

**ЛИЧНОСТЬ
МОРАЛЬ
ВОСПИТАНИЕ**
Серия художественно-публицистических
и научно-популярных изданий

С.А.Кучинский

**ЧЕЛОВЕК
МОРАЛЬНЫЙ**



**НОМО
МОРАЛИС**

С. А. Кучинский

**ЧЕЛОВЕК
МОРАЛЬНЫЙ**

СОДЕРЖАНИЕ

5	Введение
	МОРАЛЬ И РЕЛИГИЯ: ПРОБЛЕМА
17	ЧЕЛОВЕКА
18	Мораль, религия, гуманизм
62	«Мораль религиозная»
	С ЯЗЫКА РЕЛИГИИ НА ЯЗЫК
79	НАУКИ
	О некоторых религиозных понятиях
80	и их земных истоках
124	«Любите врагов ваших...»
159	О жизни и смерти
	У ИСТОКОВ НОВОЙ ЦИВИЛИЗА-
191	ЦИИ
	Нравственная миссия коммунизма в
192	истории
	Атеизм — нравственные аспекты
210	личности
	Неверующие и верующие — за гу-
252	манистическое сотрудничество
266	Заключение

**ЛИЧНОСТЬ
МОРАЛЬ
ВОСПИТАНИЕ**

Серия художественно-публицистических
и научно-популярных изданий

С.А.Кучинский

**ЧЕЛОВЕК
МОРАЛЬНЫЙ**

Москва
Издательство
политической литературы
1987

ББК 86.3

К95

Кучинский С. А.

К95 Человек моральный.— М.: Политиздат, 1987.— 271 с., ил. — (Личность. Мораль. Воспитание).

Как соотносятся между собой мораль и религия, что такое «религиозная мораль»? Отвечая на эти и другие вопросы, связанные с проблемами нравственности, автор раскрывает реальное содержание некоторых центральных понятий христианства — «грех», «благодать», «спасение», являющихся мистифицированной формой отражения в религии социально-нравственных коллизий. Poleмика с христианским учением о человеке ведется с позиций реального гуманизма и задач нравственного воспитания в процессе совершенствования социализма.

Книга рассчитана на широкие круги читателей.

К $\frac{0400000000-035}{079(02)-87}$ 102-87

ББК 86.3

© ПОЛИТИЗДАТ, 1987 г.

ВВЕДЕНИЕ

Совість, чесність, доброта... Поняття, котрі завжди так багато значили для людини. Без них немислимо представлення о нравственності і нравственому ідеалі. Во всі часи народ перевище всього ценив верність долгу, любовь к Родині, душевну чистоту і бескорыстную помощь. Людина в своєму духовному розвитку проделав довший і незвичайно складний шлях. Однак найвищим вираженням розвитку людського духа завжди сталося перш за все нравственне свідомість в самих його гуманістических, історически прогресивних проявленнях. Інакше говоря, історическе становлення личности можно рассматривать и как становление ее нравственнoгo свідомості — специфіческого і свойственнoгo тільки людині способу розуміння їм свого місця в обществі, його відношень з іншими людьми.

Яквова природа нравственності і в чьому сущність нравственних ісканій людини? В чьому суть істинного людянолюбія? Ці питання особливо остро встали в ХХ столітті, по стремление дать на них ответы известно человечеству с очень давних времен.

Сегодня проблема нравственной природы человека вышла на уровень широкого гуманистического осмысления и оказалась теснейшим об-

разом связанной с проблемой войны и мира, исторического будущего человечества. Вопрос о природе «Гомо моралис» стал объектом непримиримой идейной борьбы между марксизмом и всякого рода ненаучными, идеалистическими формами мировоззрения. К их числу относятся и религия, в настоящее время являющаяся одним из основных оппонентов марксизма по вопросам гуманизма, нравственности.

«Социализм — это общество высокой нравственности. Нельзя быть человеком идейным, не будучи честным, совестливым, порядочным, требовательным к себе. Наше воспитание будет тем плодотворнее, чем энергичнее станут утверждаться идеалы, принципы и ценности нового общества. Борьба за чистоту жизни — самый действенный способ поднять эффективность идейно-воспитательной работы, ее социальную отдачу, гарантировать от возникновения нездоровых явлений»¹.

Борьба за чистоту жизни — сложная нравственная задача, без решения которой не может быть осуществлено всестороннее развитие личности. На пути решения этой задачи социализм создает необходимые материальные условия, развивая производительные силы общества, все более полно удовлетворяя материальные потребности людей. Не случайно, однако, в этих условиях все более возрастает роль нравственного фактора, являющегося необходимым условием успешного решения проблем экономических. Растущие экономические возможности общества, высокоразвитая техника, появление все более мощных и «умных» машин, освобождающих

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986, с. 88.

человека от монотонного и нетворческого труда, сами по себе не могут автоматически решить проблему удовлетворения растущих духовных запросов человека. Экономическое развитие не самоцель. Оно, в свою очередь, является лишь средством духовно-нравственного, творческого развития личности. Экономическое развитие должно иметь свою нравственную перспективу. Человек-гуманист не может равнодушно относиться к задаче «морализировать изобретения». Нравственные последствия работы машин зависят от нравственных установок человека, который эти машины создает. Когда экономика не имеет в широком социальном плане достойной гуманистической, нравственной цели, она лишается и действительно полезной для человека производительности, может породить враждебные разрушительные силы. Примером могут служить новейшие научно-технические достижения, поставленные на службу интересам военно-промышленного комплекса крупнейших империалистических держав, агрессивная политика которых угрожает уничтожить жизнь на Земле.

Известный советский педагог В. А. Сухомлинский писал: «Век математики, слышишь на каждом шагу, век электроники, век космоса... Все эти выражения не отражают сущности того, что происходит в наше время. Мир вступает в век Человека — вот что главное»¹. И от того, каким этот человек хочет быть, какова система его нравственных ценностей, сегодня зависит не только его личная судьба, не только ответ для него самого на важнейший вопрос: состоял-

¹ Сухомлинский В. А. О воспитании. М., 1975, с. 212.

ся он или нет как личность, но и — не будет преувеличением сказать — судьба всего мира. В. А. Сухомлинский справедливо заметил: «Чем больше человек узнает об окружающем мире, тем больше он должен знать о человеке. Пренебрежение к этому очень важному правилу нарушает гармонию между знаниями и нравственностью. Это явление я бы назвал моральным невежеством. Оно состоит в том, что человек, владея значительными знаниями об окружающем мире, не знает сути человеческого ни в историческом, ни в общественно-политическом, ни в духовно-психологическом, ни в эстетическом аспектах. Без знания, без мысли о том, что возвышает человека над миром живого, не развивается эмоциональная сфера, это ведет к примитивности чувств»¹. Именно нравственное сознание выступает как интегративное выражение мировоззренческой культуры и зрелости личности как гражданина, созидателя нового общества.

Сегодня идейная борьба вокруг проблемы человека — это спор о будущем человечества, спор между миром уходящим и миром грядущим. Спор отнюдь не только теоретический, но представляющий собой столкновение двух образов жизни, двух мировоззрений, двух систем духовных ценностей, двух идеалов во всем многообразии их проявлений в повседневной реальности.

Одним из средств идейной защиты капитализма является религия. Попытки западной буржуазной и клерикальной антикоммунистической пропаганды использовать ее для дискре-

¹ Сухомлинский В. А. О воспитании, с. 226.

дитации социализма как общественно-политической системы в настоящее время особенно усилились. Католический журнал «Чивильта католика», например, утверждает, что без бога человек — не человек, поэтому «радикальный атеизм» (марксистский атеизм. — *С. К.*) — радикальный антигуманизм¹. Подобные идеи настойчиво внушают и некоторые крупнейшие деятели западного мира, стремясь восстановить общественное мнение в капиталистических странах против марксистского мировоззрения, так как, мол, коммунисты, ставящие перед собой задачу преодоления религии, посягают на святая святых, ибо религия есть колыбель и хранительница нравственных ценностей, живой родник истинного гуманизма, всех духовных богатств общества. Президент США Рональд Рейган сказал, например, что советские люди «...не разделяют наших взглядов на нравственность, поскольку не верят в то, во что верим мы, — они не верят в загробную жизнь, они не верят в бога, у них нет религии. Поэтому для них нравственно только то, что содействует успеху социализма, и, исходя из этого, они считают себя вправе делать все, что будет способствовать успеху этого дела, и не видят в этом ничего аморального»². Здесь налицо попытка представить в ложном свете суть нравственности советского общества, представить ее лишенной глубоких корней, твердой гуманистической опоры. Американский президент исходит из того, что без религии якобы не может существовать нравственность, что советские люди во имя достижения своих целей готовы на все. Но, во-пер-

¹ La Civiltà Cattolica, 1984, № 3213.

² Правда, 1981, 5 февраля.

вых, жизнь давно доказала, что нравственность отнюдь не связана с религией неразрывными узами. Для того чтобы человек был высоконравственным, нет нужды непременно обращаться к богу. А во-вторых, девиз «Цель оправдывает средства», кстати, взятый на вооружение иезуитами, советские люди решительно отвергают. Президент в данном случае откровенно искажает действительное положение вещей. Р. Рейган назвал нашу страну «империей зла». Критерием подобной оценки является отношение коммунистов к религии. Идейная защита религии и нападки на ее противников сегодня в западной пропаганде выступают в качестве одного из главных обоснований и проявлений антикоммунистического наступления на социализм в целом.

Стремление дискредитировать научное мировоззрение в духовно-нравственном отношении призвано вызвать вражду и недоверие к социализму как общественному строю, как к магистральному пути прогрессивного движения человечества в будущее. Одновременно преследуется цель посеять вражду между атеистами и верующими. Следует заметить, что это весьма старый прием клерикальной буржуазной пропаганды. Его цель — расколоть социалистическое общество на верующих и неверующих, подорвать социальное единство — главное условие успешного созидания общества социальной справедливости.

С другой стороны, объективному взгляду на религию препятствует еще весьма распространенное мнение о значительных ее нравственно-воспитательных возможностях. Большая часть населения нашей планеты по-прежнему видит

в религии, в разных ее исторических и конфессиональных проявлениях гуманистическую основу духовной жизни человека. Это прежде всего верующие люди. В то же время немало людей, равнодушных к религии и формально неверующих, которые склонны усматривать в религии действенное средство нравственного воспитания. Поэтому нет ничего удивительного в том, что миллионы людей в мире смотрят на наше общество, огромное большинство членов которого сознательно отказалось от религии, с особым вниманием, нередко пристрастным и предубежденным. И прежде всего оценивают подрастающее поколение, нашу молодежь, воспитанную вне религиозных традиций и религиозного влияния, уровень ее обыденной нравственной культуры, идейной и социальной активности, преданности идеалам социализма. Диапазон интереса к нашему обществу в мире весьма широк: от заинтересованного и благожелательного стремления понять содержание его духовной жизни до откровенно враждебного, резкого неприятия нашей культуры, морали, до стремления представить социалистический образ жизни как нравственный тупик, ведущий человека к духовному отчаянию, лишаящий всякого смысла его жизнь. При этом в качестве альтернативы научному материализму в духовно-нравственном плане противопоставляется, конечно, религия как «учительница жизни». О том, насколько несостоятельна с позиций марксистского гуманизма эта позиция, — речь впереди.

Сейчас хочется подчеркнуть, что, учитывая критику марксизма с позиций религиозного гуманизма, необходимо актуализировать требова-

ние преодолеть примитивизм и поверхностность в понимании такого сложного явления, как религия. С другой стороны, не менее, а может быть, и более важно яркое, убедительное раскрытие и пропаганда гуманистических основ социалистического общества, исторически новой массовой психологии человеческой солидарности и коллективизма, которая своими истоками восходит к лучшим традициям прогрессивной морали народных масс.

Сегодня в борьбе идей очень многое зависит от силы и убедительности наших аргументов, от ясности и доходчивости языка, используемого в этой борьбе. Безапелляционная, неаргументированная декларативность в лучшем случае не достигает своей цели. «Словесная трескотня, бездоказательность, голословное, монотонное повторение общеизвестных истин раздражают современного слушателя, возмущают людей, то есть приводят к прямо противоположному результату,— отмечает Л. Оников.— Тот, на кого рассчитана наша пропаганда, перестал быть слушателем в буквально понимаемом смысле слова. Он теперь умеет полемизировать, стремится глубже, обстоятельней разобраться в явлениях общественно-политической жизни, самостоятельно анализировать их. Он не приемлет готовых выводов и прописных истин, ощущает потребность в аналитических рассуждениях, порой альтернативных, в доказательствах»¹.

Преодоление подобных явлений тем более актуально, что в обыденном сознании существует немало стереотипов мышления, которые сводятся к некритической оценке воспитательных

¹ Коммунист, 1981, № 17, с. 54—55.

потенций религии. Здесь-то как раз и необходимы правдивость и убедительная аргументация. Ведь социологические исследования общественного мнения показывают, сколь часто еще за формально-равнодушным, внешне негативным отношением к религии скрывается мировоззренческая неустойчивость.

В студенческой среде автору этой книги приходилось встречаться, например, с такими суждениями: «вера сдерживает дурные поступки», «религия сыграла большую роль в нравственном воспитании человека», «некоторые религиозные заповеди очень ценны», «мне кажется, что религия как-то нравственно возвышает человека, очищает его», «в целом влияние религии на человека гуманизирующее», «лично мне imponируют этические принципы религии», «если бога нет, то как же быть с идеей добра, всеобщей любви, самосовершенствования, умения прощать других».

Подобные представления говорят о многом. Здесь и неоправданная переоценка нравственных потенций религии, и непонимание самоценности гуманизма, существующего вне религиозных оснований.

Положение о том, что марксистское отношение к религии не сводится исключительно к ее отрицанию, является азбучным. Ф. Энгельс писал Эдуарду Бернштейну в 1884 году: «Атеизм, как *голое* отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией»¹. Именно тогда, когда борьба с религией становится самоцелью, сторонники ре-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 36, с. 161.

лигии и начинают особенно усиленно утверждать, что «атеизм есть ничто» и «ни на чем ничего не построишь».

Научное отношение к религии в наши дни и в его исторических предпосылках — результат многовекового стремления человека к подлинной духовной свободе, к обретению им самого себя, истинной человечности. Это не бездумная альтернатива религии, но единственно реальная концепция утверждения добра и справедливости.

Сегодня очень актуальна задача утверждения гражданственности, высокой духовной культуры, формирования человека духовного мужества — гуманиста и борца, свободного от религиозных иллюзий.

Всякий, кто сознательно не приемлет религию, кто убежден в истинности материалистического видения мира, должен, конечно, представлять себе и тот круг проблем, вопросов, которые находятся в центре полемики между религией и марксизмом. Круг этих вопросов может быть обобщен в одном чрезвычайно емком и сложном понятии — «проблема Человека». На первый взгляд может показаться, что то главное, о чем спорят верующие и неверующие, — это вопрос о существовании бога. Одни говорят, что он есть, другие — что его нет. Слов нет, это спор принципиальный: проекция основного вопроса философии. И тем не менее главный предмет спора — это Человек с его «вечными», «проклятыми» проблемами смысла жизни, добра и зла, долга, совести и свободы воли, отношения к смерти... Понимание несостоятельности религиозных ответов на вопросы: что такое добро и зло, как быть счастливым, как относиться к

ближнему, словом, на вопрос «как жить?» — открывает путь к духовной зрелости. И в то же время неизбежно возникает другой вопрос: а какие же ответы будут правильными? Здесь нам может дать ответ только вся долгая история борьбы человека за свободу, справедливость, за торжество добра и братства людей. История борьбы народа против социального угнетения, духовного рабства указывает магистральный путь, на котором обреталось познание непреходящих ценностей человеческой жизни. История нашей страны, ее героическое прошлое и настоящее — живое свидетельство массового героизма, нравственной чистоты, верности долгу и высоким гуманистическим идеалам.

Позиция гуманиста-материалиста тогда будет убеждать и привлекать на свою сторону, когда обернется вопросом, заданным человеком самому себе: «А сам я живу достойно?», «Моя жизнь, поступки, отношение к людям — все это может служить аргументом в поддержку истинности моих убеждений?» Самый сложный вопрос, на который так непросто ответить! Таким образом, борьба идей в сфере религиозного и нерелигиозного отношения к миру оборачивается реальными, прежде всего духовно-нравственными вопросами, наши ответы на которые будут состоятельны еще при одном обязательном условии — при условии, что мы свободны от примитивного, вульгарного понимания такого сложного явления, как религия. Видеть, например, в Библии свод одних лишь наивных сказаний, легенд, мифов, не имеющих под собой никакой жизненной основы, — значит быть еще весьма далеким от научного понимания религии. Если же в религиозных исканиях и пред-

ставлениях верующего человека усматривать не только его заблуждения, но и его боль, страдания, разочарования и стремление обрести духовную опору, жизненный ориентир, найти утешение в горе, найти ответы на важнейшие мировоззренческие вопросы (которые по разным причинам не были найдены вне религии), то основанное на таком видении неприятие религиозной «науки жизни» означает уже становление действительно серьезного отношения к проблемам веры и неверия.

Может быть, кому-то из читателей такое понимание проблем, отразившихся в борьбе между религией и материализмом, покажется слишком категоричным и такие критерии научного миропонимания приложимыми далеко не к каждому человеку, считающему себя материалистом. Однако от упрощения понимания сути проблемы дело воспитания нового человека не выигрывает.

Содержание духовно-нравственных исканий человека — тема вечно актуальная. Эта книга о тех моральных, гуманистических аспектах проблемы Человека, которые нашли свое специфическое отражение в религиозном гуманизме. Мы будем говорить о них в контексте идейной борьбы между материализмом и религией в прошлом и в настоящем.



**МОРАЛЬ
И РЕЛИГИЯ:
проблема
человека**

МОРАЛЬ, РЕЛИГИЯ, ГУМАНИЗМ

Прошли столетия, прежде чем представление о возможностях человека на путях самосовершенствования, творческого развития, обретения личной свободы и счастья получило достаточно широкое социальное признание. Европейский гуманизм как широкое идейное течение появляется в эпоху Возрождения. В это время человек начинает осознавать самого себя как центр мироздания, начинает осознавать собственное стремление к всестороннему развитию своих физических и духовных сил как естественное. Гуманизм становится важнейшим жизненным принципом человека Нового времени, хотя сама по себе проблема достоинства человека и путей его утверждения уходит своими истоками в глубокую древность.

Объективными предпосылками остроты этой проблемы были противоречия между личным и общественным интересом, которые появляются и набирают все большую силу в истории с развитием классового общества. В борьбе за достойные человека условия жизни сталкиваются, с одной стороны, вера в возможности и торжество разума, стремление к избавлению от социального и духовного гнета, в котором огромное место отводится морали, свободной от религиозного диктата, и, с другой стороны, стремление

к подавлению личностного начала, подчинению духовно-нравственной сферы человека интересам угнетателей, религиозная апология общества социальной несправедливости. Проблема гуманизма, таким образом, может рассматриваться только в контексте исторической взаимосвязи морали и религии.

Для того чтобы проблема гуманизма созрела в идейном отношении, необходимо было появление объективных условий, обеспечивающих хотя бы формальное проявление свободы и ответственности личности. Буржуазная цивилизация, ознаменовавшая собой новый, более сложный этап социального угнетения и эксплуатации, в то же время провозгласила формальное равенство и свободу граждан и вплотную подошла к проблеме человеческого достоинства и личного идеала. Не случайно буржуазные гуманисты начинают постулировать не только духовно-нравственные и интеллектуальные характеристики человека как цель его индивидуального развития, но и обращаются в этом плане к историческим достижениям прошлого, в частности к постановке проблемы человека в античном мире. Буржуазный гуманизм исторически не мог выйти за пределы реальности — господства частной собственности. И именно в этих пределах он осознавал представление о достоинстве человека и искал пути его осуществления. Однако для буржуазных гуманистов характерно не только критическое отношение к действительности, в той или иной мере выражавшее настроения народных масс, но и неспособность указать реальные пути утверждения в жизни подлинного человеколюбия. Они оставались на позициях бесплодного морализирова-

ния и утопических теорий. Должны были сложиться объективные условия для появления научного учения, указывающего истинные причины социальной несвободы личности и способы их устранения. И в этом смысле марксизм-ленинизм как научное мировоззрение, поставив задачу ликвидации частной собственности, указал и перспективу социального освобождения человека. Тем самым проблема гуманизма впервые в истории обрела реальную жизненную основу, ибо был определен реальный путь движения личности и общества навстречу друг другу.

Именно гуманизм марксистского мировоззрения апологетами религии по сей день в лучшем случае ставится под сомнение. Эту позицию питает очень давняя традиция, в соответствии с которой самые благородные и возвышенные стремления человека имеет смысл рассматривать только как проявление в нем «религиозно-нравственного» начала.

Мораль и религия — понятия, которые многие сотни лет воспринимались человеком как явления одного порядка, когда одно не мыслилось без другого. Подобные представления свойственны и многим гуманистам нашего времени. Так, М. Ганди в книге «Моя жизнь», например, писал: «Я отстаивал свое мнение, что религия и мораль синонимичны»¹. Когда религия довлела над миропониманием человека, эта точка зрения господствовала в общественном мнении разных народов, эпох и культур. Однако следует заметить, что несогласие с ней имеет, видимо, не менее древнюю историю. Стремление отстаивать автономию морали, независимость со-

¹ Ганди М. К. Моя жизнь. М., 1959, с. 166.

вести от религиозной веры в основе своей имело разные мотивы, но суть его можно выразить словами французского атеиста XVIII в. Сильвена Марешаля: «Мораль кончается там, где начинается религия»¹.

Преодоление религиозной предвзятости к неверующим и сегодня происходит с немалым трудом. Это признает, например, католический теолог Неш, который замечает: «Конечно, сегодня атеистов уже не помещают в психиатрические лечебницы... Однако мы с большим трудом освобождаемся от тезиса, согласно которому атеизм способствует разложению морали»².

В современном католицизме после II Ватиканского собора и в период понтификата Иоанна Павла II атеизм понимается достаточно широко как синоним духовной и нравственной нищеты.

До сих пор некоторые теологи склонны понимать атеизм как разновидность невроза, как большое отклонение от той колыбели человеческого духа (от религии), тяга к которой в человеке извечна. С их точки зрения, атеизм не имеет под собой самодостаточных оснований и лишь заимствует и на свой лад трактует гуманистическую проблематику религии. Признание современными католическими теологами некоторых гуманистических аспектов атеистического мировоззрения не влияет на их принципиальную оценку нравственных потенций атеизма.

Вопрос о взаимоотношении религии, атеизма и морали в истории человеческой культуры — один из самых сложных и запутанных не толь-

¹ Марешаль С. Избр. атеистич. произв. М., 1958, с. 278.

² Цит. по: Современный католицизм. М., 1982, с. 47.

ко на уровне обыденного сознания. И в научном плане здесь есть задачи, которые предстоит решать.

Великие мыслители прошлого — И. Кант, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский определили моральные ценности — добро, голос совести основным критерием человеческой жизни, ее назначения, угадывая величайшее противоречие между нравственными устремлениями человека и религиозными.

Но далеко не все гуманисты прошлого смогли прийти к выводу, к которому пришел, например, Л. Фейербах: «Когда люди выйдут из состояния нашей мнимой культуры, из эпохи религиозного варварства, им будет казаться непонятным, что они веления морали и любви человеческой должны были, для того чтобы их осуществить, мыслить себе как веления бога, который за соблюдение этих велений их награждает, за несоблюдение — наказывает»¹.

Религия, призывая к добродетели, а на деле оправдывая зло, войны и преступления, оказалась не в состоянии преодолеть разрыв между словом и делом, придала ему лишь крайне острую форму. На это обратили внимание уже французские материалисты XVIII века. П. Гольбах, например, писал: «Несмотря на кровопролитные трагедии, столь часто разыгрывающиеся на земле по милости религии, нам все же не перестают твердить, что без нее невозможна никакая мораль. Если бы, однако, о религиозных доктринах судили по их плодам, люди были бы вправе утверждать, что, напротив, никакая мо-

¹ Фейербах Л. Избр. философ. произв. М., 1955, т. 2, с. 729.

раль несовместима с религиозными убеждениями»¹.

Религия, в оправдание собственного бессилия реально повлиять на нравы людей, выработала идею личной и родовой греховности человека, который несет личную ответственность за неспособность своими силами преодолеть порок. Сам по себе религиозный идеал, мол, совершенен, высоко гуманен и принципы религии и ее авторитет не страдают от того, что человек не смог воплотить их в жизнь,— эта позиция и выражена в известной формуле о «достоинстве христианства и недостоинстве христиан».

Однако история свидетельствует, что религия не только не удерживала человека от порока, но часто прямо ему способствовала, а церковь была организатором и вдохновителем многих кровавых деяний в истории человечества. Все это лишь подтверждает тот объективный факт, что религия на деле не могла быть ничем иным, как формой отражения реальных общественных противоречий, никогда не могла стать и силой массового духовного возрождения человека. В целом можно сказать, что религия лишь тащила за историей, оправдывала прежде всего негативные, антигуманные ее проявления, хотя в определенных условиях в религиозной форме выступали и прогрессивные движения.

Но есть другая сторона вопроса: неверно было бы утверждать, что всякий носитель религиозного сознания неизбежно становится человеком ущербным в нравственном отношении. Это означало бы необоснованное преувеличение влияния религии на личность, признание ее са-

¹ Французские просветители XVIII века о религии. М., 1960, с. 643.

моцного, абсолютнага значэння для нравсвеннага мiра чалавека. В iзвестнай мере это означало бы, что нравсвеннае сазнанне чалавека можае фармiравацца iсключытальна пад уяліяннем яго релiгiозных прадстауленнiй. А межаду тем паследаватальнае выкананне релiгiозных заповедей i пражде, i асабенна сейчас — яуленне не частое. Собсвенна релiгiознаа мотуацыа апраделает в перуую ачереда культауое пауедаенне веруауащаго i значытальна слабае праяуляецца (асабенна еслн речь iдет о рядоуом веруауащем) в асталыных сферах яго жызнедеятальнаста. Внутреннiй мiр чалавека фармуруецца пад уазаействнем множаства сацыальных фактарау, в ряду катарау релiгiознiй чащае всаго агнуауа не яуляецца самым значымым. Но веруауащiй чалауек асауауаает нааболеае муаытальнае коллiзiеи нравсвеннага сазнаннiа, сабсвеннага мiрауазраеннiа на язуке релiгiеи. I это лiшь аадин iз спасабуау, варыантарау мiрауаунамаеннiа.

Сазнанне чалавека можае прадстауаляць сабуау причуауауае смешенне релiгiозных i нерелiгiозных мотууауау, iаей, iаеалауа. Л. Фейербаах пiсала, что «атеистау могаут жызть i ачаастаа дейсуйтальна жызут, каа еслн бы аны вериау в бога, а веруауащне в бога, хрысуйанае, могаут жызть i в сааом деле жызут, каа буауау аны не верау в бога. Горыкая iсуйна! Хрысуйанае не жызут саааасна сауаим релiгiозным убаеажденнiау, их жызнь протууораечыт их вере»¹.

Тот факт, что в сазнанннн веруауащаго, каа и в сазнанннн лубоаго чалавека, прiсуауствуюау iаеалауые пабуауаытальнае мотууауы i стремаенннн

¹ *Фейербаах Л.* Исторуа фiлосауфiеи. В 3-х т. М., 1974, т. 3, с. 54.

к добру, справедливости, счастью и нравственному совершенству, сам по себе совершенно понятен и естествен. Но суть в том, что эти стремления, ограничиваясь только рамками религиозного миропонимания, в социальном плане оказываются обреченными, они так и остаются лишь благими побуждениями.

Ни религиозная вера, ни неверие, безбожие, сами по себе еще не являются гарантией высокой нравственности. Внутреннее принятие религиозных идеалов, признание правды и авторитета церковных учителей отнюдь не удерживали человека от порока, от самых страшных преступлений. А. Адамович и Д. Гранин в «Блокадной книге» цитируют дневник Г. А. Князева, который тот вел в страшных условиях осажденного Ленинграда. В этом дневнике есть и такие строки: «Вот жизнь как она есть; вот люди как они есть... И жутко, жутко делается: что они сделали с дарованной для их жизни землей, во что они превратили ее!.. Кровь, слезы, пожарища, насилия, виселицы, расстрелы, грабежи и страдания, страдания во всем мире!.. И сделали это те люди, те, которые имели среди себя и Христа, и Сократа, и блаженного Августина, и Конфуция, и Лао-Тая, и Будду, и Толстого!»¹

Религия отражает психологию бессилия, неудовлетворенности, разочарования и создает соответствующую систему ценностей, которая в самых общих чертах характеризуется отрицанием ценности земной жизни и перенесением несбывшихся надежд на небо. Но в сферу религиозного притяжения неизбежно вовлекаются

¹ Адамович А., Гранин Д. Блокадная книга. Л., 1984, с. 506.

и иные настроения и идеи, порожденные уже иной социальной практикой, которые так или иначе отражают жизнеутверждающий характер человеческой деятельности. В религиозно-этических системах традиционные религиозно-нравственные нормы и взгляды соседствуют с теми нравственными представлениями, которые лишь в силу социальной необходимости оказались в орбите религиозного осмысления. Поэтому нет ничего удивительного, что этические учения современных религий могут содержать, вопреки своим целям и задачам, прогрессивные с общественно-нравственной точки зрения положения. Например, в Программе Компартии США и некоторых других подчеркивается, что в ряду этических и моральных посылок некоторых верований (христианство, ислам, иудаизм и др.) имеются определенные положительные гуманные ценности¹. Подобная позиция может быть принята во внимание в том случае, когда мы видим в религии прежде всего отражение многообразия жизни (в том числе нравственных поисков и достижений), которое рождается не в религии и вопреки ей, порождено самой логикой объективного социального развития общества.

Религия извратила смысл простых норм нравственности, выработанных человечеством, объявив их вечными и данными людям богом. Но сами по себе эти нормы в конкретной интерпретации, в конкретной исторической ситуации, в контексте определенных социально-политических интересов, даже выступая в религиозной форме, привлекают своими гуманисти-

¹ См.: Мировое коммунистическое движение. М., 1984, с. 273.

ческими началами. Главное в том, в какой социальный опыт они включены, какую социальную деятельность они стимулируют. Надо заметить, что участие верующих в прогрессивных социальных движениях, субъективно мотивируемое ими религиозными идеями, в корне противоречит самому духу религиозного мироощущения. И это хорошо понимают руководители прежде всего крупнейших религиозных организаций мира. Так, папа римский Иоанн Павел II во время своего визита в 1979 г. в Мексику и в Доминиканскую Республику категорически высказался против участия духовенства в политической деятельности. Еще одним примером может служить требование Ватикана о выходе католических священников из революционного правительства Никарагуа в 1984 г.

И здесь встает вопрос об отношении христианства к гуманизму. Это вопрос не только сегодняшнего дня, это вопрос о гуманистических основах христианства с момента возникновения этой религии.

В раннем христианстве бунтарские настроения, направленные против гнета эксплуататоров, выражались в надежде на установление богом справедливого социального миропорядка именно здесь, на земле, когда зло и порок будут осуждены и восторжествует добродетель, которая и будет вознаграждена.

Революционно-демократический дух раннего христианства дал основание многим авторам искать параллели между этой религией и коммунизмом, уводя, таким образом, генетические истоки последнего именно в идеологию первоначального христианства. Ф. Энгельс по этому поводу писал: «В истории первоначального хри-

стианства имеются достойные внимания точки соприкосновения с современным рабочим движением»¹. Ф. Энгельс отмечает некоторые черты их внешнего сходства: и христианство и рабочее движение возникли как движения угнетенных; оба они проповедают будущее избавление от рабства и нищеты; и христианство и рабочий социализм подвергались преследованиям и гонениям; вопреки преследованиям оба эти движения успешно прокладывали себе путь вперед. Однако эти «точки соприкосновения» не дают основания проводить между ними генетическую связь в самом существенном, главном.

Даже выраженное столь ярко в Откровении Иоанна Богослова (в Апокалипсисе) настроение протеста и ненависти к миру зла и несправедливости и ожидание скорого возмездия сильным мира сего на земле нельзя признать близкими по существу настроениям рабочего класса. Разница в том, что в первом случае это был протест против недостойной человека реальности и собственного бессилия, соединенный с надеждой на помощь с небес, а в другом — протест, связанный с уверенностью в собственных силах, не нуждающийся в иллюзиях относительно собственного освобождения, и с готовностью к реальной борьбе за человеческое достоинство².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 467.

² Следует заметить, что поиски параллелей между ранним христианством и коммунизмом были свойственны некоторым деятелям коммунистического рабочего движения на начальном этапе его истории. Ф. Энгельс, например, в связи с этим критиковал позицию французских коммунистов, о которых он писал: «Одна из излюбленных аксиом гласит, что христианство есть коммунизм... если немногие места из Библии

«...Христианство, — а в силу исторических предпосылок иначе и не могло быть, — хотело осуществить социальное переустройство не в этом мире, а в мире потустороннем, на небе, в вечной жизни после смерти, в «тысячелетнем царстве», которое должно-де было наступить в недалеком будущем»¹.

В раннем христианстве действительно присутствовали (в мистической, превратной форме) некоторые гуманистические и демократические идеи — надежды на социальное освобождение, представления о равенстве, братстве как норме человеческих отношений. Однако в дальнейшем в атмосфере социального пессимизма с изменением социального состава христианских общин, с превращением христианства в господствующую идеологию на первый план выдвигается то, что с самого начала заключено в природе христианской психологии. Достижение идеальной жизни связывается только с загробным существованием, с посмертным воздаянием, с аполгией страдания и покорности на земле, с идеей всеобщей греховности и божественного милосердия.

Гуманистическая критика христианства имеет давние и глубокие традиции. Яркие ее страницы связаны с блестящей плеядой буржуазных гуманистов XVIII века, высокая оценка которым была дана В. И. Лениным. Наследие

и могут быть истолкованы в пользу коммунизма, то весь дух ее учения, однако, совершенно враждебен ему, как и всякому разумному начинанию» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 532*). Склонность увидеть генетические истоки коммунизма в христианстве встречается и в наши дни, и не только в границах религиозного мышления.

¹ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 468.*

Вольтера, Гольбаха, Ламетри, Марешаля, Гельвеция и других французских просветителей во многом питало атеизм Л. Фейербаха и было использовано в творчестве К. Маркса и Ф. Энгельса. Общая гуманистическая направленность философии французских материалистов XVIII века может быть выражена словами Сильвена Марешаля, призывавшего человека отказаться от веры в бога и призывавшего его: «Поднимись! Уважай себя! Познавай себе цену!»¹

В этих словах выражена суть домарксистской гуманистической критики религии, которая не потеряла свою актуальность и по сей день. В то же время влияние религии на человека в истории в силу крайне сложной ее взаимосвязи с различными сторонами жизнедеятельности человека далеко не всегда просматривается с полной ясностью и определенностью на уровне обыденного сознания. Религия исторически оказалась необходимой формой, в которую облакались самые разные социальные явления, в частности философия, литература, искусство, право, находящиеся с этой формой в весьма сложных и противоречивых отношениях. Социальная природа религии определяется марксизмом однозначно, как отражение бессилия народных масс перед природной и социальной стихией. В связи с этим общее негативное влияние религии на культуру и социальный прогресс не вызывает сомнений. Однако историческое бытие народа, в силу обстоятельств принимающего в массе своей религиозное миропонимание, никогда не могло быть ограничено религиозными рамками. Лучшие гуманистические традиции

¹ Мысли о религии. М., 1962, с. 220.

народа, его стремление к добру, справедливости, братству, готовность к защите своего отечества имели всегда вполне самостоятельным своим источником народную жизнь с ее радостями, нуждами и горестями.

«Если обратиться к истокам древней русской культуры — былинному эпосу, то можно убедиться, как утверждают исследователи, что вся она вырастает из потребности утверждения силы добра, человеческого братства, отрицания предательства, отступничества от народа. Для древнерусского эпоса характерно воспевание «доброего молодца», в облике которого объединялись такие качества, как физическая и нравственная сила. С образованием Киевской Руси вызревают общерусские моральные ценности, основой которых становится любовь к родине, готовность к ее самоотверженной защите. В содержании знаменитого «Слова о полку Игореве» четко звучит нравственный подтекст: поиск чести, понимаемой как то, что приобретено человеком благодаря мужеству, силе воли, воинской доблести, проявленным при защите земли родной. Эпические традиции ранней русской культуры позднее проявляются в русской литературе, особенно в творчестве Л. Толстого, для которого носителем подлинных моральных ценностей был только народ. Народная нравственность, включающая в себя с начала образования обособленных отечеств патриотизм, образует тот стержень, вокруг которого нарастает национальное самосознание»¹.

Связь народных нравственных традиций с

¹ *Архангельский Л. М.* Моральные ценности и современность.— Вопросы философии, 1983, № 11, с. 92.

«религиозной моралью» была весьма противоречивой. Последняя не могла в конечном счете нейтрализовать нравственный опыт народных масс с его лучшими гуманистическими побуждениями. Однако все, что попадало в сферу религиозного миропонимания, претерпевало совсем не безобидную трансформацию. С одной стороны, церковь санкционировала естественное стремление народных масс защищать свое отечество, в чем выражалось и патриотическое настроение самого духовенства. Причем защита родины отождествлялась с защитой «своей правой веры», и идея национальной свободы и единства приписывалась церкви. Однако хорошо известны случаи прислужничества русских православных архиереев Золотой орде, по сути дела, предававших интересы русского народа. Это в значительной мере было отражением того исторического периода, когда широкое освободительное движение против ордынцев в условиях междоусобиц, распрей, децентрализации только подходило к своей кульминации. Когда же силы для решающей схватки были собраны, тогда изменились и позиции православного духовенства.

Официальная религиозная идеология, классовая по своему существу, стремилась направить настроения неудовлетворенности, разочарования и отчаяния в народе в традиционное русло эсхатологических надежд, формировала позицию социальной пассивности в отношении угнетателей, отказ от бунта против истинных причин бедственного положения. Мы не говорим здесь о тех случаях социального протеста, которые выступали в религиозной оболочке и которые подавлялись церковью как еретические.

Объективно религия подрывала основы прогрессивной народной нравственности, тех ее начал, которые не поддавались ее контролю и не укладывались в систему господствующих религиозных ценностей. Однако задержать утверждение и развитие подлинных гуманистических традиций религия и церковь были не в силах. «Испытание временем выдерживает лишь мораль, выражающая и защищающая высокие и благородные идеалы. Она существовала на всех этапах истории как выражение протеста масс против угнетателей, несправедливости и бесчеловечности социальных порядков. Она находила свое воплощение в прогрессивной культуре переходных эпох, помогала человечеству подниматься над пороками эксплуататорского строя, обрести и сохранить сознание достоинства, гражданской чести, возвысить и укрепить человеческую личность, чувство патриотизма, уважение к другим народам»¹.

Из вышесказанного следует, что в гуманистическом плане религия выступала как тормоз в развитии человеческой культуры, важнейшим критерием которой, по К. Марксу, является ее способность формировать подлинно человеческие потребности. Трезвый взгляд на место религии в жизни русского народа был присущ многим выдающимся деятелям русской культуры. «Религия чужда нашим мыслям и нашим привычкам, к счастью...» — писал А. С. Пушкин в письме к П. Я. Чаадаеву (19.X.1836)². А В. Г. Белинский в письме к Н. В. Гоголю

¹ *Архангельский Л. М.* Моральные ценности и современность. — Вопросы философии, 1983, № 11, с. 93.

² *Пушкин А. С.* Собр. соч. В 10-ти т. М., 1978, т. 10, с. 335.

подчеркнул отношение к религии русского народа, его истинные глубинные стремления: «Вы не заметили, что Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиэтизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а с здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их выполнение»¹. И Пушкин, и Белинский, и многие другие видные деятели культуры свое мнение об отношении русского народа к религии основывали не только на личных наблюдениях, но и на знании истории своей родины². Без знания истории невозможно становление цельного мировосприятия, появление чувства сопричастности к судьбе своего народа. Это одно из условий, оберегающих от ощущения потерянности и случайности собственной жизни. Материалистическое понимание истории является необходимым условием преодоления иррационального взгляда на человека как на объект манипуляций в руках судьбы, бога. Только зная историю, можно познать и пути

¹ Цит. по: Утопический социализм. М., 1982, с. 372.

² В. О. Ключевский писал: «Изучая предков, узнаем самих себя. Без знания истории мы должны признать себя случайностями, не знающими, как и зачем мы пришли в мир, как и для чего в нем живем, как и к чему должны стремиться, механическими куклами, которые не рождаются, а делаются, не умирают по законам природы жизни, а ломаются по чьему-либо детскому капризу» (*Ключевский В. О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории.* М., 1968, с. 332).

развития мирового гуманизма, питавшегося во все времена силой духа и верой в возможности человека.

Гуманистические искания человека по-своему отражались в религии. И это вполне закономерно, так как и религия неизбежно реагировала на наиболее болезненные стороны человеческой жизни и не могла пройти мимо одного из важнейших вопросов — каким образом через ценностное отношение одного человека к другому определяются ценность собственной жизни, ее гуманистические основания. Однако эта объективная тенденция становления гуманизма в религии неизбежно осознавалась в духе собственно религиозного мироощущения. Понятная по своим социально-психологическим истокам жажда братства, любви и взаимопомощи в границах религиозного миропонимания уводила человека от подлинного гуманизма. В религии человек апеллирует к «защите неба», он сознательно либо бессознательно не хочет потерять эту иллюзорную защиту. Можно сказать, что психологически, с точки зрения отношения к тяготам жизни и невозможности их реально преодолеть, быть верующим легче, чем быть атеистом, ибо религия предполагает отказ от борьбы со злом и упование на помощь свыше, а атеизм — силу духа и деятельность борца. Поэтому движение в истории от религии к атеизму — это движение от слабости к силе, от иллюзии добра к реальному человеколюбию.

Религиозный гуманизм — это гуманизм людей, ощущающих свое единство в беде, но не единство в борьбе и созидании. Христианская психология и идеология отражают проблему человека во всей ее противоречивой сложности —

В смешении достоинств и недостатков человека, его заблуждений и стремлений к идеалу, возвышенному и прекрасному. По своим социально-психологическим основаниям христианство должно быть понятно гуманисту-материалисту, ибо в них отразилось то, что не может не вызвать сочувствия, желания помочь выйти из мира иллюзий в сферу действительного решения жизненных проблем.

В горе, в неудовлетворенности жизнью человек нуждается, в частности, в утешении и надежде. И здесь, следует заметить, церковь как утешитель и моралист, как необходимый посредник в столь близком для каждого верующего деле «спасения» оказывалась по-своему в выгодной позиции. В силу превратного отражения в религии мира и человека церковь усматривала источник всех бед и несчастий в греховном уклонении воли человека от бога. Тем самым человек объявлялся единственно ответственным за существующее в мире зло. Церковь же представляла в роли владетеля неземной правды, «учителя жизни», обличителя и утешителя. У массы верующих были основания признавать такое положение истинным, так как оно по-своему объясняло им их собственную психологию слабости и неполноценности. Утешать всегда легче, чем реально ликвидировать причины страданий. Тем более что утешать всегда было в чем. Таким образом, психология самоосуждения отнюдь не стимулировала критическое отношение к истинам веры, а лишь служила своего рода аргументом их правильности.

Со второй половины XIX века идет идейный процесс, соединяющий буржуазный гуманизм и христианство. Христианский гуманизм, опреде-

ляемый как высшая форма человеколюбия в границах теологического мышления, отрицает зависимость духовной жизни личности от социальных условий и источником ее считает учение Иисуса Христа. Социальное и духовное совершенствование общества полагается производным от нравственного перерождения личности, которое возможно лишь через восприятие человеком христианских «нравственных» истин, имеющих своей причиной бога.

Героиня повести В. Ф. Тендрякова Тося Лубкова записала в своем дневнике: «Бог есть форма для Добра и Справедливости. И если я верю в Добро, должна верить в Бога»¹. Отождествление бога с добром, совестью — принципиальная черта такой религии, как христианство.

Нравственное сознание — своего рода магнит, располагающий частички мироотношения человека по силовым линиям добра, в своей плоскости оно упорядочивает, организует мироотношение личности, направляя ее деятельность на служение идеалу. Но оказывается, как учит религия, что и сам идеал, и представление о добре, справедливости, любви — все это может иметь своим источником только религиозную веру. Притязания религии на поглощение нравственного сознания человека затрагивают самые интимные и возвышенные стремления человека и отражают высшую форму самоотчуждения человеческого духа.

Как религия, так и мораль — исторические общественные явления, имеющие объективные предпосылки своего возникновения и развития. В основе динамики духовной жизни общества

¹ Тендряков В. *Чрезвычайное*. М., 1972, с. 184.

лежит познаваемое человеком социально-экономическое развитие. Главная тенденция этого процесса — постепенное социальное освобождение человека на основе развития материального производства и преодоления противоречий в общественной жизни. Однако путь этот долог и тернист. Тысячелетиями человек ошибался, жил иллюзиями, страдал и искал покоя, утешения, отчаивался, одерживал победы и верил в себя, постепенно накапливая знания и опыт.

Своими истоками религия уходит в далекую первобытную эпоху, где она зарождается сначала как иллюзорный компенсатор бессилия человека перед природной стихией. Постепенно осваивая природный мир, человек чувствовал себя все более свободно и уверенно. Однако религиозные иллюзии не исчезали, они лишь видоизменялись, становились сложнее, потому что общественная потребность в них продолжала существовать уже в иных, более сложных социальных условиях. С возникновением классовых противоречий и их обострением человек все болезненнее осознает глубокую неудовлетворенность жизнью. Поиски угнетенными массами жизненной правды и справедливости на первых порах в целом не выходили за рамки религиозных надежд. Христианство в полной мере отразило эти поиски в представлениях об «истинной жизни» на небе, о Христе как образце человека, устремленного к гармонии межчеловеческих отношений. В. И. Ленин в конспекте книги Л. Фейербаха «Лекции о сущности религии» писал: «Религия дает человеку идеал. Человеку нужен идеал, но человеческий, соответствующий природе, а не сверхъестественный». И далее В. И. Ленин приводит высказы-

вание Л. Фейербаха: «Пусть нашим идеалом будет не кастрированное, лишенное телесности, отвлеченное существо, а — цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек»¹.

Взаимосвязь морали и религии развивается от их истоков в первобытном обществе и до становления этих явлений как форм общественного сознания в развитом классовом обществе, когда они как социальные системы выполняют свои регулятивные функции с наибольшей полнотой в сравнении с предшествующим периодом. С углублением классовых противоречий обостряются и коллизии нравственного сознания. Соответственно более ясно проявляется и религиозная санкция морали, несущая на себе значительную идеологическую нагрузку по оправданию эксплуатации и социальной несправедливости.

Вопрос о времени возникновения морали в научной литературе остается дискуссионным. Некоторые авторы полагают, что мораль в целом виде появляется уже в родовом обществе, другие же относят время ее возникновения к эпохе разложения первобытнообщинных отношений и формирования классовых обществ. Расхождения по этому вопросу, как правило, связаны с различным пониманием специфики морали как особого способа социальной регуляции.

Качественное своеобразие морали как специфической, действенной и социально значимой регулятивной системы явилось результатом очень длительного исторического развития об-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 56.

щества, хотя ее зачатки, видимо, можно отнести к возникновению нерасчлененного, синкретического общественного регулирующего механизма.

Нормы, регулирующие поведение человека в первобытном обществе, нельзя считать еще нормами собственно нравственными, ибо следование им основывалось не на свободном выборе должного поведения. В повседневных жизненных ситуациях первобытный человек, как правило, не видел альтернативы требованию, предъявляемому ему коллективом. Советский этик О. Г. Дробницкий писал: «Вряд ли можно сказать, что мораль возникает вместе с человеческим обществом. Поэтому представляется неоправданным утверждение, которое приходится часто слышать и читать, что первобытный человек был существом высоконравственным. Ведь дело не в том, как вел себя этот человек в коллективе и чего не позволял по отношению к себе подобным, а в том, какими способами регуляции поведения достигалось то состояние «нравов»... Далеко не все нормы поведения, а лишь особый тип этих норм, отличный от множества других, охватывается понятием «мораль»... Простейшей формой коллективного воздействия было насилие и психологическое давление, в сущности, угроза того же насилия по отношению к отступнику от общей нормы. Но это еще не мораль»¹.

Формирование морали и религии неразрывно было связано со становлением самосознания как такового, с выделением индивида из родового коллектива, с осознанием им своей индивиду-

¹ Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности. М., 1977, с. 82—83.

альности. Для того чтобы возникла способность различать понятия «мы» и «я» (и для того прежде всего, чтобы эти понятия вообще появились), способность к самооценке, к различению должного и сущего, человечеству предстояло еще пройти долгий путь развития. Истоки становления самосознания лежали прежде всего в особенностях развития материального производства. В связи с этим можно говорить об определенной условности понятий «мораль» и «религия» применительно к доклассовой эпохе. С подобной точкой зрения мы встречаемся в советской науке, когда, в частности, отмечается, что «пока человек еще не стал человеком в полном смысле слова, ему не была присуща религиозность» и что в первобытном обществе «мораль... еще не была моралью»¹.

Низкий уровень материального производства обеспечивал выживание коллектива, его воспроизводство лишь при условии равного, справедливого распределения добытого продукта между всеми его членами, что и было основой первобытного коллективизма. Свои индивидуальные потребности человек тогда мог удовлетворить только через удовлетворение потребностей всего коллектива. Главный жизненный интерес индивида неразрывно был связан с интересом всех. Таким образом, общественный интерес воспринимался человеком как личный, а требования общества к индивиду воспринимались им как его же требования к самому себе.

Жизнь человека в первобытном обществе представляла собой, по существу, цепь необходимых действий, которые осознавались как сле-

¹ См.: Атеизм и религия. Проблемы истории и современность. Вып. 1. М., 1974, с. 190.

дование традиции, обычая, авторитет которых был непререкаем и которые в целом критически не могли быть осмыслены. Принципиальное единство «я» и «мы», имевшее свое материально-производственное основание, фактически лишало человека свободы выбора общественного поведения. Следование традиции воспринималось как единственно возможный и правильный способ поведения. Это подтверждается и исследователями эпоса эпохи родового строя: «Мы никогда не встретим гомеровского героя, который рассуждал бы в таком роде, что, дескать, надо поступать так-то и так-то, но не хочется... Человек сообразует свое поведение с постоянной нравственной нормой, не задумываясь над ее справедливостью и не видя противостоящей ей другой, столь же справедливой нормы. Поэтому принятие решения воспринимается не как акт внутренней борьбы, а как возвращение к заранее данному»¹.

Переживания первобытного человека, нарушившего общественные нормативы, еще далеки от специфических чувств моральной вины, угрызений совести. Он еще не знает внутренней раздвоенности, противоречий между намерениями и поступками, между своими обязанностями и личными склонностями. При нарушении общественных предписаний вопрос о мотивах противозаконного поступка вообще не ставился, нарушителя ничто не могло оправдать перед

¹ *Ярхо В. Н.* Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека.— Вестник древней истории, 1963, № 2, с. 47, 62. В контексте вышеизложенного следует поставить под сомнение лишь правомерность употребления автором понятия «нравственная норма».

лицом рода, так как нарушение осознавалось прежде всего как опасность для рода в целом, который в первобытном обществе выступает субъектом ответственности. Санкции к нарушителю применялись незамедлительно и имели целью, видимо, не столько наказание, сколько «восстановление» нарушенного порядка вещей. Не нравственные терзания испытывал нарушитель, а страх, который вообще занимал большое место в переживаниях первобытного человека. В силу крайней неустойчивости жизни и постоянной угрозы гибели люди постоянно боялись потерять то, что у них есть, ухудшить свое положение, вызвать новые бедствия. Этим в большой мере и объяснялась готовность слепо следовать установившейся традиции, обычаю.

Общественные нормы в первобытном обществе выступали в виде запрета, табу́. Таким образом, когда мы говорим о генетических истоках морали, мы должны отметить, что на заре своей истории человек усваивал только одну сторону будущего морального выбора — «я должен». «Я хочу» для него еще не существовало субъективно. Это «я должен» воспринималось как единственно возможный путь, альтернативы ему на уровне индивидуального сознания не было и не могло быть в силу единства интересов рода и индивида.

В представлении первобытного человека табу — это не только запретное, но и священное. Поэтому нарушение табу — это всегда преступление перед сверхъестественным. Религиозно-мистические представления, будучи вплетенными в нерасчлененное первобытное сознание, оказывали непосредственное влияние на ориентацию человека во внешнем мире. И нарушение

табу рассматривалось как нарушение нужных, благоприятных для человека отношений с миром духов.

В период перехода от первобытного к развитому классовому обществу в политеистических религиях и в иудейском монотеизме в той или иной мере сохраняются еще черты, присущие табуативной форме соединения общественных нормативов с представлениями о сверхъестественном.

Боги политеистических религий стоят на страже миропорядка, но сами они этому порядку не подчинены. Механизм совести как самооценки поведения, мыслей, чувств с позиций выбора между добром и злом еще не сформировался. Добро и зло выступают не как что-то внутренне осознанное, требующее индивидуального самоопределения, а как внешние «моральные» силы, включенные в миропорядок и извне принуждающие человека быть «хорошим» или «плохим». Мотивы поступка по-прежнему не принимаются во внимание. Оценке с точки зрения представлений о «должном» и «недолжном» подлежат только видимые поступки, действия, но не мысли, не чувства и желания. Причем судят об этом некие внешние силы, которые преследуют и наказывают человека.

Слаборазвитые классовые отношения, сильное влияние родовых институтов и соответствующих первобытной эпохе способов регуляции общественного поведения — все это и определило исторически обусловленную конкретную форму взаимосвязи религиозных и нравственных элементов в раннеклассовом обществе. Усложнение классовой структуры и усиление антагонистических противоречий между классами

вело к более четкому самовыявлению морали и религии, к более выраженной религиозной санкции морали, к слиянию идеи бога и нравственного императива. Причиной этого заключалась в том, что нормы общественного поведения уже перестали выражать интересы всего общества и, более того, стали противоречить интересам его большинства — интересам угнетенных. Для укрепления общественного авторитета этих норм им нужна была идеологическая поддержка.

Иудаизм, сложившийся в период разложения патриархальных родовых отношений и формирования рабовладельческого строя, представляет собой новый этап в развитии исторической взаимосвязи религиозного и морального сознания. В отличие от политеистических религий «моральный» закон в иудаизме является выражением воли единого бога Яхве — покровителя древних евреев. Отношения их со своим богом строятся на основе соглашения: за соблюдение своих заповедей Яхве обещает своему «избранному» народу покровительство, защиту и всяческие привилегии, а за нарушение — жестокие кары. Воля бога — высшая и единственная санкция человеческих действий. Незрелость нравственных отношений в древнееврейском обществе проявляется в том, что в соответствии с «ветхозаветной моралью» человек еще не подвергает постоянной внутренней самооценке свои мысли и побуждения. И. Кант в свое время заметил, что у древних евреев «внутреннее содержание морального образа мыслей никогда не принималось в соображение»¹.

¹ Кант И. Религия в пределах только разума. Спб., 1908, с. 312.

Требования, предъявляемые Яхве к человеку, не апеллируют к его совести, не требуют безусловного внутреннего расположения к ним, а определяют лишь его внешнее поведение и «благочестие» — соблюдение культовых предписаний и отношение человека к богу и своим соплеменникам. Яхве обращается ко всему народу. В Ветхом завете доминирует идея коллективной ответственности и коллективной вины перед богом. Сознание личной вины и ответственности не развито (эти идеи встречаются у библейских пророков Иеремии и Иезекииля).

К. Маркс писал: «...все религиозные и правовые системы, все теоретические воззрения, появляющиеся в истории, могут быть поняты только тогда, когда поняты материальные условия жизни каждой соответствующей эпохи и когда из этих материальных условий выводится все остальное»¹. Это относится, конечно, и к морали. И, таким образом, становление морали как отражение диалектики взаимоотношений личности и общества, как способа социальной регуляции поведения человека через специфические понятия «совесть», «добро», «зло», «долг» было обусловлено развитием материального производства, формированием классовых антагонистических отношений.

В классовом обществе мораль носит классовый характер. Исторический характер морали подтверждается тем, что не существует единых, неизменных, имеющих равное значение для всех времен и народов представлений о равенстве, справедливости, долге, добре и зле. В «Анти-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 491.

Дюринге» Ф. Энгельс замечал: «Представления о добре и зле так сильно менялись от народа к народу, от века к веку, что часто прямо противоречили одно другому»¹. Это не значит, что не существует твердых объективных критериев для оценки моральных представлений с точки зрения их значимости для действительного духовного и материального освобождения человека. Таким критерием является характер тех общественных отношений, утверждению которых данные нравственные воззрения способствуют.

Сложность и несхожесть различных нравственных ориентаций и идеалов в классовом антагонистическом обществе свидетельствуют о сложности и противоречивости тех отношений, в которых зарождаются и существуют нравственные воззрения. Ф. Энгельс писал, что «люди, сознательно или бессознательно, черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических отношений, на которых основано их классовое положение, т. е. из экономических отношений, в которых совершаются производство и обмен»².

Классовое положение раба и рабовладельца, рабочего и капиталиста, разумеется, разное. Там, где меньшинство живет за счет огромного большинства, не может быть единого представления о жизненном идеале и счастье. «Мы... — подчеркивал Ф. Энгельс, — отвергаем всякую попытку навязать нам какую бы то ни было моральную догматику в качестве вечного, окончательного, отныне неизменного нравственного закона, под тем предлогом, что и мир морали тоже имеет свои непреходящие принципы, стоя-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 94.

² Там же, с. 95.

щие выше истории и национальных различий. Напротив, мы утверждаем, что всякая теория морали являлась до сих пор в конечном счете продуктом данного экономического положения общества. А так как общество до сих пор двигалось в классовых противоположностях, то мораль всегда была классовой моралью: она или оправдывала господство и интересы господствующего класса, или же, как только угнетенный класс становился достаточно сильным, выражала его возмущение против этого господства и представляла интересы будущности угнетенных»¹. И именно мораль угнетенных классов, борющихся за справедливое социальное устройство, пополняла сокровищницу прогрессивных нравственных традиций, представлений о добром, возвышенном, прекрасном, ставших достоянием всего человечества.

Очевидно, однако, что мораль угнетенных и угнетателей находится в неравном положении. Экономическое и политическое господство класса приводит и к господству идей, которые выражают его интересы. Этим идеям оказывается всемерная поддержка, их санкционирует религия, их пропагандирует и внедряет государственный аппарат, система воспитания, наконец, весь уклад жизни. Иначе говоря, для поддержания официальной идеологии используются все средства насилия, принуждения и убеждения.

С разложением античного мира, кризисом рабовладельческого общества, обострением классовых противоречий, приведших к противопоставлению личного и общественного интересов,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 95—96.

формируется и самый интимный механизм внутреннего принуждения — моральное сознание, совесть, заставляющие человека без всякого видимого внешнего насилия следовать должному. И это должное выражало прежде всего интерес господствующего класса.

В результате моральное сознание оказывается в плену неразрешимых конфликтов, борьбы между должным и личными склонностями. История этики показывает, что этот конфликт нравственного сознания во всей истории классовых обществ «разрешался» через подчинение личного должному (общественному), формируя субъективную установку на самопожертвование, на отказ от своего «я». В таких условиях и господствующее представление о нравственном идеале не могло выйти за рамки большей или меньшей степени самоограничения человека, ориентируя его на приобретение таких качеств, которые прежде всего помогали ему психологически выстоять в не достойных его условиях жизни.

Возникновение представления о нравственном идеале было обусловлено исторически и связано с распадом узконациональных классовых государств древнего мира. «Понятие морального идеала возникает вместе с зарождением идеи «всечеловечества», прорывающей горизонт локально-племенного и родословного мышления, — пишет О. Г. Дробницкий. — Действительно, понятие идеальной личности впервые возникает в стоицизме, где параллельно с понятием совершенства «софоса» или «кинника» формируется идея «космополиса», гражданином которого и представляется подлинно нравственная личность, затем в мировых религиях

(Иисус Христос, Гаутама-Будда), где также лишаются абсолютности национальные барьеры. Это «вселенское» мышление может возникнуть лишь в условиях зарождения межнациональных государств и развитых социально-классовых конфликтов»¹.

В условиях эксплуататорского общества нравственный идеал, утверждаемый в границах господствующего мышления, не может выразить естественное стремление человека к самораскрытию, к реализации своих сущностных сил. Этот идеал предполагает в человеке те черты, которыми он реально не обладает и обладать не может, поэтому подобный идеал уводит человека от действительности в сферу неземного, мистического, замыкая его в жестких границах только внутреннего мира. Разрыв между «голосом совести» и личными склонностями был исторически обусловлен и стал необходимым этапом в развитии человека.

Вопрос об интересах личности в границах господствующего мировоззрения, по существу, и не осознавался очень долгое время. Более того, подлинные интересы человека всячески мифифицировались, интерпретировались исключительно в духе самопожертвования². Однако ре-

¹ Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности, с. 51.

² Лишь много позже человек стал воспринимать единство долга и личного интереса как реальную возможность, при которой принципиальное противоречие между «я должен» и «я хочу» вообще исчезнет. По этому поводу Н. Г. Чернышевский писал: «Безумием было бы требовать или ожидать, чтоб люди стали действовать против своей выгоды и против совести, когда их выгода и совесть согласны между собой» (*Чернышевский Н. Г. Поэзия мысли. Саратов, 1978, с. 121—122*).

альная проблема защиты человеческого достоинства пробивала себе дорогу в психологии и идеологии стихийных выступлений народных масс, в социальных утопиях, в весьма примитивных программах, выдвигавших требования социальной справедливости.

На обломках рабовладельческой цивилизации, в условиях перехода к более прогрессивному способу производства произошел качественный скачок в развитии нравственного сознания человека, и произошел он в религиозной форме. Христианство, давая людям утешение, которое спасало их от полного отчаяния, дало толчок и усиленным нравственным исканиям, поискам истинного смысла жизни, которые сложились в систему взглядов, нередко определяемых понятием «христианская мораль».

Христианская теология и практика выступили не только в роли социального регулятора общественных отношений, но и в роли стимулятора «нравственной раскачки», обнажения проблем внутренней жизни человека, коллизий нравственного сознания и идеалов. Давая этим проблемам превратное, мистическое истолкование, христианство в то же время действует как генератор-усилитель, резко очерчивающий контрасты, полярность, напряжение между полюсами — добром и злом и, главное, увеличивающий силу переживания человеком разрыва между идеалом и реальностью.

В то же время в христианстве в специфической форме отразилась мысль о значимости морального развития личности для ее духовной жизни, о нравственности как необходимой основе духовности вообще.

Единство моральной и религиозной идей име-

ло свои гносеологические предпосылки. В конечном счете они заключались в неспособности человека проникнуть в силу исторической ограниченности самого мышления в механизм нравственного сознания. Главное здесь — непонимание природы того реального внутреннего опыта, когда человек, следуя голосу совести (который аккумулировал, как в фокусе, представление о должном социальном поведении), поступал вопреки собственным желаниям, интересам и личной выгоде. Голос совести проявлялся как спонтанное, неуправляемое и неконтролируемое волеизъявление, которое представлялось человеку чем-то высшим и непостижимым. Именно здесь и лежали гносеологические и психологические истоки объяснения этого явления неземными, сверхъестественными причинами. Представление о том, что совесть — это «голос божий», долгое время удовлетворяло человека, служило достаточным объяснением. Именно на этом моменте построены все теологические и религиозно-философские концепции морали.

С другой стороны, К. Маркс и Ф. Энгельс, указывая на психологические истоки «теологической морали», отмечали, что она «покоится на сознании человеческой слабости»¹. Иначе и не могло быть. Человек, раздираемый противоречивыми душевными устремлениями, мечущийся между требованиями долга и личными «греховными» склонностями, не видя срединного, удовлетворительного решения этой дилеммы, не в силах был утвердиться на каком-то одном полюсе и обрести, таким образом, душевное равновесие. Человек заранее был обречен на пора-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 219,

жение в борьбе со злом, ибо, находясь в поле притяжения господствующего мышления, это зло он должен был усматривать прежде всего в себе самом. Человек оказывался бессильным в утверждении своего человеческого достоинства. Разумного и гуманного выбора не было: или быть «добродетельным» и отказаться от себя, или стать «порочным» эгоистом, выступая против воли бога и обрекая себя на вечные мучения. Все нравственные усилия человека неизбежно сопровождались сознанием своей вины, беспомощности, слабости.

К. Маркс и Ф. Энгельс приводят в «Святом семействе» слова Шарля Фурье о том, что *«мораль — это бессилие в действии»*. И далее замечают: «Всякий раз, как только она вступает в борьбу с каким-нибудь пороком, она терпит поражение»¹. Именно факт поражения добродетели и торжества порока заставлял искать санкции моральных норм вне реальных взаимоотношений между людьми, в сверхразумной, сверхъестественной сфере.

Как мы уже отмечали, в эксплуататорском обществе представления о должном являлись собирательным выражением классовых антагонизмов, интересов эксплуататоров. С другой стороны, мораль низов общества, отражавшая интересы народных масс и их стремление к равенству и справедливости, не получала практической реализации. Именно мораль прежде всего народных масс отбирала и передавала из поколения в поколение те общезначимые, подлинно гуманные нравственные начала, которые, во-первых, отражали тенденцию социального про-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 219,

грессивного развития общества и, во-вторых, умножали общечеловеческое в морали, те самые нравственные начала, которые К. Маркс называл «простыми законами нравственности». Для того чтобы эти нравственные ценности стали пользоваться повсеместным общественным признанием и стали духовной основой новой исторической человеческой общности, должны были созреть необходимые социальные предпосылки, сделавшие возможным коренной социальный переворот, развитие общества по пути строительства социализма и коммунизма.

Советский критик А. Лебедев справедливо замечает: «Нет и не может быть никакой механической зависимости нравственности от экономики и ее непосредственных «надстроек», соотношение между добром и исторической необходимостью, между желаемым и неизбежным — соотношение сложное, противоречивое, порой драматичное»¹. Нравственные идеи каждой эпохи соединены незримыми нитями с прошлым, аккумулируя в себе частицы нравственного опыта наших предков, и с будущим, куда они устремлены своими представлениями о нравственном мире человека, об идеальном обществе. Собственно о нравственности можно говорить, когда личность обладает свободой выбора между добром и злом. Там, где нет свободы выбора, свободы самоопределения, нет и личной ответственности. В свободе выбора заключено величие человека, но в ней же и причина его психологического дискомфорта, угнетающая, тягостная необходимость постоянно стремиться к недозволенному и неспособность,

¹ Лебедев А. Выбор. М., 1980, с. 48.

а очень часто и нежелание делать то, что «нужно».

Психологическая тягостность свободы нравственного выбора с большой философской и художественной силой выражена Ф. М. Достоевским в «Легенде о Великом инквизиторе» («Братья Карамазовы»). «Нет ничего обольстительнее для человека как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее... Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою, — говорит Великий инквизитор Иисусу Христу, — но неужели ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и твой образ и твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?»¹

Подобная психология в обобщенном виде представляет внутреннюю сопротивляемость человека долгу, когда он не отвечает личным интересам человека. Понятие долга в истории развития морального сознания выступает как понятие, ограничивающее свободу, как инструмент внутреннего принуждения личности следовать тому, против чего восстают его желания. И воля здесь часто не поддается управлению, она пасует перед соблазном уклонения от «добродетели», она не в силах помешать влечению к недозволенному, к «пороку». Долг — это «надо», а «надо» есть приказ, принуждение, насилие, что само по себе есть несвобода. Долг тогда перестает быть тягостной необходимостью, когда он идет навстречу интересам личности.

¹ Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10-ти т. М., 1958, т. 9, с. 320.

Вся история свидетельствует, что в условиях классового общества это было невозможно.

«Нельзя, как известно, жить в обществе и быть свободным от этого общества. И зачастую общественная необходимость нравственного поведения преломляется в сознании той или иной личности как чувство долга перед ближним своим, перед обществом в целом или даже перед самим собой. И тогда «совесть заставляет» человека быть моральным, даже вопреки его желанию, вопреки всему, что для него дорого и близко.

«Голос совести», «чувство долга» призывают в этом случае как своего рода санитарные средства в сфере личной нравственности. Но ведь только санитаров не зовут к человеку, здоровью которого ничто не угрожает.

Само по себе обращение к категории нравственного долга уже свидетельствует о внутренней вынужденности морального поступка, сигнализирует о наличии какого-то разрыва между желаемым и моральным. Фетишизация же совести с этой точки зрения с несомненностью оборачивается признанием все той же внутренней несамостоятельности, внутренней несвободы «нравственного «Я» человека.

Нравственность по чувству долга в этом смысле — то же, что и принудительная свобода. И если свобода нравственного чувства отнюдь еще не гарантирует нравственности этого чувства, то истинная нравственность чувства с необходимостью подразумевает его внутреннюю свободу»¹.

Мораль возникает как социальная потреб-

¹ Лебедев А. Выбор, с. 91.

ность в упорядочении внутреннего конфликта, как социальный механизм, призванный если не снять коллизии между сознанием долга и внутренними личными склонностями, то по крайней мере дать им какое-то объяснение. Главное, однако, не в этом. Главное в том, что мораль призвана не только сделать психологически приемлемым восприятие определенного соотношения личного и общественного, но и, утверждая это соотношение в сознании только ей свойственными способами с помощью понятий «долг», «совесть», «добро» и «зло», закрепить общественную необходимость на личностном уровне, заставить принять ее неизбежность и убедить в ее правомерности.

Домарксистская этика в большинстве случаев оказалась не в состоянии выйти за границы теологического мышления и в целом вообще не смогла встать на позиции научного понимания морали. Так или иначе, она усматривала истоки нравственного закона в боге, в трансцендентном, подчиняя мораль религии. Однако господство этой традиции не было безраздельным.

В Новое время стремление разделить мораль и религию и утвердить основания нравственности вне религиозной традиции ярко проявились у французского философа XVII века П. Бейля. Этот мыслитель последовательно отстаивал рациональные основания нравственной жизни, утверждал, что атеизм в нравственном выражении более предпочтителен и привлекателен, чем религия. В этом же направлении много сделали французские материалисты XVIII века. Ж. Ламетри, например, писал, что «добродетель может иметь у атеиста самые глубокие корни, которые часто у набожного сердца держатся,

если можно так выразиться, на одной ниточке»¹.

Вслед за П. Бейлем и английским деистом XVIII века Ф. Хатчесоном И. Кант отстаивает мысль о том, что мораль и религия — разные вещи. Кант утверждает идею автономии морали, ее независимости от религии. Религия у Канта не причина морали, а ее следствие, и поэтому он считал необходимым сначала заниматься нравственным воспитанием ребенка и лишь потом прививать ему понятие о боге. Будучи философом-идеалистом, Кант не отрицает религию и по-своему ее апологизирует, хотя и полагает, что «религия основывается на морали, а не мораль на религии»². Однако вопрос о том, откуда появилась мораль, для Канта остается неразрешимым. Указав на противоречие нравственного сознания между долгом и склонностью, Кант не в силах дать рациональное толкование самому феномену нравственности. Должное Кант рассматривает вне каких-либо социальных и исторических категорий. Вопрос об общественной природе морали, таким образом, вообще не ставится. Отметив, что специфика нравственности заключается в следовании долгу безотносительно к соображениям пользы и целесообразности, Кант не смог дать объяснение этому явлению. Он признает лишь непостижимость этого феномена и абсолютизирует его. Религия же у Канта порождена потребностью обоснования самой морали. Он считает, что мораль неизбежно ведет к религии, к богу³.

¹ Французские просветители XVIII века о религии, с. 277.

² Кант И. Религия в пределах только разума, с. 3.

³ См. там же, с. 8.

В ряду критиков христианства, отвергающих и общественную мораль в целом, можно назвать Ф. Ницше, «философия жизни» которого была критической реакцией на обострившиеся классовые, духовно-нравственные противоречия в период вступления капитализма в империалистическую стадию своего развития. Во взглядах Ницше отразилось крайне пессимистическое восприятие действительности, ощущение бессмысленности жизни, потерянности человека.

Ницше отвергает всякую мораль, и прежде всего «мораль христианскую», как порождение и апологию слабости. «Человечество удобнее всего водить за нос с помощью морали!»¹ — пишет он. Мораль ограничивает человека, лишает его подлинной свободы самоутверждения. А нравственный идеал христианства Ницше считает пределом фактической испорченности человека.

Ницше отмечает психологическую тягостность несвободного, принудительного следования долгу: «Что разрушает быстрее, чем работа, мышление, чувствование без внутренней необходимости, без глубокого личного выбора, без удовольствия? В качестве автомата «долга»? Это прямо-таки рецепт для развития декаданса, даже идиотизма...»² Философия Ницше — пример альтернативного «решения» проблемы выбора между альтруизмом и эгоизмом. Основное противоречие нравственного сознания между долгом и личной склонностью Ницше «снимает» путем утверждения безраздельного права «я хочу». Он отвергает понятия «должного», «доб-

¹ Ницше Ф. Антихрист. Спб., 1907, с. 98.

² Там же, с. 21.

ра», имеющих какое-либо внешнее обоснование. «Я не хочу его как закон, бога, не хочу его как человеческое установление и человеческую необходимость: да не будет оно мне путеводителем на небо и в рай»¹, — пишет Ницше. Он видит задачу: преодолев самообман моральных понятий, встать «по ту сторону добра и зла». Самого себя Ницше называет «первым имморалистом».

Освобождение от уз морали у Ницше является необходимым условием свободного, спонтанного выражения «воли к власти», не обусловленной никакими внешними обстоятельствами. Выдвижение концепции «сверхчеловека», в самом себе содержащего все мотивы своего поведения, как символа силы и превосходства, аристократизма, у Ницше выступает в качестве антитезы реальным ощущениям потерянности и бессилия. Излишне подробно говорить, что ницшеанская трактовка морали, сама его «философия жизни» глубоко антигуманны. Воззрения Ницше, как было уже отмечено, представляя собой пример безоглядной апологии индивидуализма, культа силы, даже отказа от самих понятий «добро» и «зло», теоретически не выходили, однако, за рамки морали. Ницше в конечном счете, безоговорочно встав на защиту эгоизма, отвергая его действительно тягостную альтернативу — самопожертвование, тем не менее оставался в рамках моральной проблематики.

И все же идея «сверхчеловека» послужила оправданием ничем не сдерживаемого индивидуализма, насилия, рафинированного аристо-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Спб., 1913, с. 53.

кратизма и грубой, жестокой силы. Не случайно взгляды Ницше были взяты на вооружение идеологами фашизма, утверждавшими исключительное право «сверхлюдей» любыми средствами, попирая человечность, добиваться своих имперских, великодержавных целей. Объявив совесть химерой, фашизм стремился снять с исполнителей его воли бремя ответственности за любые злодеяния.

Гармония личного и общественного оказалась невозможной во всей предшествующей истории. Такая гармония предполагает, что, следуя своему долгу, человек в то же время более или менее полно может удовлетворять и свой личный интерес. Но в условиях классовых антагонизмов такого просто не могло быть. Сама жизнь диктовала крайние решения. Середины не было. На деле человек вынужден был колебаться, метаться между двумя этими крайностями, не находя внутреннего успокоения и удовлетворения и испытывая угрызения совести. Оправдать этот внутренний опыт в пользу утверждения позиции самопожертвования, снять с помощью психотерапии напряженность нравственного сознания, санкционировать такое социальное поведение индивида, которое согласовывалось бы с общественной необходимостью, и призвана была концепция «теологической морали».

Освободить мораль от религиозных пут смогло лишь мировоззрение пролетариата, который не нуждается ни в каких социальных иллюзиях относительно своего положения и своей исторической миссии. Его интересы совпадают с объективным ходом общественного прогресса. И если социально-психологические предпосыл-

ки христианского идеала жизни неизбежно остаются в прошлом вместе с уходящим с исторической арены типом социальных отношений, их породивших, то коммунистический нравственный идеал, опирающийся на атеистическое миропонимание, устремлен в завтрашний день. Этот идеал стимулирует, организует гигантскую работу миллионов граждан социалистического общества и, говоря словами Ф. Энгельса, «в настоящем представляет интересы будущего».

«МОРАЛЬ РЕЛИГИОЗНАЯ»

С понятием «религиозная мораль» нам приходится встречаться весьма часто. К этому понятию давно привыкли, его широко используют ученые, публицисты, писатели и пропагандисты.

Чаще всего под «религиозной моралью» понимают систему нравственных понятий, норм, ценностей, которые обоснованы религиозными идеями и представлениями.

И религия, и мораль могут быть рассмотрены как системы ценностные. «Ценностные ориентации существуют, если даже они не осознаются как таковые,— замечает Л. М. Архангельский,— а если и осознаются, то не всегда оформляются в обыденном сознании адекватно и в соответствующих категориях»¹.

Это относится в полной мере и к так называемой религиозной морали. Что же представляет собой «религиозная мораль» при ближайшем рассмотрении?

¹ Архангельский Л. М. Моральные ценности и современность.— Вопросы философии, 1983, № 11, с. 88.

Мораль и религия, как уже говорилось, — это социальные явления, каждое из которых имеет качественное своеобразие. Когда речь заходит о «религиозной морали», необходимо соотнести это понятие и с религией, и с нравственностью как формами общественного сознания, со свойственным каждой из них специфическим способом регуляции социального поведения человека. Вообще более пристальный взгляд на это понятие оправдан хотя бы потому, что смешение в нем религиозного и нравственного порождает порой немалые трудности в оценке действительного влияния религии на моральное сознание личности.

Наиболее расширительное толкование «религиозной морали» сводится к тому, что под ней понимают вообще нравственное сознание верующего. Но ведь позитивно оцениваемые качества верующего далеко не всегда определяются его религиозными представлениями. За его поступками, намерениями, мыслями далеко не всегда стоят именно религиозные мотивы. Иначе говоря, в обыденной, повседневной жизни верующий весьма часто поступает, как неверующий. Влияние религии на сознание верующего никогда не могло быть монопольным, единственным (за исключением, может быть, случаев крайнего фанатизма). На деле оно было подвержено влиянию множества факторов нерелигиозного характера.

Если под «религиозной моралью» понимают свод нравственных норм, санкционируемых религиозными догматами, то логично будет задать вопрос: а почему из религиозных догматов следуют нравственные, а не религиозные понятия и нормы? В чем же именно нравственное со-

держание так называемых «религиозно-нравственных» представлений?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, необходимо, очевидно, уяснить специфику и религиозной, и нравственной норм, а также определить особые способы их освоения.

Общеизвестно марксистское положение о том, что религия сама по себе не порождает нравственность. Здесь следует только обратить внимание на то, что «освоение» и поглощение морального сознания религией губительно для него, так как религия не просто его «извращает», но, вытесняя религиозной мотивацией мотивацию нравственную, подрывает самые основы нравственного сознания личности.

К. Маркс писал: «Специфически христианский законодатель *не может признать мораль независимой сферой*, которая священна сама по себе, так как внутреннюю всеобщую сущность морали он объявляет принадлежностью религии. Независимая мораль оскорбляет всеобщие принципы религии, а особые понятия религии противоречат морали»¹. Эта мысль К. Маркса имеет важнейшее методологическое значение. Мораль и религия — суть формы общественного сознания, каждая из которых имеет свой объект отражения и присущим ей способом регулирует общественные отношения.

Если религия отражает такую сторону взаимоотношений личности и общества, в которой выражается безусловное господство над человеком враждебных ему природных и социальных сил, то нравственность присущими ей способами отражает те же взаимоотношения в субъ-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 13.

ективно более сложной форме, в целом допуская и, более того, предполагая возможность личности на основе свободного выбора противостоять враждебной стихии. И если религия, будучи порождением социального бессилия, однозначно вступает в противоречие с социальным прогрессом, то нравственность, постепенно накапливая в свойственных ей понятиях и нормах прогрессивные тенденции исторического развития, избавляясь от классово ограниченных регрессивных элементов, все более становится тем фактором социального развития, выражения социальных передовых идеалов, значение которого непрерывно возрастает.

Становление как нравственного, так и религиозного сознания происходило в процессе социального развития и складывания на основе усложняющейся практической деятельности человека единых гносеологических предпосылок, способности сознания к различению должного и сущего, а следовательно, способности критического осмысления действительности, противопоставления мечты и реальности. Возникновение такой способности по времени совпадает с моментами разложения первобытных отношений и перехода к классовой рабовладельческой формации.

Для морали эти качественно новые особенности человеческого сознания стали решающей предпосылкой различения добра и зла, формирования совести как сугубо интимного инструмента самооценки поведения, мыслей, намерений самого человека, появления представлений об идеале. В религии же эта способность сознания отразилась в возникновении представления о личной «греховности» человека и т. д.

Причем религия развивается как универсальный, обобщенный взгляд на мироздание и общество, вытекающий из определенного социально-психологического русла. Не случайно К. Маркс называл религию «общей теорией этого мира», «его энтузиазмом» и «моральной санкцией»¹.

С возникновением классовых противоречий и по мере их обострения человек все болезненнее начинает сознавать глубокую неудовлетворенность жизнью. В условиях, когда миллионы угнетенных бессильны уничтожить действительный корень зла, эти настроения людей трансформировались в представления и надежды, выражавшиеся в религиозном утешении, что в полной мере отразилось в христианских представлениях о «царстве божьем», «царстве небесном», об Иисусе Христе как идеале и о спасении как пути достижения гармонии духа. Идея бога, таким образом, выступает лишь как инструмент в конструировании человеком определенной концепции жизнепонимания, средство в решении проблемы: «как жить».

Именно в этом отношении наблюдается сходство между моралью и религией как сферами духовной жизни, в которых предпринимается попытка осмыслить кардинальные проблемы человеческого существования — достижение счастья, жизненного идеала, определение природы зла и путей борьбы с ним. Религия и сама по себе является порождением зла в самом широком социальном смысле, и выступает как форма иллюзорного решения этой глобальной и болезненной для человечества проблемы.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 414.

В широком социальном плане зло определяется как «совокупность явлений, противоречащих интересам и жизненным потребностям человека (общества, класса), препятствующих общественному прогрессу»¹. Зло моральное — понятие, конечно, более узкое, это противоположность добру, отклонение от должного, являющееся следствием проявления свободной воли человека и которое поэтому может быть вменено ему в вину. Религиозное решение проблемы зла вытекает из фантастической, превратной формы отражения действительности, в результате чего мистифицируется вопрос о причине появления и смысле зла в мире. Источник зла религиозное сознание усматривает в уклонении человеческой воли от требований данного богом закона. Признание за человеком свободы и в выборе заповеданного богом «добра», и в уклонении от «зла» делает его, по мысли теологов, лично ответственным за этот выбор и, казалось бы, вводит нас в сферу, близкую к нравственным явлениям. Эта посылка, однако, оказывается несостоятельной, ибо положение о свободе воли вступает в противоречие с религиозным учением о божественном предопределении.

Так же, как и в морали, в религии выдвигается идеал человеческой жизни, огромное внимание уделяется самосовершенствованию, воспитанию определенных черт, качеств в человеке, которые необходимы для успешного следования по пути «добродетели» и борьбы с «пороком». Религиозная наука жизни широко оперирует понятийным аппаратом морали

¹ Словарь по этике. М., 1970, с. 86.

(«добро», «зло», «совесть» и т. д.). Эти общие у религии и морали моменты в значительной мере позволяют понять логику авторов, которые используют понятие «религиозная мораль». Так, В. Н. Шердаков, например, замечает: «Религия в полном смысле слова органически включает в себя учение о том, как следует жить, что считать добром и что злом; мораль составляет существенную сторону любой религии»¹.

На наш взгляд, однако, эта близость морали и религии по ряду внешних признаков не дает еще полного основания говорить о целесообразности использования в научной и пропагандистской литературе понятия «религиозная мораль» как внутренне логичного и теоретически адекватно отражающего в себе известное явление.

Правомерность использования понятия «религиозная мораль» подтвердится, очевидно, в том случае, если в феномене, определяемом этим понятием, будет с бесспорностью обнаружена собственно моральная сторона. «Собственно моральная сторона в многообразной деятельности человека, — замечает О. Г. Дробницкий, — может быть вычленена лишь посредством специфически нравственных способов ее регуляции...»² Нравственная же регуляция отнюдь не тождественна религиозной, и способ освоения сознанием нравственной нормы принципиально отличается от способа освоения нормы религиозной.

Реализация нравственной нормы в принципе основана на свободном выборе между добром и

¹ Шердаков В. Н. Социально-психологический анализ христианской морали. Л., 1974, с. 76.

² Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности, с. 27.

злом. Специфика следования человека нравственному требованию заключается в отсутствии при этом какого-либо внешнего принуждения. Для нравственного сознания добро — ценность сама по себе, добро делается только ради него самого. Наиболее четко и последовательно такое понимание автономии морали впервые показал И. Кант. А современник Канта Г. Лессинг в трактате «Воспитание человеческого рода» видел уже то безрелигиозное время, когда человек будет творить добро только ради него самого, а не ради вознаграждения. Сразу следует напомнить, что понятие добра имеет прежде всего конкретную классовую историческую основу и что в нем аккумулируются не какие-то абстрактные вечные ценности, но интересы отдельного человека, класса, общества в контексте их социально-экономического положения.

Именно марксистская этика, в отличие от разных форм этического абсолютизма и этического релятивизма, впервые в истории раскрывает социальную, то есть объективную природу таких понятий морального сознания, как «добро», «долг», «совесть». В специфической для нравственного сознания форме в них отражаются исторические потребности социальной практики (объективная логика исторического движения), интересы отдельных социальных групп, классов, общества в целом. Можно сказать, что данные понятия, выраженные на языке морали, являются субъективным отражением общественной необходимости.

Однако неспособность идеалистической мысли раскрыть социальную природу нравственного сознания по многим причинам не была слу-

чайной и в свою очередь стала предпосылкой поисков его истоков в трансцендентной сфере. Дело в том, что связь идей «добра», «совести» и т. п. с интересами тех или иных классов и тем более отдельной личности далеко не всегда просматривалась, была сложной и опосредованной. Тем более что господствующие в обществе классовых антагонизмов представления о добре и зле были, как правило, глубоко противоположны основным жизненным побуждениям, склонностям, интересам низов общества, то есть несли на себе печать классовой ограниченности.

Следование долгу и добру субъективно осознавалось как следование голосу совести, то есть тому, что находится в самом человеке, в его сердце. Но истоки этого голоса совести были для него совершенно непостижимы. Религиозное (и вообще идеалистическое) сознание приходило, таким образом, к мистификации заимствованных у морали понятий, к представлению о сверхъестественной природе нравственного закона, проникнуть в которую человек, якобы, не в силах.

Религиозная интерпретация морали была исторически необходимым моментом. Но если для религии в силу специфики отражения ею действительности мистифицированная форма толкования морали остается непреодолимой, то сама мораль со временем неизбежно освобождается от религиозного истолкования ее собственной природы. Непостижимость нравственности для индивидуального сознания была «преодолена» с помощью идеи бога и ограничена ею. То, что в морали было санкционировано идеей бога, становилось уже сферой притяжения не

нравственности, но исключительно религии. Нравственная идея оставалась таковой лишь по форме, а по содержанию становилась религиозной, так как осваивалась сугубо религиозными средствами. Религия, таким образом, извратила на уровне общественного и индивидуального сознания представление о природе морали, но оказалась не в силах заглушить ее подлинные жизненные истоки. Признавая как факт весьма глубокое и сильное влияние религии на моральное сознание в течение длительного исторического периода, следует отметить, что мораль тем не менее не потеряла свою автономию и развивалась по собственным объективным и независимым от религии законам.

Объявление совести «голосом божьим» — вершина духовного самоотчуждения человека, ибо от человека отторглась и отдавалась богу самая суть его духовно-нравственного «Я». Поэтому не будет натяжкой сказать, что религия разрушает мораль в самой ее основе, разрушает сердцевину морали.

Как мы уже отмечали, механизм нравственной регуляции основан на свободном выборе между добром и злом. Именно в этом специфика следования нравственной норме, проявляющаяся как спонтанное волеизлияние, как *невозможность поступить иначе*. На это можно было бы заметить, что в таком случае морали, никак не связанной с соображениями внешней целесообразности, с внешним принуждением, в истории просто не было, ибо существовало и существует давление на человека общественно-го мнения, авторитета, учитываются соображения общественной пользы и т. п. Действительно, мораль, как всякое общественное явление, заро-

дилась и развивалась в сложной диалектической взаимосвязи внутреннего и внешнего, самоценной для личности императивности и внешней детерминации. И тем не менее следует особо подчеркнуть, что специфика механизма индивидуального нравственного сознания проявляется в тяготении к автономии от внешнего принуждения. В этом особенность присущей только морали нравственной регуляции, что в свою очередь отнюдь не ставит под сомнение наличие у моральных идей, представлений и нормативов объективных социально-экономических оснований. Сравнивая специфику нравственной и религиозной мотивации, *мы берем ту и другую как бы в чистом виде*. На деле в прошлой истории и в наши дни содержание нравственной регуляции предстает перед исследователем как весьма сложное явление, в котором обнаруживаются не только сугубо моральные мотивы. Иначе говоря, мы берем для сравнения именно специфические, принципиальные черты нравственной регуляции, которые нередко закрыты сложными взаимосвязями морали с базисом и надстроечными системами. И это вполне естественно, так как мораль находится в процессе развития и время ее торжества, как фактора духовной жизни, как одной из важнейших духовных потребностей, еще впереди.

Религиозные же заповеди явно и очевидно предполагают у верующего соображения только внешней целесообразности, которые выступают как мотивы религиозного поведения. Понятно, что такого рода мотивация противоречит самому духу нравственности. Так, отношение к добру в религии представляется весьма противоречивым. С одной стороны, добро объявляет-

ся высшей ценностью, и добро совершается ради него самого. И в этом невольный шаг навстречу морали, невольное ее полупризнание, которое, однако, не может быть признано религией целиком, так как тогда самой религии не осталось бы места. Новозаветные тексты это очень хорошо иллюстрируют. «Смотрите, не творите милостыни вашей перед людьми с тем, чтобы они видели вас...», но далее здесь же: «иначе не будет вам награды от отца вашего небесного» (Мф., 6:1). Или еще: «Чтобы милостыня твоя была втайне; и отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явпо» (Мф., 6:4).

В морали же в специфическом характере мотивации следования нравственной норме (безотносительно к соображениям внешней целесообразности) и заключается своеобразие собственно морального момента. В связи с этим уместно вспомнить слова К. Маркса о том, что «мораль зиждется на автономии человеческого духа, религия же — на его гетерономии»¹. Таким образом, обусловленность так называемой «религиозно-нравственной» нормы идеей бога, сверхъестественная санкция «религиозной морали» лишает ее собственно нравственного содержания. Ведь следование религиозной норме основано не столько на свободном самоопределении в выборе заповеданного богом добра, сколько, во-первых, на стремлении путем выполнения божественных заповедей достичь вполне практического желанного результата — спастись, обрести загробное блаженство; и, во-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 13. (Гетерономия — определяемость явления чуждыми ему внешними законами.)

вторых, на страхе перед карой божьей в случае неисполнения заповеди.

Поэтому следует согласиться с мнением В. В. Ключкова, что «нормы, которые обычно рассматриваются в нашей атеистической литературе как «религиозно-нравственные», на самом деле являются нормами специфически религиозными». И далее: «Специфика религиозных запретов, аналогичных запретам иных социальных норм, в том и состоит, что они религиозно осуждают и запрещают те поступки, которые моральные нормы осуждают нравственно, а правовые нормы — юридически.

Другими словами, речь идет о том, что одни и те же общественные отношения могут регулироваться различными видами социальных норм, каждая из которых воздействует на них своими, только ей присущими способами. Внешне же эти разные нормы выступают как единая норма, исполнение которой обеспечивается и религиозными, и моральными, и правовыми средствами. Вот эта «видимость» и способствует отнесению религиозного правила поведения к разряду нравственных, юридических или «религиозно-нравственных» норм¹. Таким образом, здесь справедливо отмечена общая социальная основа — те общественные отношения, которые регулируются различными нормативными системами господствующей идеологии — моралью, правом, религией.

Из того факта, что религиозные требования, нормы воспринимаются сознанием верующего как «религиозно-нравственные» либо как

¹ Ключков В. В. Религия, государство, право. М., 1978, с. 65—66.

«нравственные», что сама совесть понимается как «голос божий», то есть из факта религиозной интерпретации явлений индивидуального сознания и смешения в нем религиозного и нравственного отнюдь не следует, что они смешиваются в действительности до образования между ними тождественности и сливаются до невозможности провести между ними качественные различия. Эти различия существуют, как мы видели, несмотря на тесное взаимодействие различных нормативных систем. О. Г. Дробницкий замечает, что «сложное переплетение многообразных социальных регуляторов выражается эмпирически в том факте, что в непосредственно наблюдаемой ситуации действия людей направляются и контролируются, мотивируются и оцениваются посредством самых различных санкций и критериев, предписаний и соответствующих побуждений»¹.

Санкции и критерии религиозной и нравственной норм отличаются, равно как и побуждения к их осуществлению. Специфика социальных норм проявляется в том способе, каким достигается их исполнение отдельным индивидом, то есть тем, как эта норма человеком осваивается и становится для него руководством к действию, иными словами, как на деле она становится инструментом регулирования социального поведения личности.

Обоснование правомерности употребления понятия «религиозная мораль» не может строиться лишь на констатации ряда черт внешнего сходства между моралью и религией. «Сопоставление так называемых «религиозно-нравст-

¹ Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности, с. 26.

венных» представлений и норм с собственно моральными и религиозными свидетельствует о том, что с научной точки зрения термин «религиозная мораль» так же условен, как, скажем, «политическая нравственность»¹.

Конечно, на уровне индивидуального сознания религиозная и нравственная мотивации у верующего находятся в сложном взаимодействии и их эмпирическое различие бывает просто невозможно. Тем более что обыденное сознание нередко просто отождествляет религиозное и нравственное. В религии же нравственность просто выводится из «божественного закона». То, что обыденным сознанием определяется как «религиозно-нравственное», с научной точки зрения может быть классифицировано либо как «религиозное», либо как «нравственное». И объективным критерием для такой классификации, для определения характера социальной нормы является именно способ мотивации, присущий морали и религии как социальным регуляторам. Очевидно, что может быть и тесное слияние религиозной и нравственной мотивации в индивидуальном сознании — и, скажем, страх перед богом, и спонтанное следование голосу совести. Однако из факта невозможности эмпирического различения в ряде случаев разных типов мотивации отнюдь не следует, что для такого различения не существует объективных критериев.

В качественном отличии нравственной мотивации от религиозной кроется причина их взаимной неуживчивости, противостояния, стремления вытеснить друг друга. В апелляции хрис-

¹ Ключков В. В. Религия, государство, право, с. 64.

тианства к сердцу человека, к «голосу совести» уже крылся опасный для религиозного сознания фактор укрепления и развития собственно нравственной мотивации. В наше время это особенно ярко проявляется в автономизации нравственного начала в сознании верующего, что безусловно является выразительным свидетельством кризиса религии. На этот момент справедливо обращает внимание В. Н. Шердаков: «Если раньше постановка вопроса была такова: «Бог предписал, а мы должны выполнять», то теперь делается упор на непосредственную санкцию морали внутренним голосом совести... Размягчение некогда жесткой связи «бог — заповеди», сосредоточение внимания на вопросах морали в системе религиозного учения свидетельствуют о том, что внутренний кризис религии достиг той точки, при которой ломается самая прочная связь важнейших ее частей — идеи сверхъестественного и морального учения. Очевидно, тенденция к секуляризации нравственности — верный признак смертельной болезни религии. Речь идет о самом существовании религии»¹. Этот вывод правомерен при той исходной посылке, что мирного сосуществования между религией и моралью в сознании личности быть не может и усиление одного из этих начал неизбежно ведет к ослаблению другого.

Здесь следует еще раз отметить, что мораль под эгидой религии не следует понимать как мораль в собственном смысле этого понятия. Основанная, по словам К. Маркса, на «автономии человеческого духа», мораль может быть таковой, только будучи совершенно свободной

¹ Шердаков В. Н. Социально-психологический анализ христианской морали, с. 78—79.

от всяких посягательств на ее свободу со стороны религии.

Понятие «религиозная мораль» нельзя признать удачным, ибо в нем смешивается то, что как раз должно различаться, если только научная критика хочет в полной мере последовательно и до конца показать абсолютную несостоятельность претензий религии на поглощение нравственности. Не случайно Г. В. Плеханов брал понятие «религиозная мораль» в кавычки, а А. Бебель утверждал, что «мораль не имеет ровно никакого отношения ни к христианству, ни к религии вообще»¹. Учитывая широкое употребление в настоящее время понятия «религиозная мораль» в научной литературе и в пропаганде, следует в то же время отмечать его условность и теоретическую неточность.

¹ Бебель А. Христианство и социализм. М., 1959, с. 22.



**С ЯЗЫКА
РЕЛИГИИ
НА ЯЗЫК
НАУКИ**

О НЕКОТОРЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПОНЯТИЯХ И ИХ ЗЕМНЫХ ИСТОКАХ

Христианские понятия и идеи, даже, казалось бы, самые фантастические и неправдоподобные, лишенные какой-либо реальной основы, при более пристальном научном анализе обнаруживают связь с реальными условиями человеческой жизни. Под бесчисленными перинами религиозной фантазии, как в сказке о принцессе на горошине, действительно скрывается крупица истины, обнаружить которую оказывается не всегда просто.

«Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками»¹, — писал К. Маркс. Этот вывод вполне закономерен и для марксистского религиоведения. Обнаружить зерно земной истины в религиозных фантазиях, — значит, раскрыть механизм религиозной мистификации действительности. Эта задача актуальна прежде всего в отношении наиболее значимых религиозных догматов и идей.

Как уже отмечалось, религия использует язык иных надстроечных систем, и прежде всего морали. Можно начать с понятий «добро» и «зло»,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 25.

которыми христианство так широко пользуется и которые получили в нем весьма специфическое осмысление. В религии эти моральные понятия, определяющие сугубо духовное, ценностное отношение человека к миру, были мистифицированы тем, что они оказались персонифицированными в образах благого бога и злого падшего ангела — сатаны, дьявола.

Выше было отмечено, что для первобытного человека добро и зло существуют как внешние силы, часто персонифицированные в образах добрых и злых духов, богов, от которых зависит благополучие человека, его жизнь и смерть. Нарушение отношений с богами понимается как нарушение чисто внешних, формальных правил поведения, культовых предписаний. С развитием самосознания, с появлением предпосылок для различения мечты и реальности, должного и сущего осознается и свобода самоопределения человека в выборе между добром и злом, что связано с появлением сознания вины и личной ответственности. Источником добра и зла видится не только внешний мир, но и свободная воля самого человека. Но человек еще не чувствует себя достаточно сильным, чтобы сделать должный выбор. Более того, он лишь убеждается в своей беспомощности следовать по пути добра. Субъективные предпосылки этого положения, как мы видели, лежат в антагонизме личных и общественных интересов, в том, что господствующая в обществе социальная норма, получившая санкцию небес, противоречит личным склонностям и стремлениям человека. Добро и зло, разведенные по своим крайним полюсам, помещаются, таким образом, уже в сердце человека.

Религиозное отражение эволюции самосознания человека противоречиво. С одной стороны, в христианстве отразилось убеждение в том, что человек всего лишь игрушка в руках могучих сил, и этот момент нашел отражение в религиозной идее предопределения (ярче всего выраженной в протестантизме). С другой — признание свободной воли и личной ответственности человека. Эти полюсы в представлении о месте человека в мире отразили его собственное противоречивое восприятие меры собственной свободы и зависимости от внешних сил. Добро и зло именно потому были олицетворены человеком в образах благого и милосердного бога и дьявола-искусителя, что это давало возможность ему объяснить свой внутренний опыт, состояние мучительной внутренней борьбы между стремлением делать добро и невозможностью это осуществить. Персонализация добра и зла лежит в психологии раздвоенной личности. Тяга к злу, неспособность ему противостоять и сделать выбор в пользу добра психологически питали фантастический образ сатаны — слабую попытку человека оправдать себя.

Далеко не случайно появляется в христианстве и занимает весьма существенное место в богословии понятие «царство божье» — «Царство Божие внутри вас есть» (Лк., 17: 21). Царство не от мира сего, царство душевного покоя и гармонии, тот особый внутренний мир, который должен утешить, ободрить, который должен обнадежить и восполнить отсутствие подлинной жизни человека в мире земных скорбей и отчаяния. Царство божье — бегство в себя, сознательная самоизоляция от внешнего мира, внутренняя защита от его зла, враждеб-

ности, гавань покоя и способ отрицания конечного, злого и неистинного. Представление о созидаании внутреннего царства божьего вполне закономерно было встречено с пониманием миллионами отчаявшихся и бесправных. Истоки, таким образом, и этого существенного понятия следует видеть в психологии людей, порожденной определенными социальными условиями жизни.

Критика христианского гуманизма предполагает раскрытие теоретической и практической несостоятельности разрешения в рамках религии проблем мирового зла. Известный советский этнограф и религиовед С. А. Токарев не без оснований замечает, что в первую очередь религия заявляет претензию на решение вопроса, «откуда зло в мире и как с ним надо бороться». В этом смысле марксистское отношение к религиозному решению проблем зла достоверно может быть, в частности, выражено в формуле «религия как объяснение и оправдание зла и страданий»¹.

Понятие греховности является специфически религиозным. Оно определяет христианское понимание природы зла в мире, влияет на самооценку человека, на понимание им смысла индивидуального существования, своих конечных целей, а также содержания исторического процесса в целом. Идеи греховности и грехопадения человека являются чрезвычайно емкими и значимыми в смысле отражения в них в превратной форме глубоких и принципиальных характеристик отчужденного самосознания,

¹ Токарев С. А. О религии как социальном явлении (Мысли этнографа).— Советская этнография, 1979, № 3, с. 92, 95.

проблемы соотношения свободы и зависимости человека. Решение проблемы греховности влияет на всю систему ценностей и идеалов в их христианской интерпретации, служит ключом для религиозного сознания в освоении идеи зла, определяя отношение к нему человека.

В ряду идей и представлений, возникающих в процессе неадекватного отражения мира в сознании человека, учение о грехопадении, об утрате первоначальной праведности и невинности, следствием которой была «порча» человеческой природы, занимает одно из центральных мест. Эта проблема отразилась не только в истории религиозной мысли. К ее интерпретации обращались многие философы-идеалисты: И. Кант, Г. Гегель, Ф. Ницше, З. Фрейд, М. Хайдеггер, К. Ясперс и многие другие.

Сознание греховности — живой центр религиозной психологии, отражающий сущность религиозного самоотчуждения, необходимая психологическая предпосылка религиозного рвения, стремления стать праведным, святым, стремления очиститься. Это та психологическая и идейная опора, на которой строится все здание христианского учения о спасении, вся христианская концепция человека. По логике христианского богослова, сознание греховности — это те врата, через которые человек входит в мир христианских ценностей и идеалов. Пий XII говорил, что главным грехом современного мира является утрата человеком самого чувства греховности. «Не утрачивайте сознание греха, то есть знание того, что есть добро, а что зло»¹, — призывал папа римский Павел VI. Любые рас-

¹ L'Osservatore Romano, 2.X. 1969.

суждения христианских теологов о человеке и обществе неизменно связаны с этой идеей.

Разрыв мечты и действительности, нравственных требований и реального состояния нравов порождал глубокую неудовлетворенность жизнью. Сознание того, что жизнь идет не так, как того требует долг, приводит человека к убеждению в ее неподлинности, к сознанию собственной неправоты, неполноценности и невозможности жить так, как велит совесть. Христианская идея греховности появляется как неадекватное идейное выражение определенного психологического состояния. Л. Фейербах точно замечает: «Грех кажется мне грехом только в том случае, если я чувствую в нем *противоречие между моей личностью и моей сущностью*»¹.

Идея греховности была принята как нечто достоверное только потому, что она получала психологическое подтверждение в индивидуальном опыте, объясняла коллизии внутреннего мира.

Ф. Энгельс в статье «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» писал: «Христианство затронуло струну, которая должна была найти отклик в бесчисленных сердцах. На все жалобы по поводу тяжелых времен и по поводу всеобщей материальной и моральной нищеты христианское сознание греховности отвечало: да, это так, и иначе быть не может; в испорченности мира виноват ты, виноваты все вы, твоя и ваша внутренняя испорченность! И где бы нашелся человек, который мог бы это отрицать? ...Ни один человек не мог отказаться от признания

¹ Фейербах Л. Избр. философ. произв. М., 1955, т. 2, с. 58—59.

за собой части вины в общем несчастье, и признание это стало теперь предпосылкой духовного спасения, которое одновременно было провозглашено христианством». И далее: «Общерапространенному чувству, что люди сами виновны во всеобщей испорченности, христианство дало ясное выражение в сознании греховности каждого отдельного человека»¹.

Самоосуждение, зафиксированное в сознании греховности, возникает не только вследствие видимого нарушения нравственных требований, но и как следствие внутренней сопротивляемости должному. Поэтому чувство вины может сопутствовать мировосприятию человека в целом. Христианское сознание не только фиксирует грех как единичный акт нарушения заповедей, но само постоянно несет в себе греховность в качестве существеннейшего момента. Чем острее сознает христианин в себе разрыв между должным и желаемым, тем более испорченной представляется ему его собственная природа. Острота переживания собственной неправедности усиливается в религиозном сознании в связи с тем обстоятельством, что это неправедность перед богом. Небесный судья является для христианина единственным и абсолютным авторитетом. Л. Фейербах замечает, что бог в христианстве — это собственная совесть человека. От «бога-совести» не скроется ни одна греховная мысль, чувство, побуждение.

«Религиозная мораль», давая превратное толкование нравственным чувствам, в то же время особым способом «организует» их, переводя в плоскость отношений человека с богом и подчи-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 314.

няя все земные связи и обстоятельства человека этим отношениям.

По христианскому учению, первоначальная праведность человека была утрачена с грехопадением первых людей, которое определило содержание всей последующей истории человечества. Христианское богословие видит суть истории в возвращении падшего человека к богу.

Библейский миф о грехопадении Адама и Евы является догматическим основанием идеи греховности. Суть этого мифа сводится к следующему: Адам и Ева нарушили заповедь бога и вкусили плод с дерева познания добра и зла. Последствия этого поступка оказались роковыми не только для первых людей, но и для всех их потомков. Адам и Ева были изгнаны богом из рая и обречены вести тяжелую, полную лишений, страданий и изнурительного труда жизнь, в конце которой их ожидала смерть. Земля была проклята богом.

Миф о рае, золотом веке, утерянном некогда по вине человека, встречается у многих народов мира и занимает в мифологии и вообще в истории человеческой мысли особое место. У древних египтян давно минувший золотой век «вспоминали» как земное царствование бога Ра. Из-за злых деяний человека Ра покинул землю, и к людям пришли несчастья, болезни, смерть¹. В индийской мифологии человеческая история делится на четыре периода (юги), с последовательной сменой которых в человеческом обществе уменьшается добродетель и падают нравы. В начале творения был золотой век (Критаю-

¹ Encyclopedia of Religion and Ethics. N. Y., 1925, v. 5, p. 712.

га), длившийся 4 тысячи божественных лет (по 360 лет каждый божественный год). В это время живут сильные, здоровые люди, праведники, неукоснительно соблюдающие законы. В серебряный век (Третаюга) на земле появляется порок, добродетель уменьшается, люди начинают забывать о долге. В медный век (Двапараюга) зло и болезни уже широко распространяются среди людей. А в нынешний мрачный век (Калиюга) мир полностью предался греху и раздору. В конце этого века земля будет разрушена огнем и потопом, и затем все повторится сначала. Подобным образом (4 юги) представляется исторический цикл и в буддизме¹.

Авеста, сборник священных книг древнеиранской религии, говорит о блаженстве первых людей в раю, которое, однако, продолжалось недолго, так как люди «дали злomu гению обольстить себя»².

Представления о том, что в далеком прошлом люди жили беззаботно и счастливо, занимали немало места в мифах древних греков и римлян. Описание золотого века и последующей утраты его мы находим у Гесиода:

Создали прежде всего поколение людей золотое
Вечноживущие боги, владельцы жилищ
олимпийских...
Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной
душою,
Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость
К ним приближаться не смела. Всегда одинаково
сильны
Были их руки и ноги. В пирах они жизнь
проводили.
А умирали, как будто объятые сном. Недостаток

¹ Encyclopedia of Religion and Ethics, p. 712.

² Ibid., p. 710.

Был им ни в чем неизвестен. Большой урожай
и обильный
Сами давали собой хлебодарные земли. Они же
Сколько хотелось трудились, спокойно собирая
богатства,—
Стад обладатели многих, любезные сердцу
блаженных.

Золотой век сменился серебряным, когда люди «жили лишь малое время». На смену ему пришел век медный, затем век героев и, наконец, последний век — железный. «Если бы мог я не жить с поколениями пятого века!» — восклицает Гесиод. В железный век «правду сменяет кулак», «лишь одни жесточайшие, тяжкие беды людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет»¹.

О золотом веке, оставшемся в прошлом, писали Платон, Вергилий, Овидий, Лукреций, Сенека и другие античные авторы.

Отцы христианской церкви, как правило, настаивали на буквальном понимании мифа о грехопадении, понимали его как рассказ о действительном историческом событии. Августин, например, допускал как «телесное», так и «духовное» понимание рая, замечая при этом: «Лишь бы только сохранялась при этом вера в историческую подлинность самого достоверного повествования о том, что было»².

С «историческим» взглядом на миф связана традиционная христианская точка зрения на причины существования сказания о грехопадении у многих народов и племен, которая сводит-

¹ Гесиод. Труды и дни.— Эллинские поэты. М., 1963, с. 145.

² Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных, издаваемая при Духовной академии. Киев, 1882, кн. 12, с. 312.

ся к идее заимствования этого сюжета из его «первоисточника» — Библии. Так, немецкий протестантский теолог XIX века Эбрард писал, что распространенность мифа о грехопадении доказывает историческую достоверность библейского рассказа. В основе его позиции лежит представление о Междуречье как прародине человечества, где первые люди отпали от бога, и это событие сохранилось якобы в памяти многих племен и народов¹.

В действительности Пятикнижие Моисея, в котором излагается миф о грехопадении и время создания которого относится к IX—VIII векам до н. э. (когда был в письменном виде впервые оформлен свод древнееврейских племенных мифов), не является самым первым его изложением.

Первые дошедшие до нас письменные упоминания о золотом веке появились в Шумере. Американский профессор Сэмюэл Крамер, специалист в области шумерийской культуры (литературы и письменности), в своей книге «История начинается в Шумере» приводит отрывок из шумерийской эпической поэмы, названной им «Энмеркар и правитель Арраты», который свидетельствует о существовании представлений о золотом веке в Шумере задолго до того, как они появились в письменности древних евреев. Эта поэма была написана на рубеже III и II тысячелетий до н. э.

Представление об утраченном рае, которое со временем получило широкое распространение, прежде всего в европейской культуре, почерпнуто из библейского мифа о грехопадении.

¹ См.: Эбрард И. Г. А. Апологетика. Научное оправдание христианства. Спб., 1880, т. 2, с. 539—541.

В научно-атеистической литературе этот миф рассматривается главным образом как догматическое основание самой идеи греховности человека, но не как идеологическая формула, отражающая в рамках богословия некоторые реалии. А между тем причины возникновения и живучести идеи золотого века кроются в определенных чертах социальной практики и общественной психологии. За фантастической стороной мифа марксистская методология позволяет увидеть ту реальную жизненную основу, которая эту фантазию порождает. Обращаясь к вопросу о социально-психологических предпосылках мифа о грехопадении, необходимо сказать несколько слов о том, что обычно подразумевается под мифом вообще.

Было бы неверно рассматривать миф как достоверный рассказ о каком-то событии или явлении. Подобная трактовка мифа как раз характерна для религиозного сознания в целом. Среди верующих и теологов она встречается чаще, чем порой думают. Вот что писал об этом американский протестантский теолог в середине 70-х годов: «Семинары, посвященные буквальной интерпретации Библии, по статистике количественно превышали те, участники которых библейскую мысль сколь-либо решительным образом хотели отнести к гуманистической точке зрения»¹.

В равной мере ошибочной является и позиция, толкующая миф как беспочвенную выдумку.

Многие исследователи склонны видеть в мифах свойственную раннему развитию человечес-

¹ Znak, 1975, № 2, s. 134.

кого сознания попытку объяснения природы и социальных явлений. Дж. Фрэзер — известный английский историк религии и этнограф — ставил именно объяснительную функцию мифа на первое место. Он полагал, что миф о грехопадении является попыткой «объяснить смертную природу человека...»¹.

Из всех определений мифа, пожалуй, наиболее распространенным является то, которое видит в мифе символ, знак для обозначения какой-то ситуации. Как справедливо замечает М. И. Стеблин-Каменский, попытка понять, что такой-то миф мог «значить», возникает при подстановке современного сознания на место мифического, для которого содержание мифа было реальностью. Исследователь мифа имеет дело не с мифом собственно, а с тем, что когда-то им было. Объяснительный момент, аллегория, как правило, присутствуют в мифе. Это отнюдь не противоречит, а, наоборот, вытекает из его природы. Однако самим мифическим сознанием эта аллегория не могла быть выделена потому, что в нем самом продукты его деятельности воспринимаются как объективная реальность. «Осознание содержания мифа как реальности — это... результат нечеткого сознания своего субъективного существования»².

Миф безусловно восполнял недостаток знания, сводил воедино «начала и концы» явлений, гармонизировал мировосприятие человека. Побудительной силой мифотворчества были прежде всего реальные жизненные стремления, искания, которые в то же время не сводились ис-

¹ Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985, с. 31.

² Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976, с. 89.

ключительно к желанию дать действительности то или иное объяснение.

Миф неизбежно должен был отразить реальные черты общественного поведения. В нерасчлененном первобытном сознании образы мифической фантазии выражали определенные моменты практической жизненной ориентации человека. Миф не только объяснял, но и санкционировал общественное поведение индивида. Миф выступает как средство приобщения человека к социальному и культурному целому своей эпохи. Следует в связи с этим согласиться с мнением, что миф — «это модель не столько мира, сколько поведения, его чисто иллюзорный регулятор»¹.

Вне мифического сознания сам миф перестает восприниматься как правда, реальность. В мифе начинают видеть сказку, поэтическое сказание. Многие мифы в истории культуры и остались как сказки. Но некоторые продолжали привлекать к себе внимание именно потому, что содержали в себе нечто существенное, близкое и понятное для каждого человека новых поколений. Это не случайно, так как в основе мифического сознания лежала объективная реальность и, несмотря на превратную форму освоения окружающего мира, через миф пробивала себе дорогу в общественном сознании логика исторического процесса. Даже лишившись со временем своей основы, иной миф продолжает оставаться в истории культуры символом, знаком, позволяющим людям последующих поколений осмыслить через него свое прошлое и

¹ Гулыга А. В. Пути мифотворчества и пути искусства.— Новый мир, 1969, № 5, с. 219.

настоящее. Судьба того или иного мифа определялась тем, насколько близкие к жизни идеи он в себе нес, в какой степени эти идеи соответствовали мировосприятию человека. Вне мифического сознания миф может стать аллегорическим носителем религиозных, нравственных, эстетических, философских представлений.

Идея золотого века и грехопадения потому не исчезла в прошлом, не потеряла для многих людей своей правдоподобности, что содержание, заложенное в ней, отражало определенную психологию и служило удовлетворительным объяснением реальных проблем существования человека.

Миф об утерянном рае появляется на рубеже первобытного и классового обществ. Общественное разделение труда, социальное расслоение и возникновение классов явились необходимым этапом на пути исторического развития человечества и сопровождались глубокими изменениями в духовном мире индивида.

На смену первобытной непротиворечивости намерений поступкам, за которой, как отмечалось, стояла общность материальных интересов рода и индивида, приходит сознание глубокой неудовлетворенности настоящим, осознание разрыва желаемого и действительного.

Ф. Энгельс с большой симпатией описывает привлекательные черты родового строя и называет грехопадением переход от нравов первобытной эпохи к нравственности классового общества: «И что за чудесная организация этот родовой строй во всей его наивности и простоте!.. А каких мужчин и женщин порождает такое общество, показывают восторженные отзывы всех белых, соприкасавшихся с неиспорчен-

ными индейцами, о чувстве собственного достоинства, прямотушии, силе характера и храбрости этих варваров». И далее Ф. Энгельс пишет: «Власть этой первобытной общности должна была быть сломлена,— и она была сломлена. Но она была сломлена под такими влияниями, которые прямо представляются нам *упадком, грехопадением* (курсив мой.— С. К.) по сравнению с высоким нравственным уровнем старого родового общества. Самые низменные побуждения — вульгарная жадность, грубая страсть к наслаждениям, грязная скаредность, корыстное стремление к грабежу общего достояния — являются восприемниками нового, цивилизованного, классового общества»¹.

Идеализация прошлого, к которой склонялись многие мыслители, в значительной мере была реакцией на те негативные черты жизни, которые возникают с появлением классов. Идея золотого века нашла свое осмысление у Жана Жака Руссо. Об утерянном некогда «естественном состоянии», по Руссо, свидетельствует само человеческое сердце. «Пусть ученый видит основание своей веры в летописях,— замечает Руссо,— я нахожу более надежные свидетельства в себе самом»².

Гипотетически восстанавливая образ «естественного» человека, Руссо отмечает крайне ограниченный круг его требований: «Его желания не идут далее его физических потребностей; единственные блага в мире, которые ему известны,— это пища, самка и отдых; единст-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 97—99.

² Цит. по: Алексеев-Попов В. С. О социальных и политических идеях Руссо.— Руссо Ж. Ж. Трактаты. М., 1969, с. 500.

венные беды, которых он страшится,— это боль и голод»¹. Однако именно в таких ограниченных потребностях человека Руссо видит предпочтительность «естественного» состояния жизни человека в так называемом «гражданском» обществе, которую он определяет как ничтожную, противоречивую и недостойную. Руссо осуждает все плоды человеческой цивилизации, в том числе и науку, искусство, которые, как он полагает, лишь закрепляют несчастное положение личности. Пессимизм Руссо очевиден: «Все успехи человеческого рода беспрестанно отдаляют его от первоначального его состояния»².

Руссо справедливо замечает, что «естественная» жизнь ушла в прошлое с появлением частной собственности. «Люди были добры и не имели пороков до тех пор, пока не были изобретены эти ужасные слова... *твое* и *мое*, прежде чем появился этот род людей жестоких и грубых, именуемых господами, и другой род людей — мошенников и лгунов, называемых рабами, прежде чем появились люди, настолько мерзкие, что они осмеливались иметь излишек, в то время как другие умирали от голода»³.

Разумеется, Руссо далек от научного понимания истории. Исходя из теории «общественного договора», он полагает, что человек сам виноват в утрате своего «естественного» состояния. «Голос природы и голос рассудка никогда не были бы в противоречии,— писал Руссо,— если бы человек сам не наложил на себя обяза-

¹ Руссо Ж. Ж. Трактаты, с. 55.

² Там же, с. 40.

³ Цит. по: Алексеев-Попов В. С. О социальных и политических идеях Руссо.— Руссо Ж. Ж. Трактаты, с. 510.

тельств, которые он, впоследствии, всегда вынужден предпочитать естественному побуждению»¹.

Руссо «естественному» человеку, оставшемуся в прошлом, уделяет несравненно больше внимания, чем разработке позитивного идеала личности с учетом перспективы исторического развития. Впрочем, Руссо не раз подчеркивал гипотетичность своих предположений относительно существования золотого века в прошлом и возможности его в будущем.

Идеализация прошлого, соединенная с верой в будущее благоденствие и нравственное совершенство, выражена во взглядах еще одного мыслителя XVIII века — Морелли. В «Кодексе природы» Морелли писал: «Почти все народы имели или имеют еще и теперь представление о золотом веке — очевидно, это то время, когда между людьми господствовала еще совершенная общественность... Быть может, золотой век — век первобытной невинности, когда человек в течение многих веков жил не сознавая, что это наилучший для него строй, и в этой несознательности причина его порчи. Эта порча вызвала состояние варварства, разбоя, бедствия которых показали людям ценность их первоначального состояния. Они попытались приблизиться к нему посредством законов, которые долгое время были очень несовершенны... Эти последние заменялись и будут, очевидно, заменяться новыми, еще более удовлетворительными, и так далее, пока очистившийся разум перестанет игнорировать уроки природы и будет постоянно находиться только под ее влиянием.

¹ Руссо Ж. Ж. Трактаты, с. 417.

Дойдя до этого счастливого предела, разумное создание приобретает всю доброту или нравственное совершенство, на какие оно способно; вероятно, по этим ступеням провидение ведет к нему человеческий род»¹. Морелли убежден, что наступит время, когда «все нравственные предписания, правила, размышления будут выводимы из *основных* и *священных* законов, притом всегда в направлении к общественному единению и любви»².

Гегель не превозносит первобытную невинность и не считает, что так называемое естественное состояние, утраченное некогда, достойно сожаления. «Знакомое нам представление мы встречаем в Библии, где оно абстрактно именуется грехопадением, представление очень глубокое, не случайное сказание, а вечная, необходимая история человека, выраженная в мифологической форме»³. Состояние невинности, которое Гегель считает состоянием «грубости, вожделения и дикости вообще», есть состояние дочеловеческое, животное. Невинность — это невменяемость, незнание, что есть добро и зло. Гегель считал, что это состояние должно быть необходимо преодолено на пути перехода из животного состояния в собственно человеческое. Поэтому грехопадение как познание добра и зла, как переход к нравственной вменяемости Гегель рассматривает не просто как акт необходимый, но и как безусловно прогрессивный.

Близкую к гегелевской оценку мифа о грехопадении дал Шиллер, который следующим образом прокомментировал этот библейский сю-

¹ Цит. по: Утопический социализм. М., 1982, с. 159.

² Там же, с. 171.

³ Гегель Г. Философия религии. М., 1975, т. 1, с. 422,

жет: «Если мы превратим голос божий в Едеме, запретивший ему (человеку) вкушать от древа познания, в голос инстинкта, который удалил его от этого древа, то его мнимое непослушание божественной заповеди будет не что иное, как отпадение от своего инстинкта, — следовательно, первое обнаружение его самостоятельности, первый смелый шаг разума, первое начало его нравственного бытия. Это отпадение человека от инстинкта, которое, правда, внесло нравственное зло в творение, но только для того, чтобы сделать в нем возможным нравственное добро, есть бесспорно счастливейшее событие во всемирной истории; с этого момента начинается человеческая свобода, здесь был заложен первый краеугольный камень для его нравственности»¹.

В двух представленных оценках утраченного рая (с одной стороны — Руссо, а с другой — Гегель и Шиллер) верно подмечены различные аспекты одного и того же процесса становления личностного начала, процесса, который в действительности был связан с разложением первобытнообщинных отношений и становлением, а затем развитием классового общества. Утрата простоты и чистоты нравов родового общества, на смену которым пришли бесчисленные пороки, в то же время явилась исторически необходимой на пути выделения человека из мира природы, становления его самосознания и все более полного развития его сил и способностей.

Миф об утерянном рае мог появиться только с возникновением у человека способности раз-

¹ Цит. по: *Введенский Дм.* Учение Ветхого Завета о грехе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900, с. 80—81.

личения мечты и действительности, должного и сущего. Но эта мечта о должном состоянии нравов и о «настоящей» жизни, отразившаяся в мифе о золотом веке, устремлена не в будущее, а обращена к идеалу, оставшемуся в прошлом. В связи с этим уместно привести мысль Ш. Фурье, считавшего пороком веру в «неприкосновенность будущего и обращение взора вспять при движении, т. е. суждение о настоящем путем сравнения с прошлым»¹. Мысль великих утопистов была обращена именно в будущее. Сеп-Симон писал, например: «Золотой век, который слепое предание относило до сих пор к прошлому, находится впереди нас»².

Богословское представление о том, что грехопадение было действительным историческим событием, имеет свою превратную логику,— исторический анекдот используется для объяснения возникновения существующего положения вещей. В психологическом аспекте миф об утерянном рае — не что иное, как свидетельство неудовлетворенности настоящим.

Вообще, жалобы на всеобщее падение нравов были известны во все времена. Периоды социальной стабильности, оптимистического подъема общественного настроения, когда настоящее воспринималось с удовлетворением, а прошлое не рисуется в розовом свете, не часто встречаются в истории. Сетования на падение нравов были спародированы в одном из сатирических сборников начала XVIII века: «Грех скончался, правда померла, правосудие в бегах, благость из света выгнана, истина спрятана, добродетель ходит по миру, кредит обанкротился, помощь

¹ Цит. по: Утопический социализм, с. 252.

² Там же, с. 213.

осиротела, совесть ушла в дом сумасшедших, вера осталась в Иерусалиме, любовь больна простудой, честность подала в отставку. Осталось одно терпение, да и то скоро лопнет»¹. И, вероятно, каждое столетие может похвастаться подобными сетованиями.

Миф о золотом веке, будучи построенным по принципу антитезы, моделируя идеал райской жизни из черт, прямо противоположных негативным сторонам существования человека в условиях классового общества, является своеобразной реконструкцией доклассовой эпохи. Так, например, первые люди в раю до грехопадения не знали нравственных переживаний: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт., 2 : 25). Помещая Адама в рай, бог запрещает ему вкушать плоды с «дерева познания добра и зла» (Быт., 2 : 17). Знание добра и зла рассматривается как знание божественное. В свое время Гегель отметил отраженную в Библии истину о том, что знание возвышает. После грехопадения бог говорит: «Вот, Адам стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт., 3 : 22).

В легендах о золотом веке человеческая фантазия выражает стремление к социальной справедливости и равенству среди людей. Известные мифы рисуют именно такую картину взаимоотношений между людьми до грехопадения.

В то же время жизнь в раю лишена некоторых необходимых черт, либо же, наоборот, наделена признаками, которые не могли быть ре-

¹ ГПБ, I.536 ОЛДП.0.232.

альностью на раннем этапе развития человечества. Идеализация прошлого проявляется, например, в том, что жизнь в раю свободна от забот о пропитании, о здоровье, о каких-либо жизненных удобствах. Все это дается человеку безо всяких усилий с его стороны. Обращенная в прошлое фантазия выдает желаемое за действительное. Уместно вспомнить слова В. И. Ленина о том, что «никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой»¹.

В мифе можно обнаружить и ряд черт, характерных для социальной практики классового общества. С выходом из «естественного состояния» человек начинает использовать возможности, имманентно заключенные в природе. Первобытная связь с природой, органичное единство с ней человека обращается в противостояние природе, в насилие над ней. В отношениях с природой человек начинает видеть антагонистические мотивы. Труд в известной мере осознается уже как борьба с природой. Библия отмечает изменение отношения человека к природе после грехопадения: «Со скорбью будешь питаться от нее (земли. — *С. К.*) во все дни жизни твоей, — говорит бог Адаму, — терние и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевой травой; в поте лица твоего будешь есть хлеб...» (Быт., 3:17—19). Здесь же миф отразил и отношение к труду. До грехопадения труд для человека не был обременительным. Библия коротко сообщает о том, что бог поселил человека в раю, «чтобы возделывать его и

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 5, с. 103.

хранить его» (Быт., 2: 15). Однако в богословских толкованиях этого места труд в раю не рассматривается как необходимое средство обеспечения жизни. Иоанн Златоуст, например, писал: «Бог хотел, чтобы человек имел хотя малое и умеренное попечение о хранении и возделывании его (рая.— С. К.). Если бы он был совершенно свободен от труда, то, пользуясь совершенным покоем, тотчас бы предался беспечности; но теперь, занимаясь трудом безболезненно, чуждый страданиям, мог быть целомудреннее»¹.

В условиях эксплуатации труд становится и психологически несвободным, осознается как тягость и принуждение. Не случайно в мифе само понятие труда после грехопадения выступает как синоним проклятия. В нем отразилось и подчиненное положение женщины, что уже имеет место при патриархальном родовом строе. Бог говорит Еве: «...И к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт., 3: 16). В мифе о грехопадении женщине принадлежит особая роль, она первая впадает в «соблазн греха» и затем побуждает к нему мужчину. Августин истолковывает это место в том смысле, что Адам согрешил вслед за Евой «не потому, что, введенный в обман, поверил ей, как бы говорящей истину, а потому, что покорился ей *ради супружеской связи* (курсив мой.— С. К.)»².

Здесь можно усмотреть тот реальный факт, что женщина на разных ступенях общественно-

¹ Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста. Спб., 1898, т. 4, кн. 1, с. 111.

² Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных... Киев, (б/г), кн. 14, с. 32.

го развития оказывала на мужчину определенное и порой значительное воздействие, побуждающее его к инициативе.

Миф об утерянном рае представляется чрезвычайно важным звеном всей христианской системы представлений, определяющим шкалу христианских ценностей, той точкой отсчета, которая обуславливает общую направленность христианского гуманизма. Идея греховности человека привносит в христианское мировоззрение весомые черты социально-этического пессимизма. Вся история с момента грехопадения рассматривается как возвращение к богу «падшего» человека, сознающего собственную беспомощность в борьбе с грехом и полагающегося прежде всего на спасительное действие божественной благодати.

Рай, как нечто стоящее вне добра и зла, является косвенным отрицанием и того мучительного состояния выбора, внутренней раздвоенности, которые стали следствием грехопадения. Библейский рай — это ретроспективное бегство в невинность и неменяемость. Свобода выбора, говорит миф, оказалась человеку не по силам.

Все христианские конфессии признают роковые последствия грехопадения для человека. Уже в первые века существования христианства разрабатывается один из важнейших пунктов христианской догматики — догмат о первородном грехе.

В систематическом виде христианское учение о первородном грехе было изложено Аврелием Августином. В V веке в споре с монахом Пелагием определились две полярные точки зрения на сущность проблемы. На языке теологии они

выражались в понятиях «благодать» и «греховность». Спор шел о соотношении благодати и естественных сил человека в деле спасения. За, казалось бы, схоластическим спором теологов о сущности первородного греха скрывалась реальная жизненная проблема. В догмате о первородном грехе религиозная идеология в мистической, спиритуалистической форме зафиксировала, по существу, соответствующее определенному социальному опыту субъективное переживание историческим человеком степени его зависимости от внешнего мира как степени его индивидуальной греховности (степени поражения грехом человеческой природы).

Ссылаясь на послание апостола Павла к римлянам (Рим., 5:12), Августин утверждал, что грехопадение Адама пагубнейшим образом повлияло на человечество, «ибо мы все были в нем одним, когда все были им одним». Грех Адама, таким образом, — это грех каждого человека. В момент рождения каждый уже несет в себе и все последствия грехопадения (первородный грех). Одним из аргументов в пользу существования первородного греха, по Августину, является наличное нравственное и физическое состояние человека. Грехопадение настолько повредило человеческую природу, что, даже желая идти по пути добродетели, человек оказывается не в силах сделать и одного шага: «Чем более я надеялся на собственную мою силу, тем менее мог всегда. Ибо я говорил, сие сделаю, то сотворю; но ни сего, ни того не соделал. Было хотение, да не было способности; была способность, да не было хотения; понеже я на мои силы уповал... Не от человека зависит хотеть, что может, или мочь, что хочет, или разуметь,

что хочет и может»¹. Только с помощью бога человек в силах делать добро: «Если я какое доброе когда дело имел, оное от тебя принял; что ни имею доброе, твое есть, и от тебя получил. Если я когда стоял, тобою стоял; но когда падал, мною падал: и я бы всегда в грязи валялся, если бы ты меня не восставил; всегда бы слеп был, если бы ты не просветлил меня. Я упавши никогда бы не восстал, если бы ты мне не помог...»²

Собственными силами, таким образом, перед богом человек оправдан быть не может. Оправдать может только вера, но и она дается человеку лишь богом. Сознющему свою ничтожность и бессилие остается верить и надеяться только на помощь божью: «Да управляет телом душа, душою разум, разумом благодать твоя и всего меня внешне и внутренне покори воле твоей»³.

Августин трактует догмат о первородном грехе крайне пессимистично. Ригоризм Августина слышится и в высказываниях современных христианских деятелей. Папа римский Павел VI в свое время таким образом выразил традиционную позицию католической церкви: «Нам следует реалистично понимать веру, которая показывает нам фатальную неспособность человека быть добрым и справедливым только своими собственными силами»⁴. В том же духе высказывается и православный «Журнал Московской патриархии»: «Человек слаб и ограни-

¹ Избранные сочинения блаженного Августина. М., 1786, ч. 4, с. 504—505.

² Там же, с. 481.

³ Там же, с. 553.

⁴ L'Osservatore Romano, 5.III. 1970.

чен, поэтому постоянно нуждается в помощи божией». И далее: «Без помощи духа святого нам невозможно изменить свое злое сердце, обновить падший дух, отвергнуться нечистой воли, заставить навсегда умереть самолюбие. Все это выше сил человеческих. И только божественная благодать может все преобразить»¹.

В противовес крайнему пессимизму Августина Пелагий утверждал, что каждый человек рождается неповрежденным в своей природе, приходит в мир таким, каким был Адам до грехопадения. Люди не наследуют первородный грех; грех становится реальностью только как дело свободной воли каждого и не предпослан какими-либо причинами субстанционального характера. По учению Пелагия, люди грешат потому, что у них есть первообраз греха — пример Адама, но в человеке есть силы для свободного и самостоятельного следования по пути добродетели. Если в учении Августина нашло отражение самоосуждение человека, ощущающего свою неспособность совладать с собой, то в учении Пелагия получило отражение стремление человека изменить положение вещей и самостоятельно управлять своими желаниями. «Рационализм» Пелагия вступал в противоречие с самим духом христианской религии. Учение Пелагия не без оснований поэтому было осуждено церковью как еретическое. Характеризуя пелагианство, Л. Фейербах писал, что «оно отрицает бога, но зато поднимает человека на степень божества, делая его не нуждающимся в боге, самодовлеющим и независимым существом»².

¹ Журнал Московской патриархии, 1978, № 6, с. 40.

² Фейербах Л. Избр. философ. произв., т. 2, с. 59.

Хотя учение Пелагия не было принято церковью ни на Западе, ни на Востоке, влияние пелагианства все же ощущается в разных христианских учениях о необходимости самосовершенствования личности. В свою очередь, крайний пессимизм Августина в оценке человека был воспринят в дальнейшем протестантизмом (спустя одиннадцать веков Лютер резко выступил против пелагианства) и неопротестантизмом, где он был подтвержден и радикализован уже в иных исторических условиях. По существу, все имеющиеся в христианстве интерпретации догмата о первородном грехе находятся в границах этих двух, данных Августином и Пелагием, толкований.

Представление о той или иной степени ущербности природы человека вследствие его греховности и о значении благодати в деле спасения — это, по существу, два аспекта отражения в религии меры несвободы личности, меры ее зависимости от внешних сил. Под такими выражениями, как «сошествие благодати», «осианность духом святым», верующие понимают субъективное переживание большого душевного подъема, восторга либо покоя и умиротворения. С представлениями о сошествии благодати связываются положительные эмоции. Но поскольку эти состояния бывают в жизни человека не часто, то это лишь утверждает верующего в убеждении, что благодать — дар божий, свидетельство его особой милости. Эти состояния обусловлены вполне определенным опытом социального общения, которое лежит в основе религиозной психологии в целом.

Христианское понятие «благодать» еще должно стать объектом всестороннего критическо-

го научного анализа. За его мистическим религиозным толкованием просматривается страстное желание преодолеть индивидуальную слабость, ничтожность и греховность, опираясь на десницу бога, подняться до «истинной» жизни. Благодать — антипод греха. Чем острее сознание греховности, тем больше надежд возлагается на спасительное действие благодати. И то и другое в ряду религиозных понятий — показатель степени зависимости человека от враждебных ему сил. Не случайно там, где греховность человека признается бесконечной (например, в неопротестантизме), а его дела не имеют никакого значения в деле спасения, благодать не просто дополняет усилия человека, но рассматривается как единственное, исключительное средство спасения, как свидетельство безграничной милости бога.

Там, где христианин переживает свое полное бессилие, спасти может только чудо. Благодать и есть чудо, в благодать надо верить — чем сильнее вера, тем сильнее субъективное убеждение в наличии благодати и в ее спасительной мощи.

В религиозном сознании благодать является единственным путем иллюзорного восполнения всего того, в чем человек испытывает острую нужду, — любви, веры, надежды, силы и оптимизма.

Понятие «благодать» теснейшим образом связано с религиозной верой. По христианскому учению, сама вера есть следствие действия благодати, а убеждение в существовании благодати во многом есть результат веры. Поэтому вера и благодать, по мысли христианина, должны вывести его из тупика отчаяния, снять убеж-

дение в безвыходности его положения, утвердить его в основательности критериев добра и зла и в необходимости следовать по пути добродетели. Иначе говоря, вера и благодать должны успокоить, упорядочить разорванное сознание, убедить в существовании будущего воздаяния и в неизбежности будущей гармонии.

Особенно велика роль понятий «вера» и «благодать», если речь идет о преодолении разрыва между долгом и личными склонностями. Только с верой и с помощью благодати человек получает силы и сознание истинности евангельских заповедей. И это логично: апология самопожертвования, не имея рационального обоснования, получает обоснование мистическое через веру, отрицающую всякую критику и рационализм. Вера и благодать — это те скрепы, которые удерживают в едином целом все здание «христианской нравственности». Одной веры в истинность и гуманность заповедей Христа мало для того, чтобы следовать им. Необходима еще благодать — высшее, сверхразумное божественное содействие. Там, где провозглашенные в христианстве принципы межчеловеческих отношений не имеют и не могут иметь рациональных оснований (христианская любовь к ближнему, непротивление злу и т. п.), там возникает необходимость в обоснованиях иррациональных. Действительно, любить по Евангелию человек не в силах — нужна благодать, верить без всяких сомнений не может — нужна благодать, быть совершенно спокойным и равнодушным к миру не может — нужна благодать...

Анализ традиционных богословских толкований догмата о первородном грехе показывает

близость православной и католической позиций по этому вопросу: в человеке признается наличие внутренних сил, опираясь на которые он с помощью благодати может спастись. Протестантская же формула первородного греха утверждает абсолютное повреждение человека грехом и его полную беспомощность в деле спасения. В традиционных конфессиональных толкованиях представления о той или иной степени повреждения грехом человеческой природы в обобщенной и мистической форме отразилось сознание исторически обусловленной степени отчужденности человека, характер отчуждения при феодализме (православная и католическая формулы первородного греха) и при капитализме (протестантская интерпретация догмата).

«На более ранних ступенях развития (по отношению к капитализму.— *С. К.*) отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он еще не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений»¹,— писал К. Маркс. Религии феодализма (католицизм и православие) отражают эту еще не «овеществленную» и не отчужденную «полноту», отсутствие тотального отчуждения в превратном представлении о неполном повреждении грехом человека, о некотором значении его усилий в деле спасения. В традиционной же протестантской формуле первородного греха уже отразились черты общественной психологии, являющиеся следствием отчуждения в условиях капитализма,— ощущение

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 105.

ние бессмысленности, потерянности, ничтожности бытия, сознание глубокой индивидуальной виновности и неполноценности.

Протестантское учение о греховности человека было радикализовано в неопротестантских интерпретациях догмата. Если в учении Лютера идея бесконечной греховности человека противоречиво сочеталась с верой в благодатную помощь со стороны бога и в конечном счете с освящением всех земных дел буржуазного предпринимателя, то в неопротестантизме акцент делается исключительно на абсолютной греховности человека, на отсутствии всякой связи между мирской активностью личности и ее спасением. Если Лютер видел в греховности главную черту человека, то неопротестантизм склоняется к тому, чтобы видеть в греховности его единственную черту (К. Барт, Э. Бруннер и др.).

В целом христианский догмат о первородном грехе представляет собой идеологическую формулу, превратно выражающую меру зависимости человека от господствующих над ним внешних сил и форму принятия им этой зависимости.

Таким образом, мы видим, что анализ догмата о первородном грехе позволяет не только выявить за его мистическим содержанием определенный социально-психологический эквивалент, но и тот факт, что даже различия в его толковании христианской церковью в условиях феодализма и капитализма обусловлены известными различиями общественно-экономического, социального порядка.

Антигуманизм идеи греховности отчетливо проступает при рассмотрении ее в системе вы-

полняемых религией функций. Идея греха — особый феномен регуляции религиозного поведения, один из сугубо интимных, глубинных механизмов саморегуляции религиозного сознания. Как и всякая социальная норма, данная идея осваивается человеком через существующие понятия, идеологические формулы, а на внешнее поведение личности оказывает воздействие через определенную самооценку, систему мотивов и установок.

Специфика функциональной роли идеи греха состоит прежде всего в превратном отражении и закреплении в сознании человека самоосуждения. В более широком плане идея греха способствует закреплению определенного представления о должном и сущем. Таким образом, идея греха в конечном счете обеспечивает особый тип регуляции внутреннего и внешнего, склонности и долга. Греховность — характеристика сугубо отрицательная, отражающая суть религиозного самоосуждения, острый внутренний конфликт, выраженный в мистической форме.

Своеобразие осуществления через идею греховности компенсаторной функции религии заключается в том, что эта идея в данном случае проявляется, так сказать, в своем негативном аспекте. Само по себе сознание греховности не ведет к самоутверждению личности, а как раз наоборот, умаляет ее через самоубеждение в неполноценности, в беспомощности в борьбе с грехом. Но только на основе признания верующим собственной ущербности, на основе самоуничижения перед богом и самоосуждения строится религиозное самоутверждение человека окольным путем — иллюзорное преодоление отчуждения.

Утверждая ничтожность человека, христианство низводит его до «червя земного», чтобы затем указать ему единственную возможность достижения «подлинного» его величия через посредника — Иисуса Христа. В иерархии грехов не случайно на первом месте стоит «гордыня», «самость». Всякая деятельность, не опосредованная идеей бога, вызывающая у человека чувство законной гордости, удовлетворение сделанным, вера в собственные силы, осуждается как греховная. Славу создателя, творца высших ценностей христианин должен отдавать, безусловно, всевышнему. Папа римский Павел VI, комментируя, например, закончившийся в мае 1969 года космический полет и отмечая факты, которыми, как он замечает, все восхищаются в наши дни, выразил убеждение в том, что они «не возбуждают в нем (человеке. — С. К.) гордыню сознания себя как мнимого источника и причины самого себя, но славят его как венец творения и соработника бога»¹.

Религия отразила в превратной форме реальное положение дел, при котором человек выступает лишь как функционер в системе, действующей вне его и не для него, чуждой ему и отчуждающей от него его собственную сущность. Здесь можно вспомнить слова Ф. Энгельса: «Собственная сущность человека много величественнее и возвышеннее, чем воображаемая сущность всех возможных «богов», которые ведь представляют собой лишь более или менее неясное и искаженное отображение самого человека»².

Концепция греховности мистифицирует при-

¹ L'Osservatore Romano, 22.V. 1969.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 593—594.

роду социального зла, провозглашая социальные пороки непреодолимыми для человека. В духе этого традиционного для христианства постулата высказываются многие современные христианские деятели. Нынешний папа Иоанн Павел II, будучи еще краковским архиепископом, писал в своей книге «У истоков обновления»: «Очевидно, что дисгармония, столь часто наблюдаемая в социальной сфере, происходит частично из самой напряженности, свойственной экономической и общественной формам. Однако более глубокий ее источник лежит в гордыне человеческой и эгоизме, который также отравляет общественный климат. Там же, где порядок вещей извращен последствиями греха, человек, от рождения склонный ко злу, находит новое побуждение ко греху, которое нельзя преодолеть без настойчивых усилий, поддерживаемых благодатью»¹.

Подлинная свобода, по мысли современных религиозных деятелей, не отступающих от христианской традиции, заключается в личном выборе добра. Но причина всякого зла в мире — греховность человека. Драма человечества разыгралась в сердце Адама; любой человек, следуя по пути греха, всякий раз совершает грехопадение подобно тому, как совершили его в раю прародители. Только через обращение сердца к Иисусу Христу лежит путь к внутренней и внешней гармонии. «Христос Спаситель, — пишет «Журнал Московской патриархии», — возвестил людям, что царство его кроется в тайниках человеческого сердца...»²

¹ *Wojtyła Karol, kardynał. U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II. Kraków, 1972, s. 249.*

² Журнал Московской патриархии, 1979, № 3, с. 77.

Идея грехопадения определяет христианское понимание исторического процесса. Внутреннее перерождение, самосовершенствование составляет смысл исторического развития человека в его возвращении к богу. Ф. Энгельс писал: «Христиане... отказываются от действительной истории во всякой внутренней значимости и признают эту значимость только за своей потусторонней, абстрактной и к тому же еще вымышленной историей... Мы требуем, чтобы истории было возвращено ее содержание, но в истории мы видим откровение не «бога», а человека, и только человека»¹.

Идея греха искажает понятие ответственности личности. Ответственность перед богом выступает как мистифицированная форма религиозного санкционирования господствующей идеологии в условиях классовых антагонизмов.

Таким образом, мы видим, что идея греховности не беспочвенна в том смысле, что она возникает как мистифицированная форма, *объясняющая* человеку его реальные внутренние коллизии. Ни одна идея не может существовать в течение долгого времени, если она не находит психологического отклика в человеке. У. Джемс писал, что если совесть человека «чрезмерно чутка и окрашена религиозными настроениями, то это тягостное чувство (внутренней раздвоенности. — С. К.) облечется у него в форму нравственных терзаний, угрызений совести, сознания своей порочности и греховности, ощущения, что он стоит в ложном отношении к богу. В этом именно и состоит... «сознание своей греховности». Душа человека кажется ему полем битвы

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 592.

между его двумя насмерть враждующими «Я», из которых одно принадлежит к реальному, а другое к идеальному миру.

...Образ жизни, противоречащий внутренним стремлениям, бессилие их, отвращение к себе, отчаяние, непонятная и невыносимая душевная тягость, вот участь людей, переживающих такое состояние»¹.

Сильнейшее влияние на психику верующего может оказывать религиозная община, среда, в которой происходит основное общение с другими людьми. «Это — своего рода «ускоритель», который во много крат «разгоняет» ту или иную склонность, умножает ее, может разжечь ее до огромной силы»². История религии знает много примеров фанатичного коллективного переживания греховности и стремления спастись во что бы то ни стало. Так, например, стремление старообрядцев в России (вторая половина XVIII века) очиститься от неизбежных контактов с греховным миром «антихриста» приводило к массовым самосожжениям крестьян («очищение огнем»), порой целыми деревнями. Конечно, при этом следует помнить, что таким образом в религиозной оболочке проявился протест крестьянских масс против эксплуататоров.

Понятие греховности тесно связано и с другими положениями христианского учения о человеке. К таковым относится противопоставление духа и плоти. Осуждение плотского как греховного начала и утверждение в человеке духов-

¹ *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910, с. 160.

² *Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1979, с. 109.

ного, божественного лежит в основе христианской теории и практики аскетизма.

Антагонизм тела и духа, отразившийся в христианстве в период разложения античного мира, имеет глубокие социальные основания. Условия жизни были таковы, что на деле исключали возможность нормального удовлетворения самых необходимых потребностей подавляющего большинства населения, когда миллионы людей голодали, подвергались физическому насилию и уничтожению. Традиционное осуждение плоти как чего-то грязного и недостойного в христианстве явилось не чем иным, как свойственным для религии мистическим способом отражения реальной жизненной ситуации, оправдывающей действительно имевшее место непризнание прав «плоти». К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» писали: «Христианство только потому хотело освободить нас от господства плоти и «влечений как движущей силы», что смотрело на нашу плоть, на наши влечения, как на нечто чуждое нам; оно только потому хотело устранить нашу обусловленность природой, что нашу собственную природу оно считало не принадлежащей нам»¹.

С другой стороны, осуждение телесного в человеке отразило в своеобразной форме протест низов против материального пресыщения и дольства богатых. Это осуждение означало неприятие *данного* образа жизни, который есть несправедливая, жестокая действительность.

Дух, в противоположность плоти, выступает в христианстве как истинная, самая ценная часть

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 244.

человеческой природы, роднящая его с богом. Подчеркивание духовности как высшего начала в человеке имеет свое основание опять-таки в социально-психологических условиях возникновения и существования христианства. Не имея возможности реализовать свои стремления в материальной сфере бытия, человек пытается осуществить их в сфере сознания. Объективно эта реализация человеком своих стремлений в религии (в значительной мере извращающая и само содержание представлений человека о его назначении и его основных жизненных устремлений) является иллюзорной и выступает в превратной форме, но самому ему представляется истинной и реальной. Надеясь бога всемогуществом, высшим знанием, любовью, человек бежит под его защиту и через него чувствует себя значимым, любимым, идущим к великой цели, приобщающей его к вечности.

Христианство доводит до абсолютного противопоставления духовное — материальному, небесное — земному, божественное — человеческому. При такой поляризации идеала и действительности христианин заранее обречен при попытке осуществить этот идеал. Он способен лишь убедиться в собственной непреодолимой греховности. Святость выступает как абсолютное самоотречение и вполне понятно, что представляется недостижимой. Это во-первых. Во-вторых, убеждение в неспособности человека самостоятельно успешно бороться с грехом лишь отражает действительную бесплодность всех попыток христианскими средствами преодолеть ту глубокую внутреннюю раздвоенность, которая обусловлена субъективными социальными факторами.

Христианство справедливо отметило, что именно общество, в котором человек живет, постоянно «соблазняет» его на путь греха. Поэтому бегство от этого общества (подобно традиционному аскетизму пустынников, отшельников и т. п.) является своеобразной формой (далеко не всегда осознанного) протеста против не удовлетворяющего человека уродливого существования и самозащитой от него. Однако, изолируя себя от общества, христианский аскет рисковал уничтожить в себе социальное, собственно человеческое начало, ибо вне общества человек не может в принципе ни существовать, ни тем более реализовать истинно гуманные, социально обусловленные потребности и идеалы.

Поэтому убежать от своей природы аскет в конечном счете не может. Полная победа над страстями недостижима. Ганди писал: «Победа над человеческими страстями представляется мне более трудным делом, чем завоевание мира с помощью вооруженных сил»¹. Особенно трудно было преодолеть естественные влечения плоти. Л. Фейербах в связи с этим заметил: «Какая же жертва больше для естественного человека, чем жертва целомудрия, девственности?»² Жития святых дают множество примеров того, когда уединение, психическая концентрация на определенных желаниях, ничем не сдерживаемая фантазия лишь безмерно разжигали чувственность. Чем больше аскет сдерживал себя, тем более росло искушение. Л. Фейербах приводит высказывание св. Анжелы из Фолиньи (ум. в 1309 г.): «Телесные страдания я терплю самое меньшее в трех местах. И в срамных мес-

¹ Ганди М. К. Моя жизнь, с. 415.

² Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 8.

тах такой огонь, что я привыкла прибегать к огню настоящему, чтобы изгнать огонь желаний, до тех пор пока не останавливал меня мой духовник... Но порок столь велик, что грешно даже и говорить об этом»¹.

Не случайно места христианских «подвигов» — монастыри, пустыни, скиты — часто бывали местами разврата, разного рода извращений. И даже если праведник удерживал себя от «плотского греха», то в мыслях и чувствах он не мог оставаться таковым. Григорий Богослов писал, например: «По плоти я девственник, но не знаю ясно, девственник ли и в сердце. Стыд потупляет глаза, а ум бесстыдно поднимлет их вверх. На словах я небесен, а сердцем прикнул к земле»².

М. Гюйо заметил, что «жить — всегда значит более или менее грешить, так как нельзя ни есть, ни даже дышать без того, чтобы не были замешаны низкие и эгоистические (с точки зрения христианства. — С. К.) инстинкты. Поэтому аскетизм и приходит логически к отрицанию жизни»³. Недаром смерть в христианстве рассматривается не только как следствие грехопадения, но и как благо, освобождающее от тягот телесного существования. Смерть — единственное надежное средство подавить грех. Августи-ну принадлежат слова: «Умирай, чтобы не грешить»⁴. При таком взгляде на связь между

¹ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 260.

² Творения св. Григория Богослова. М., 1889, ч. 4, с. 208.

³ Гюйо М. Иррелигиозность будущего. М., 1909, с. 140.

⁴ Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных... Киев, 1882, кн. 12, с. 282.

«плотью» и грехом христианин всегда имеет основания для самых суровых самооценок.

Для христианского аскетизма в наиболее традиционном выражении характерно было максимальное сужение социальных связей, стремление сбросить с себя бремя мира и его соблазнов. Оставаясь наедине с самим собой, аскет, однако, оставался в сфере тех же соблазнов, только переложенных на язык религии.

Отметив безусловный индивидуализм и эгоизм подобного пути спасения, в то же время следует заметить, что христианский подвижник мог обрести известное успокоение, обрести некоторое душевное удовлетворение, приближаясь в какой-то мере к своему идеалу. Путем же достижения идеала для него было крайнее ограничение своих жизненных потребностей, изыскание способов страдания и добровольное их принятие. Субъективно, психологически такая жизнь, несмотря на физические мучения, могла доставлять даже наслаждение. Но, во-первых, это на деле было уделом одиночек и аскетические формы спасения никогда не могли иметь широкой социальной перспективы, что понимала и сама церковь, и, во-вторых, антигуманный характер христианского аскетизма очевиден и не требует более комментариев.

Сегодня для христианства в целом характерно смягчение проповеди аскетизма в его традиционном понимании и формах, имевших ранее известное распространение. Современная католическая энциклопедия, например, определяет аскетизм как «труд (духовный или физический), совершаемый человеком для достижения морального совершенства, единения с богом и спасения через овладение страстями, самоотре-

чение, ограничение жизненных потребностей, отказ от удовольствий и удобств»¹. Сегодня церковь подчеркивает, что смысл аскетизма именно в «труде духовном». В настоящее время аскетизм не столько живая практика, сколько важнейший принцип христианства. Несозвучность традиционного аскетизма умонастроению, образу жизни современного человека заставляет церковь идти на прямое осуждение тех его форм, которые в прошлом высоко оценивались как надежный путь к достижению святости.

В той же энциклопедии говорится, что «нельзя считать действительно христианским аскетизмом «отклонения», встречающиеся в некоторых житиях, а также изощренные способы умерщвления плоти, например, пустынников, отказывающихся от умывания, употребляющих сырые или испорченные продукты, бичевальщиков, монахов, ведущих жизнь в изоляции»².

Надо заметить, что сегодня представления о святости в христианстве часто характеризуются таким самопожертвованием, которое имеет определенное социальное звучание, причастно к защите и спасению человеческой жизни. Подобные тенденции следует рассматривать не только как проявления кризиса в религиозном комплексе, но и как выражение естественной эволюции религии под влиянием перемен в социальной жизни общества.

¹ Encyklopedia katolicka, 1973, t. 1, s. 978.

² Ibid., s. 991.

«ЛЮБИТЕ ВРАГОВ ВАШИХ...»

Христианские представления о человеке получили свое обоснование прежде всего в Новом завете. Именно в новозаветных произведениях выведен образ Иисуса Христа, в котором воплощен христианский идеал человеческой личности.

Задача научной критики состоит не только в обнаружении логических противоречий в канонических текстах, догматах¹, но, что сейчас весьма актуально, и в исследовании особенностей христианского мироощущения и толкования основных понятий на уровне теологического и обыденного сознания. В свое время Чарлз Дарвин, высоко оценивающий «мораль Нового завета», признавал в то же время, что «ее совершенство зависит отчасти от того толкования, которое мы ныне вкладываем в его метафоры и аллегории»². Можно сказать определенно, что евангельские истины не имеют абсолютной ценности и значения сами по себе, но в той или иной мере являются формой, в которую может вкладываться различное содержание. Причем это содержание определяется особенностями общественной психологии классов, социальных групп, в конечном счете их интересами в контексте конкретно-исторических условий своей эпохи. Это соображение для научной критики представляется чрезвычайно важным, ибо по-

¹ В основном эта задача уже решена рационалистической критикой. Историческая критика библейских текстов продолжает получать все новые данные. Мы же здесь хотели бы обратить внимание на необходимость расширения и углубления гуманистической критики христианства.

² Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера (Автобиография). М., 1957, с. 99.

зволяет показать вполне земной характер «вечных», «абсолютных» истин христианства, их изменчивость и относительность, которую признают не только оппоненты христианства, но на деле признает и сама церковь, давая в разных социально-исторических условиях различные толкования одним и тем же положениям Библии.

Марксистский подход к явлениям духовной жизни позволяет раскрыть объективный механизм возникновения религиозных догматов и предполагает анализ социальных условий, порождающих тот тип общественной психологии, на основе которой формируются основные положения религиозной идеологии. Хорошо известны слова К. Маркса о том, что сама по себе религия лишена содержания и что истоки ее находятся на земле, а не на небе¹. «Мы не превращаем мирские вопросы в *теологические*, — писал К. Маркс. — Мы превращаем теологические вопросы в мирские. После того, как историю достаточно долго объясняли суевериями, мы суеверия объясняем историей»². Поэтому, чтобы понять особенности христианского миропонимания и системы ценностей, утверждаемой этой религией, необходимо обратиться к историческим истокам христианства.

«Христианство, — писал А. И. Герцен, — удивительно приготовило индивидуальность к настоящему»³. Будучи необходимым продуктом своей эпохи, христианство стало тем социально-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 370.

² Там же, т. 1, с. 388.

³ Герцен А. И. Об атеизме, религии и церкви. М., 1976, с. 15.

психологическим регулятором, который приспособлял миллионы людей к восприятию тягостных и трагических сторон социальной реальности. Марксистское отношение к христианскому учению о человеке определяется не только его идейной оценкой, но и пониманием тех социально-психологических причин, которые привели человека с его духовными коллизиями — болью, отчаянием, надеждой — именно к христианскому мировосприятию.

В истории мирового гуманизма эпоха раннего христианства занимает особое место, как время, давшее устойчивую социально-психологическую модель жизни, в которой превратно и парадоксально соединились как пессимизм, так и оптимизм гуманистических исканий исторического человека. «Христианская религия, — писал Л. Фейербах, — могла родиться только в то время, когда она появилась, — во время заката античного мира, во время величайшей испорченности, гибели всех национальных различий, всех *национально-нравственных* связей, короче говоря, всех принципов, которые несли и двигали старый мир, пока существовали классические народы, были классические времена»¹.

Античная цивилизация, существовавшая ряд столетий, давшая истории прекрасные образцы жизнерадостности, оптимизма, величия человеческого духа, клонилась неумолимо к упадку. Национальные рабовладельческие государства, испытывавшие мощный диктат Рима, двигались все быстрее к своему концу. На смену изжившему себя рабовладельческому строю шла новая общественно-экономическая формация —

¹ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 45—46.

феодализм. Крутой поворот истории сопровождался кризисом классических политических, гражданских порядков, кризисом нравов, философии и искусства. «Всеобщему бесправию и утрате надежды на возможность лучших порядков соответствовала всеобщая апатия и деморализация... Настоящее невыносимо; будущее, пожалуй, еще более грозно. Никакого выхода. Отчаяние или поиски спасения в самом пошлом чувственном наслаждении, по крайней мере со стороны *тех*, которые могли себе это позволить, но таких было незначительное меньшинство. Для остальных не оставалось ничего, кроме тупой покорности перед неизбежным.

Но во всех классах должно было быть известное количество людей, которые, отчаявшись в материальном освобождении, искали взамен него освобождения духовного, утешения в сознании, которое спасло бы их от полного отчаяния... Утешение должно было выступить именно в религиозной форме, как и все то, что должно было захватывать массы, — так это было в те времена и так продолжалось вплоть до XVII века... Во время этого всеобщего экономического, политического, интеллектуального и морального разложения и выступило христианство. Оно вступило в резкое противоречие со всеми существовавшими до тех пор религиями»¹.

Каким мог быть выбор у человека в эту эпоху крушения античного мира? Прошлое разваливалось на глазах. Оптимистов, которые бы верили в возврат былого уклада жизни, не находилось, да и не могло быть — слишком велико

¹ Маркс К., Энгельс Ф Соч., т. 19, с. 311—313.

было потрясение живых свидетелей разложения некогда столь милых сердцу свободного гражданина республиканских институтов власти, которые превратились в самые профанированные свои формы, в свои антиподы, сохраняя доведенную до крайнего лицемерия видимость демократии. Роскошь и разврат рабовладельческой аристократии достигли таких размеров и форм, в сравнении с которыми, как писал А. И. Герцен, «наш комфорт жалок и наш разврат смешон»¹. По этому пути могло пойти лишь незначительное меньшинство. Миллионы людей, и прежде всего рабы, стояли перед неумолимостью тупого и безропотного принятия ужасной действительности. Борьба с оружием в руках против угнетателей оказалась безуспешной. Массовой психологии впереди виделись умирание и тлен. Но эта же психология должна была найти какой-то выход. Огромная социальная потребность в утешении и надежде нашла выход в христианстве в образе спасителя мира — Иисуса Христа. Иного выхода — реального, рационального — не оказалось. Французский марксистский историк Ш. Эншлен весьма точно заметил: «Христос победил потому, что потерпел поражение Спартак». Ввиду нереальности освобождения мира от внешнего зла оставалось освобождение духовное, бегство человека в мир внутренний.

Во времена всеобщего отчаяния духовной опорой становится надежда в самом отвлеченном и в известном смысле возвышенном своем выражении — христианская надежда на чудо, на спасение через веру в Христа, на причастность к нему как к чему-то вечному и истинно

¹ Герцен А. И. Об атеизме, религии и церкви, с. 71.

великому, надежда на торжество всеобщей любви...

Христианство решительно отвергает все формы реального жизненного довольства, материальный комфорт, все те представления о благополучии, счастье, которые, будучи уделом богатых, были совершенно недоступны миллионам униженных и оскорбленных. Таким образом, христианство отразило трансформацию сознания, логику которого можно уподобить логике персонажа из басни «Лиса и виноград»: лиса отказывается от желанного, но недоступного для нее винограда, успокаивая себя тем, что он зелен и не стоит о нем сожалеть.

Новые формы жизни и счастья христианская надежда рисует красками мистики и фантазии, вырываясь решительно за пределы земного тяготения, из мрака земной юдоли безысходности и печали к свету и красоте вечной жизни с богом, из унижения и бесправия — к духовному покою и сознанию своего нравственного превосходства. Христианская надежда призвана была победить страшное прошлое и еще более страшное настоящее, а также уйти от ужасного будущего. Говоря языком современной фантастики, христианство подобно чудесному космическому кораблю, который должен умчать всех его приверженцев с горькой земли на далекую планету любви и гармонии.

Но дух не мог вырваться за пределы земного тяготения. Земля диктовала человеку свои законы, и в новых исторических условиях человек лишь определял по-новому свое отношение все к тем же «вечным» проблемам бытия, используя для этого иную, соответствующую времени систему ценностей, иную шкалу измерений, ко-

торая изменяла лишь само отношение человека к этим проблемам, но не затрагивала их существа. Коллизии внешнего мира не осознавались в их субъективном содержательном основании, они «снимались» вместе с отказом человека от этого негодного мира. Коллизии же внутренние, являвшиеся на деле лишь проекцией внешних, начали в определенной степени жить своей особенной жизнью, поддерживая иллюзию о возможности их преодоления через веру в спасительную миссию Иисуса Христа.

Духовная самоизоляция христианина, которая должна была порвать тягостные пути земной жизни и вывести человека в мир «вечной» жизни и покоя, стала на деле только иллюзией свободы от зла мира, иллюзией духовного, нравственного превосходства над гонителями и сильными мира сего. Не было главного, что только и могло действительно реально и нравственно поднять угнетенный класс, — не было конкретных успехов в борьбе с угнетателями за свои права. Уже в иное время, в условиях капиталистического общества В. И. Ленин писал, что в борьбе за свои права «рабочий класс поднимается вместе с тем и морально»¹. В противном случае угнетенные, отказываясь от этой борьбы, отторгают от себя нравственное начало и отдают его богу.

Христианское мироощущение не случайно возникает на рубеже двух исторических эпох в среде «промежуточных поколений», о которых А. И. Герцен писал: «Бедные промежуточные поколения — они погибают на полудороге обыкновенно, изнураясь лихорадочным состоянием;

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 21, с. 319.

поколения выморочные, не принадлежащие ни к тому, ни к другому миру, они несут всю тяжесть зла прошедшего и отлучены от всех благ будущего... Счастливы те, которые закрыли глаза, видя хоть издали деревья обетованного края; большая часть умирает или в безумном бреду, или устремляя глаза на давящее небо и лежа на жестком, каленом песке... Древний мир в последние века своей жизни испытал всю горечь этой чаши; круче и сильнее переворота в истории не было; спасти могло одно христианство...»¹

Однако для того, чтобы понять причины возникновения новой мировой религии, мало сказать, что она возникла на рубеже двух эпох. Дело еще в том, что этот рубеж характеризовался особенным качественным своеобразием в историческом развитии человека. А именно тем, что было выражено Л. Фейербахом такими словами: «Единство было сущностью классического язычества, дуализм, разлад являются сущностью классического христианства»².

Во времена становления и развития национальных рабовладельческих государств, в исторической эволюции самосознания человека подспудно готовится тот качественный скачок, который находит свое выражение в религиозной форме в эпоху раннего христианства. Переход от рабовладельческой системы хозяйствования, которая исторически изжила себя, становление новых форм социальной зависимости угнетенных дают толчок обращению человека к своему внутреннему миру, обостряют проблему свободы выбора и ответственности. Разрыв между

¹ Герцен А. И. Об атеизме, религии и церкви, с. 64.

² Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 7.

должным и сущим переживается уже как личная трагедия, индивидуальная вина. Человеку все явственней слышится голос собственной совести, самооценки не только своих поступков, но и мыслей, чувств, намерений. Разлад реальности и мечты, разрыв внешнего мира достигает, наконец, человеческого сердца. Внутреннее и внешнее в сознании человека достигают своих полюсов и начинают переживаться не только как разрыв внешнего, но прежде всего как разрыв внутреннего мира. Резонанция внешних коллизий во внутреннем мире человека достигает полной силы.

В Нагорной проповеди Христос говорит: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды?» (Мф., 6 : 25); «Ищите же прежде царства божия и правды его...» (Мф., 6 : 33). Мы можем сказать, что душа, конечно, больше. Однако главное в том, что́ понимать под душой и в чем суть заботы о ней. Гегель справедливо замечает, что в христианстве *«впервые выступила бесконечная ценность внутреннего мира»*¹. Однако обращение христианства к внутреннему миру человека не может рассматриваться как его исключительная заслуга хотя бы потому, что любая религия является лишь *отражением* внутренних и внешних социальных противоречий во всем их многообразии. Без рассмотрения вопроса о том, какими причинами были порождены духовные ценности, выраженные на языке христианства, в чем их истинный смысл, мы не сможем дать объективную оценку учению Иисуса Христа с

¹ Гегель Г. Философия религии. М., 1977, т. 2, с. 283.

позиций подлинного гуманизма, подлинных интересов развития Человека.

Отчаянная неудовлетворенность настоящим выразилась в религиозной идее спасения. Но для этого человек в полной мере должен был осознать, что свобода выбора между добром и злом, между пороком и добродетелью в его власти, он должен был осознать личную ответственность и вменяемость, то самое состояние, которое охарактеризовано в Послании апостола Павла к римлянам: «Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю», «желание добра есть во мне, но чтобы делать оное, того не нахожу» (Рим., 7:15, 18), «тот же самый я умом моим служу закону божию, а плотию закону греха» (Рим., 7:25), «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... Бедный я человек!» (Рим., 7:19, 24). Уклонение от следования должному, закону бога ведет к самоосуждению, которое могло иметь место лишь при наличии свободы выбора. Гегель заметил, что христианство провозгласило личную ответственность человека за свои поступки, обрекло его на свободу. Следует подчеркнуть лишь, что христианство явилось только формой выражения самосознания человека, формировавшегося под прямым воздействием социального развития общества.

Эволюция отражения в религии обращения человека от внешнего к внутреннему, от ответственности за формальное следование заповеди бога к ответственности за греховные мысли и намерения ясно прослеживается в сравнении кодексов поведения человека в Ветхом и Новом заветах.

Ветхозаветная часть Библии содержит, как известно, произведения, возникшие в лоне древнееврейской рабовладельческой культуры. Надо заметить, что мифология иудаизма оказала большое влияние на христианство, которое стало воспреемником ряда важных идей иудаизма, и прежде всего идей монотеизма и мессианства.

Ряд ветхозаветных положений в Новом завете получает новую редакцию, более сложное толкование. Это относится, в частности, к десяти заповедям, которые по сей день рассматриваются богословием как основа межчеловеческих отношений: «не убивай», «не кради», «не прелюбодействуй», «чти отца своего и мать свою» и т. д. Христианское богословие отстаивает убеждение в вечности и неизменности этих заповедей для всех времен. Однако толкование их в рамках иудаизма и христианства прямо противоречит самой богословской идее об их абсолютном вневременном значении.

Прежде всего, нормы общежития людей были рождены самой жизнью и сложились задолго до того, как они получили в религии свое письменное выражение и были объявлены данными человеку богом. Так, очевидно, что заповедь «не убивай» была необходимым требованием, обеспечивающим жизнеспособность человека в обществе. К тому же эта заповедь никогда не имела для самой церкви абсолютного значения. В среде древних евреев с сильным влиянием родо-племенных традиций эта заповедь имела силу лишь в отношении соплеменников, но ни в коей мере не распространялась на чужие племена и народы. Эта заповедь никогда более или менее не соблюдалась и христианской церковью, которая, как известно, оправдывала

и физическое уничтожение еретиков, организовывала крестовые походы, инквизиционные суды в средние века. Эта заповедь не удерживает и в наши дни некоторых маньяков от религии, ратующих за ядерное вооружение и согласных с идеей уничтожения «безбожного коммунизма».

В классовом обществе ветхозаветные заповеди выражали и закрепляли отношения социальной несправедливости. Так, заповедь «не кради» призвана была лишь удерживать неимущих от посягательств на собственность угнетателей.

Ветхозаветным заповедям в Новом завете дается новое, сугубо христианское толкование, и они вписываются в общий психологический и идейный фон евангельских поучений.

Собственно христианская «нравственная доктрина» связана с евангельским Иисусом Христом, получившим многочисленные образные выражения и толкования не только в самом христианстве, но и в философии, литературе, искусстве. Понимание Христа как величайшего гуманиста всех времен и народов в известной мере вышло за пределы строгого теологического мышления. Упование на Христа, надежда на него в течение столетий были сопричастны психологии простолюдина, униженного, бесправного и забитого.

Богословие связывает само возникновение христианства с образом евангельского Иисуса Христа, рассматривая его как бога-сына, сошедшего на землю для искупления грехов человеческих и открывшего единственный путь к вечному спасению. По вопросу об историчности Христа в марксистской науке нет единого мнения. Одни исследователи считают Христа результатом мифотворчества, другие полагают, что есть

причины говорить о его историческом прототипе, черты которого легли в основание евангельского образа. Вполне вероятно, что евангельский Христос имел своего исторического предшественника, выразившего некоторые наиболее яркие черты и идеи той общественной психологии, которая и определила своеобразие христианства как религии спасения, любви и непротivления злу.

«Религии, — писал Ф. Энгельс, — создаются людьми, которые сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс...»¹

Образ Иисуса Христа значим не только в пределах самой христианской теологии, но и с точки зрения исторического развития идеи бога вообще. Христос — богочеловек — образ психологически близкий и понятный массам, аккумуляровавший в себе определенное мироощущение: это бог, сошедший на землю в буквальном и переносном смысле слова. Христос не грозный владыка мира, но мученик и страдалец, воплотивший в себе, с точки зрения христианина, единство слова и дела. Это живое воплощение трагизма человеческого бытия, законодатель, надежда, утешитель, воплощение любви и милосердия.

Символом христианства, связанным с образом Христа, является крест, на котором Иисус был предан мучительной и позорной смерти. Крест — символ христианской идеи страдания и искупления, свободы и торжества жизни над смертью. Смерть на кресте считалась крайне позорной в древнем Риме — на крестах распина-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 308.

ли рабов¹. И это орудие унижения в христианстве стало символом утверждения новой правды. Гегель писал, что с распятием Иисуса крест был просветлен, из орудия позора и смерти он стал орудием возвеличивания и символом вечной жизни с богом. Крест стал также символом полного отрицания ценностей этого ненавистного мира. В распятии отразились основные черты христианской психологии: в мученичестве — слава, в унижении — величие. Образ распятого Христа — логическая мифологема христианства: через мучения — к вечной жизни. Во внешнем торжестве грубой силы и неправды — их гибель и ложь. Вся христианская психология в прямом и переносном смысле сошла с креста — и вера, и надежда, и любовь. В образе распятого Христа и трагизм христианского мироощущения, и оптимизм христианской надежды, связанный с верой в его воскресение. Иное дело, что гуманизм распятия оборачивается распятым гуманизмом.

Общепризнано, что вершиной «нравственной доктрины» Христа является его Нагорная проповедь, основу которой составляют так называемые заповеди блаженства. Они состоят из двух частей. В первой части отмечаются те жизненные ориентации, состояния, черты мироощущения, которые имеют особую ценность перед богом. В другой — указывается награда, которая ожидает человека, следующего этим ценностям.

¹ Правда, сейчас принята точка зрения, что рабов распинали на столбах с перекладиной наверху. Но это не меняет дела, поскольку трактовка креста евангелиями для верующего однозначна.

Воссев на горе, Христос обращается к своим ученикам и к народу: «Блаженны нищие духом, ибо их есть царство небесное; Блаженны плачущие, ибо они утешатся; Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю; Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся; Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут; Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят; Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть царство небесное; Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать, и всячески неправедливо злословить за меня» (Мф., 5: 3—11).

Эти заповеди важны прежде всего тем, что они ясно указывают на тот круг людей, которые предпочтены богом перед всеми остальными. Это — «нищие духом», «кроткие», «милостивые», «чистые сердцем», «алчущие и жаждущие правды», «изгнанные за правду». Нет сомнений, что проповедь Христа обращена к бесправным и преследуемым. Эти строки Евангелия определенно указывают ту социальную среду, в которой родилась христианская идея. Христианство появляется как религия страдания, как религия души, страждущей покоя, любви и не находящей этого в мире жестокости и грубой силы. Христианство хочет «осушить слезы человечества»... Но каким образом, какой надеждой? Мир утешить не может, так как он есть ложь и грех. Остается надежда на бога: «Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем...» (2 Кор., 4: 8—9).

Дореволюционное православное богословие, например, выступало против такого толкования заповедей блаженства, в котором «плачущие»,

«алчущие и жаждущие правды» и т. д. понимались бы как гонимые и преследуемые в социальном смысле. Это вполне соответствовало официальной позиции церкви, суть которой выражалась в признании вечности и незыблемости социального неравенства. Однако богословское толкование «изгнанных за правду» как людей, ищущих правды нечеловеческой, неземной, не отрицает, а лишь подчеркивает объективные истоки христианской психологии, в основе которой лежит убеждение в отсутствии правды в реальном мире угнетения и наживы. «Правда» в богословии понималась как следование закону бога, как стремление к сверхъестественному, которое само по себе есть отрицание законов и правды этого жестокого мира.

В толковании Новым заветом ряда положений ветхозаветного кодекса поведения подчеркивается необходимость следовать заповедям не формально, но быть расположенным к их исполнению внутренне, душой, сердцем. «Вы слышали, что сказано древним: не убивай; кто же убьет, подлежит суду (Исх., 20 : 13). А я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду...» (Мф., 5 : 21—22). Отрицается принцип кровной мести, свойственный родо-племенным отношениям, и отношение к злу человека определяется совсем иначе: «Вы слышали, что сказано: око за око, и зуб за зуб. А я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф., 5 : 38—39). «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего, и ненавидь врага твоего. А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь

за обижающих вас и гонящих вас...» (Мф., 5: 43—44) ¹.

В Нагорной проповеди зафиксированы важнейшие черты христианского отношения к миру, из которых в первую очередь обращают на себя внимание идеи непротivления злу, смирения и любви к врагам. Столь чуждые здоровому чувству человеческого достоинства представления возводятся в ранг высших ценностей и, освященные авторитетом бога, должны стать обязательными для каждого христианина.

Традиционное христианство исходит из того, что всякое насилие есть зло и кроме зла ничего породить не может. Непротivление злу и смирение — одни из главных евангельских истин, восприняв которые можно якобы возродить человека к добру и создать идеальное, гуманное сообщество людей.

Именно так воспринималась идея непротivления злу как великая истина, откровение многими видными мыслителями. Ганди писал, что Нагорная проповедь тронула его до глубины души. «Я видел,— писал он в книге «Моя жизнь»,— что высшая форма религии — отречение, и это глубоко запало мне в душу» ². Эта же идея легла в основу учения о человеке Л. Н. Толстого. В его рассказе «Фальшивый купон» показывается, как мелкое мошенничество двух гимназистов, подделавших купон с целью увеличения его денежной стоимости, рождает

¹ Именно имея в виду не формальное следование букве писания, а внутреннее расположение к принятию заповедей в толковании их Христом, Григорий Богослов говорил о Христе как о «разорителе буквы, совершителе духа». — Творения св. Отцев. М., 1844, т. 4, с. 175.

² Ганди М. К. Моя жизнь, с. 93.

все новые формы зла — тяжелые преступления, убийства, калечит судьбы многих людей. И как закоренелый убийца перерождается, восприняв сердцем учение Христа о непротивлении злу и любви к ближнему. Сам Л. Н. Толстой искренне верил в гуманистическую силу евангельского учения.

Эта идея любви к ближнему как главное средство, возрождающее человечество к добру и справедливости, должна быть понята в конкретных социально-психологических условиях, в которых она только и могла быть воспринята как великая правда. Внутреннее принятие этой идеи связано с более или менее скрытым социальным пессимизмом, с неверием в торжество справедливости и добра разумными, рациональными средствами, когда человек и не видит той реальной праведной силы, которая может победить зло, да и не понимает причин самого зла.

Для такого сознания зло выступает как тягостная и неумолимая неизбежность. Именно при подобном типе мировосприятия идея непротивления злу представляется гениальной, указывающей выход из положения. Главное же в том, что она дает моральное удовлетворение, сознание нравственного превосходства, духовного торжества над действительными носителями зла, гонителями и обидчиками. Отношения в данном случае между обидчиком и его жертвой можно сравнить с поединком двух борцов, один из которых все время наступает и наносит удары, а другой, безропотно их принимая, как бы лишает всю борьбу смысла: зло, с нравственной точки зрения, не достигает своей цели, оно не имеет желанного результата, оно

«проваливается» в пустоту, и это должно лишить зло внутренней силы и жизнеспособности...

Примирение со злом, как социальная идея, порождено невозможностью противостоять ему реально. Когда злу нельзя противопоставить праведную силу, остается утешение в сознании духовного, морального превосходства. Именно тогда возникает превратная логика религиозного сознания, которое в бессилии видит силу, в страдании — великий смысл и радость, в самоунижении — внутреннее удовлетворение.

Несостоятельность идеи непротивления злу французский просветитель Ф. Вольтер определил следующим образом: «Заповедь, если тебя ударили по одной щеке, подставь другую, — противоречит не только всем человеческим чувствам, но и какой бы то ни было справедливости. Она поощряет злодеев, обещая им безнаказанность. Она превращает добрых людей в поработанных животных. Она вносит в мир замешательство, помогает тирании... Это — нравственность во всех отношениях человеконенавистническая, антисоциальная»¹.

Василий Белов в рассказе «Бобришный угор» замечает: «...давно известно, что легче простить обиду, чем обидеть, но что-то тут неладно... Что и кому можно прощать и где граница между великодушием и необходимой самозащитой?»²

Действительно, что-то тут неладно. Зло бывает разное, есть зло, которое человек простить не может, не имеет права, не унижая собственного достоинства, не предавая священные понятия справедливости и гуманизма. Иван Карамазов

¹ Мысли о религии, с. 154.

² Белов В. Гудят провода. М., 1978, с. 171.

рассказывает брату Алеше случай, когда генерал затравил собаками на глазах у матери ее восьмилетнего сына: «Затравил в глазах матери, и псы растерзали ребенка в клочки!.. Ну... что же его? Расстрелять? Для удовлетворения нравственного чувства расстрелять? Говори, Алешка!

— Расстрелять! — тихо проговорил Алеша, с бледною, перекосившеюся какою-то улыбкой подняв взор на брата»¹. Невозможно предположить, что могут быть люди, которые считают иначе. Отношение к случаю, рассказанному Ф. М. Достоевским, может быть выражено строками Михаила Светлова: «Я стреляю, и нет справедливости справедливее пули моей!»²

Представление о самоценности нравственного чувства в христианстве доведено до своего крайнего выражения — до идеи всепрощения, уничтожающей человеческое достоинство, а не возвеличивающей его. Всепрощение не вершина нравственности, а нивелирование добра и зла, торжество порока и грубой бездушной силы. Самоценность нравственности в социальном плане всегда имела свои пределы. Во всяком обществе, далеком от социального и нравственного совершенства, нравственность нуждается в защите, в активном противостоянии злу. В противном случае добро оборачивается своей противоположностью.

В повести Чингиза Айтматова «Белый пароход» дед Мамун — воплощение доброты, искренности, любви и трудолюбия. Его зять Ораз

¹ Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10-ти т. М., 1958, т. 9, с. 304.

² Светлов М. Стихотворения, песни, поэмы. М., 1983, с. 134.

кул — полная ему противоположность — груб, циничен, жесток со слабыми, труслив перед сильными. Не любит Мамун Оразкула, но безропотно ему подчиняется и терпит его издевательства. В конкретном сюжете в повести Ч. Айтматова зло торжествует, пассивная доброта Мамуна и его любовь к своему внуку становятся одной из причин гибели мальчика. Добро само по себе еще не сила, говорит писатель, добро становится силой, когда его могут защищать. Смирение же чуждо здоровому чувству нравственного достоинства. Герой романа Сомерсета Моэма Фред Блейк говорит доктору Сондерсу: «Смирение? Это прибежище побежденных. Можете довольствоваться им. Я не согласен смиренно принимать зло, уродство и несправедливость. Я не согласен стоять в стороне, когда добро карается, а зло торжествует. Если в этой жизни добродетель попирают, над честностью смеются, красоту забрасывают грязью, к черту такую жизнь!

— Мой мальчик, — говорит доктор Сондерс, — нужно принимать жизнь такой, какая она есть.

— Я по горло сыт такой жизнью. Она внушает мне ужас. Она устраивает меня на моих условиях, или мне ее совсем не надо»¹.

К. Маркс называл насилие «повивальной бабкой истории». Насилие по своей направленности, целям, своему духовному содержанию не безлико. Есть насилие бесчеловечное, жестокое, направленное против добра и жизни. Есть насилие во имя спасения жизни, ее торжества, во имя справедливости. Великая Отечественная война... Что было противопоставлено фашист-

¹ Моэм С. Малый уголок. Театр. Романы. Минск, 1980, с. 160—161.

скому чудовищу, воплощенному злу и разрушению всего святого и величественного? Сила оружия, многократно умноженная силой духовной, нравственной!

Народ — подвижник и герой —
Оружье зла оружием встретил.
За грех войны карал войной,
За смерть — печатью смерти метил.

(А. Твардовский. За далью — даль)

Сила, противостоящая злу, должна быть высоконравственна по духу. Тогда она сама определяет пределы своего действия, свою меру. И ее нравственный стержень — гарантия этой меры, гарантия действительной борьбы за защиту и утверждение гуманистических начал в жизни. Сила же, теряющая свои нравственные основания, а часто сохраняющая лицемерную видимость верности нравственным идеям, превращается в силу разрушения и неправды.

Следует заметить, что идея непротivления злу в христианстве никогда последовательно и не отстаивалась церковью, которая, таким образом, признавала ее практическую несостоятельность. В одном дореволюционном богословском труде, толкующем евангельскую историю Иисуса Христа, говорится: «Впрочем, терпение обид и уступчивость не должны простираются до поощрения зла, а поэтому не представляются излишними ни общественные меры к ограничению зла и наказанию обидчиков, ни частные усилия и заботы каждого об устранении обид и соблюдении правды»¹.

¹ Евангельская история о Еоге Слове Сыне Божием, Господе нашем Иисусе Христе... Протонерея Павла Матвеевского. М., 1912, с. 392.

Чаще всего идея непротivления была предметом широкой социальной демагогии со стороны господствующих классов. В то же время она выражала и выражает чрезвычайно важное направление, дух христианского мироощущения, отклонение от которого неизбежно нарушает прочность догматических оснований, ведет к разного рода комментариям, цель которых — как-то увязать разрыв между каноническими положениями и реальностью жизни. Богословские толкования идеи непротivления злу в зависимости от конкретных условий, от господствующих в общественной психологии и в среде верующих настроений колебались от крайнего ригоризма до признания относительности ее применения.

В условиях разрыва личного и общественно-го интересов нравственная и религиозная нормы выступают средством общественного принуждения, обеспечивая должное поведение. Христианство выступает как форма упорядочения духовных коллизий личности. В классовых обществах верность чести, голосу совести требует от человека немалых духовных усилий. Но усвоенные нравственные и религиозные нормы и идеалы становятся внутренней его потребностью, и отказаться от них для человека часто не представляется возможным. Более того, как мы видели, в христианском сознании верность евангельским заповедям выражает и личную заинтересованность в них человека, так как это дает ему иллюзию духовной свободы, духовного превосходства над злом мира, выполняет известную психотерапевтическую функцию, обеспечивая психологическое и ценностное принятие негодной земной жизни. Определяя ценност-

ное отношение к многоликим проявлениям земного зла, христианское мировосприятие примиряет человека с ним, психологически облегчает его существование во враждебной, чуждой человеку социальной среде.

Однако было бы неправильно рассматривать сохранение личностью нравственного достоинства («пусть мы бедны и унижены, но мы честны и у нас совесть есть»), представлений о честности, порядочности, великодушии, милосердии исключительно с точки зрения социальных функций этого механизма. Дело в том, что именно на личностном, интимном уровне сохранялись и передавались из поколения в поколение те самые гуманные черты нравственного опыта человека, которые превыше всего ценились в среде обездоленных, сохраняя и укрепляя представления об уважении к человеческой личности. Таковы, например, многие герои Ф. М. Достоевского — Макар Деушкин и Варенька («Бедные люди»), Наташа, Ваня, старики («Униженные и оскорбленные»), Сонечка («Преступление и наказание») и другие. Стремление остаться человеком, сохранить совесть в безнравственных условиях не только свидетельство духовной силы (ведь так легко поддаться соблазну, пасть, пойти по пути лжи, лицемерия и эгоизма), но и спасение, оберег человека от духовной смерти, что зачастую страшнее смерти физической. Реальная жизнь, как правило, не давала никаких земных радостей, в ней было столько горя, унижения, боли, что и сама смерть нередко не воспринималась как трагедия. И далеко не всегда против лжи и жестокости мира человек бунтовал открыто. Много было покорности и смирения. В скобках

заметим, что эти черты — покорность и смирение, — будучи в социально-психологическом плане характерными для христианского мироощущения в целом, тем не менее не всегда оказывали решающее влияние на человека в конкретных обстоятельствах. Они были лишь частью сознания человека, которое отражало жизнь не только в ее трагических, но и в жизнеутверждающих проявлениях.

Есть еще один аспект проблемы взаимосвязи нравственного закона, совести и силы — это бунт волевой личности против нравственного начала, которое мешает ей вырваться из «колеи», душит ее. Таков Родион Раскольников у Достоевского («Преступление и наказание»). «Сила, сила нужна: без силы ничего не возьмешь; а силу надо добывать силой же, вот этого-то они и не знают»¹. Обращение Раскольникова к силе имеет по-своему гуманную мотивацию — ради обретения возможности в полной мере служить другим он хочет своей «совести разрешить» переступить нравственный закон, встать единожды выше его. Он стремится к свободе и власти над всем «муравейником», хочет почувствовать себя человеком, «переступив»: «...я переступить поскорее хотел... я не человека убил, я принцип убил! Принцип-то я и убил, а переступить-то не переступил, на этой стороне остался...»² Бунт Раскольникова — это бунт индивидуалиста. Человек сам по себе не может создать для себя закон (даже руководствуясь гуманной идеей), не рассматривая свой

¹ Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10-ти т. М., 1957, т. 5, с. 197.

² Там же, с. 85,

бунт в широком социальном контексте. Раскольников понимает, что жизнь безнравственна, но переступить через эту безнравственность ему как раз и не позволяет нравственность этой же жизни. И речь не идет, конечно, о поисках иных, «достойных» мотивов насилия, совершенного героем Достоевского. Суть в том, что соединение силы и добра в социальном плане только тогда имеет оправдание и гуманистическую перспективу, когда учитывает объективный ход исторического движения и опирается на прогрессивную нравственную идею, имеющую широкое социальное основание.

Проблема взаимосвязи нравственной идеи и силы имеет ряд реальных выражений. В христианстве идея непротивления злу и всепрощения отражает, как мы видели, отказ от применения силы, от борьбы со злом; духовность вообще провозглашается абсолютной силой, способной преобразовать мир и человека. С другой стороны, стремление выйти за рамки существующих нравственных ценностей, обращаясь к силе и не имея прогрессивных социальных и нравственных идеалов, или вообще не позволяет личности вырваться за пределы действия данного нравственного закона, который удерживает человека в своей власти (Раскольников), или ведет к локальному торжеству разрушающего индивидуализма и, как следствие, к неспособности к созидательной социальной деятельности. В дилемме «самопожертвование или эгоизм» предпочтение любого из них не могло указать реальную перспективу действительного решения «вечных» проблем человеческого существования, не прорвав рамки индивидуализма.

Среди традиционных христианских добродетелей христианская традиция на первое место ставит веру, надежду, любовь...

Вера — основание религиозного сознания, признаваемая богословием одной из высших нравственных ценностей, самым совершенным способом постижения мира. Религиозная вера опирается на некритическое признание истинности догматических положений Библии. Именно вера в религии призвана заполнить вакуум, отделяющий человека от идеала его будущего существования — загробной жизни. Без веры разрушается все здание религиозного мирозерцания. Только религиозная вера питает надежду христианина и является основой реализации религиозных норм в его жизни. Вера укрепляется делами: «Ибо как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак., 2 : 26). Вера — условие спасения: «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим., 3 : 28). Вера утешает и укрепляет. Но она может быть и неустойчивой, может колебаться и угасать. Поэтому важнейшая забота церкви — ее всемерное укрепление.

Религиозная вера — антипод разума, но в то же время она прибегает к его аргументации для своего собственного обоснования. Вера алогична, она утверждает чудо, отрицающее логику и закономерность, но в то же время сама апеллирует к логике. Религиозная вера стремится вырваться за пределы земного и конечного, но в то же время не может этого сделать, как человек не может убежать от своей природы.

Вера в Иисуса Христа — гарантия христианской надежды. Апостол Павел в Послании к римлянам говорит: «...мы спасены в надежде.

Надежда же, когда видит, не есть надежда, ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся на то, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим., 8 : 24—25). Христианская надежда — то состояние, при котором верующий устремляется своими помыслами, чувствами, желаниями в будущее, в котором будут волей бога осуществлены его чаяния, преодолены боли и разочарования, прощены грехи и вознаграждена добродетель. Христианская надежда через веру в Христа соединяет настоящее и будущее, обеспечивает умозрительный отрыв от настоящего и перенесение в грядущее. Она утешает и ободряет. Помогает более спокойно относиться к конфликтным ситуациям, к трагизму жизни, придает человеку известную психическую устойчивость перед лицом внешнего зла. Надежда укрепляет веру и стимулирует соблюдение заповедей. Христианская надежда — иллюзорное восполнение неосуществленных желаний, стремлений к идеальному. Психотерапевтическая функция надежды в христианстве очевидна. Эта психотерапия, однако, не может быть признана гуманной, так как, успокаивая в некоторой степени амплитуду внутренних коллизий человека, она не способствует организации его созидательной деятельности, направленной на реальную борьбу со злом.

На первом месте в иерархии христианских добродетелей стоит любовь. «И возлюби господа бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всю крепостию твоею, — вот первая заповедь! Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет»

(Мк., 12 : 30—31). Любовь в христианстве понимается как высший и абсолютный принцип человеческих взаимоотношений, высший закон человеческого общежития. «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в боге, и бог в нем» (1 Ин., 4 : 16). Отождествление бога с любовью и требование к людям любить друг друга — весьма выразительный и важный момент в христианском учении о человеке. Сам по себе призыв любить человека не может, конечно, вызвать возражений. Любовь — вершина деятельного служения людям, высшее выражение готовности помочь, выражение сердечного, заинтересованного отношения одного человека к другому. В призыве любить людей видится высокий гуманистический смысл. Однако неправильно было бы оценивать христианскую любовь только на основании внешней формы евангельской заповеди. Главное не в форме, а в том духе, содержании, которые вкладываются новозаветным учением о человеке самой церковью в этот принцип.

В Нагорной проповеди Христос учит любить врагов, благословлять проклинаящих, благотворить ненавидящим, молиться за обижающих и гонящих. Христианская любовь — вершина религиозного самоотчуждения, высшее выражение самоотречения, самопожертвования. С одной стороны, христианская любовь в наиболее последовательном евангельском выражении — понятие весьма сложное, собирательное, воплотившее в себе бесконечный голод человеколюбия, питаемое страстным желанием братства, отсутствием в реальной жизни взаимопомощи, доброжелательности, сострадания, наконец, просто теплоты человеческих отношений. Та-

ким образом, евангельская любовь имеет широкое социально-психологическое основание и выражает глубокую тоску по тому универсальному принципу межчеловеческих отношений, который не был воплощен в реальной жизни, но который только и придает смысл индивидуальному существованию. В понятии христианской любви выражена и глубоко социальная в своей основе идея человеческой солидарности, духовного братства и единства. Однако лежащие в глубинных истоках самой идеи потребности христианство истолковало в духе своего мироощущения и поэтому не только сделало невозможным осуществление этой идеи, но и разрушало понятие любви в самой его основе.

Выраженная Иисусом Христом надежда на то, что именно любовь должна стать могучим средством преодоления зла и раздоров, установления всеобщей гармонии и братства, оказывается несостоятельной и наивной. Злу и неправде христианство не может противопоставить иной силы и иной правды: любовь — его единственное оружие, любовь, не знающая никаких исключений — как к гонимым, так и к гонителям. Поэтому, сколь бы противоестественным ни казался евангельский призыв любить врагов, он имеет свои объективные социально-психологические основания. Христианская любовь — всего лишь средство самозащиты беззащитного, средство сохранения собственного человеческого достоинства в условиях бесправия, унижения и беспомощности, дающее слабое утешение в сознании морального превосходства над своими гонителями.

И в сегодняшнем мире христианство привлекает миллионы людей своими призывами лю-

бить ближнего, призывами к состраданию, милосердию, братству. Именно на это делают особый упор современные христианские проповедники. Однако вексель христианского гуманизма не может быть оплачен твердой валютой. Христианская любовь не может выйти за пределы молчаливого сострадания с глазами, полными слез. Благотворительность одиночек и разных христианских организаций, реальная помощь ближнему, мирское служение, примеров чему можно немало найти и в наши дни — все это не в состоянии поколебать правильность этого вывода, потому что, несмотря на искреннее стремление и усилия многих христиан облегчить страдания человека, христианское милосердие и любовь не затрагивают главных причин, порождающих социальные и классовые конфликты. Социальный протест в религиозной оболочке, бунт против социальной несправедливости никогда не были в истории правилом для христианства и, по существу, всегда противоречили самому духу этой религии.

Вообще религиозная санкция добра, справедливости, сострадания и помощи ближнему тогда обретает авторитет, когда спонтанные добро и человеколюбие вне религии теряют свою опору, не имеют должного социального авторитета и поддержки. Подобная ситуация лишь укрепляет убеждение в том, что единственная санкция добра — это божественная воля.

Здесь следует добавить, что нельзя, конечно, отрицать гуманистическое содержание прощения, милосердия как таковых, стремление бороться со злом нравственным примером и убеждением. Дело ведь в том, в каком социальном контексте эти понятия реально существ-

вуют, в какую систему ценностей входят, активизации какой социальной деятельности они способствуют. Традиционное христианство же, по существу, отрицает пределы применения прощения и милосердия, тем самым возводя эти ценности в ранг всемогущих и абсолютных. Провозглашая абсолютную ценность всепрощения, любви и милосердия, христианство видит в них непобедимую духовную силу, способную решительно преодолеть *любое* зло. А вот с этим-то как раз и нельзя согласиться.

Христианский идеал порожден определенным социальным опытом, который выражается в осознании человеком своего бессилия самому сделать жизнь достойной высоких человеческих устремлений (мир, справедливость, братство). Представление о единстве и братстве всех людей глубоко гуманно в своей основе, это стремление человека к единению вполне естественно. «Люди — братья друг другу, — писал В. Г. Белинский, — хотя неразумность их отношений и делает их естественными врагами»¹. В религии отражается неверие в возможность такого братства на основе разумных межчеловеческих отношений в процессе созидания. Религиозная проекция идеи единства и братства выражается в представлении о греховности людей: то общее, что объединяет их всех, — это их греховность, так как каждый несет на себе печать первородного греха. И равенство понимается не в позитивном плане, а в негативном. Ф. Энгельс писал: «Христианство знало только *одно* равенство для всех людей, а именно — равенство первородного греха, что вполне соответствовало его

¹ Цит. по: Утопический социализм, с. 365.

характеру религии рабов и угнетенных»¹. Такое понимание равенства, по существу, снимает проблему созидания равенства реального, на иной жизненной основе, так как любые его формы изначально признаются недостижимыми, во всяком случае ранее, чем будет достигнуто всеобщее духовное перерождение.

Многие актуальные проблемы современного мира — борьба против угрозы новой войны, за разоружение, за социальный прогресс и национальную независимость, против преступлений империализма — интенсивно осмысливаются современными богословами. Конечно, на их отношение к острым проблемам современности существенное влияние оказывает то, в каких социальных условиях действуют они сами, интересы каких социальных кругов, классов оказывают влияние на их позиции.

Сегодня заметно определенное смещение акцентов в религиозном осмыслении актуальных проблем. С одной стороны, остаются в силе традиционные христианские установки и идеи. В то же время ряд положений евангельского христианства корректируется в духе времени. Проблема модернизации идеологии и практики христианских организаций становится одной из центральных для современного богословия. В целом же эти модернистские тенденции не затрагивают главных, принципиальных положений христианства.

С одной стороны, раздаются призывы не оставаться равнодушным к различным проявлениям социального зла, оказывать помощь страждущим и нуждающимся, а с другой — призывы

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 105.

к смирению, ненасилию, противопоставление «соблазну материального благополучия» высоких духовных ценностей Евангелия. «Семьи, терпящие нужду, не унывайте, не считайте достаток идеалом и богатство источником счастья, старайтесь с помощью всех пережить трудные времена в надежде на лучшие дни, учитесь смягчать свою боль надеждой», — учит папа римский Иоанн Павел II.

Не менее выразительно высказываются и православные служители церкви. Рассуждая о высоком достоинстве человека, о его праве жить в мире и счастье, о ценности его земных трудов, они в то же время активно проповедают традиционные христианские добродетели — смирение, беззащитность перед насилием и непротивление злу, всепрощение и самоотречение. «Победа над миром, — пишет «Журнал Московской патриархии», — в беззащитности, гонимости, в страданиях и смерти». Не отказывается современное православие и от апологии страдания: «Важно понять, что страдания необходимы потому, что нет другого пути для очищения от грехов, кроме пути, указанного спасителем и пройденного им. Страдая, мы познаем свои немощи, свое бессилие и, молитвенно и покаянно смиряясь перед богом, получаем помощь Божию и радость о Господе». Таким образом, мы видим, что традиционные христианские добродетели не потеряли для современного богословия своей значимости. Они и сейчас определяют христианские представления о человеческом совершенстве.

Конечно, жизнь вынуждает христианские церкви вносить в толкование евангельских истин некоторые коррективы. На волне религиоз-

ного модернизма, например в католицизме, осваивается прежде всего социальная проблематика, активно разрабатываемая «теологией революции», «теологией труда» и т. д. Признание, положительная оценка тех или иных событий, явлений новейшей истории (например, социалистическая революция, освобождение народов от колониального гнета, успехи науки и т. п.) — все это сопровождается активными попытками соединить новые для церкви взгляды с христианским учением о человеке, которое в своей основе существенных изменений не претерпело.

Активное обращение и Русской православной церкви к социальным проблемам, признание высокой ценности человеческого труда, рассуждения о больших творческих возможностях человека, с одной стороны, отражают проблему человека в XX веке во всей ее сложности, а с другой — преследуют цель укрепления религиозной веры. Только при наличии этой веры богословие и считает возможным ставить вопрос о ценностном измерении человеческого существования.

Религиозное утверждение человека возможно только через Иисуса Христа, ибо своим величием, своими успехами человек обязан богу и у него не остается иных существенных оснований для самоудовлетворения. Как и во все предшествующие века, пессимизм остается существенной чертой христианского взгляда на природу человека, его духовные и физические силы. По-прежнему церковь говорит о «бессилии создать гармонию жизни собственными силами». «Мир страдает не от своего устремления к знанию и прогрессу,— пишет «Журнал Московской патриархии»,— не вследствие

желания достичь господства над природой путем всестороннего развития материальных и духовных сил человека, но от эгоизма и нравственной испорченности».

Во взглядах на пути устройства идеальной жизни изменений не произошло. «Как для человека возможно практически осуществить новый путь жизни? — задает вопрос современный православный богослов и дает хорошо известный ответ: — Путь этот может быть только путем болезненного внутреннего пересоздания всего содержания душевной жизни». В другом месте тот же автор пишет: «Путем же, обеспечивающим действенность человеческих усилий, является смирение как постоянное сознание своего убеждения и недостойнства и ожидание милости и помощи от одного лишь божественного милосердия»¹.

Озабоченность проблемами современного мира, готовность к их решению у современных церковных деятелей, как правило, не идет дальше морализирования с позиций абстрактного христианского гуманизма. Евангельское учение Иисуса Христа рассматривается как «единственный путь к восстановлению идеальной человеческой жизни».

О ЖИЗНИ И СМЕРТИ

«Смерть кажется страшной, но она же, смерть, засеивает в души живых щедрый и полезный урожай, и из семени тайны и тлена созревает семя жизни и понимания», — пишет

¹ Богословские труды, 1974, № 11, с. 36.

В. Распутин в своей повести «Прощание с Матёрой»¹. В вечном круговороте бытия для человека, видимо, не было вопросов более важных и таинственных, чем жизнь и смерть.

Евг. Евтушенко заметил как-то, что «история человечества сама по себе есть великая трагедия. Любой человек трагичен тем, что когда-нибудь он умрет. Поэтому трагедии сильнее всех границ»². Возражать против того, что смерть — это трагедия, было бы бессмысленно. Черный пессимист мог бы, видимо, представить историю человечества как совокупность личных трагедий, как бесконечную цепь смертей. Но это, однако, не было бы тем самым существенным, нравственно и философски значимым, что следует сказать о смене многих поколений людей.

Человеческая жизнь уникальна, неповторима. Это дар, который дается единожды и на очень короткий срок. Всякий человек стоит перед сложнейшими вопросами — кто он такой и что ему делать в этом мире, как жить правильно, достойно, чтобы жизнь была прожита не зря. Задумывается человек над тем, что же для него страшнее всего — или то, что жизнь имеет свой предел, что смерть неумолима, или же то, что сама эта жизнь прожита не так.

Но бывают ситуации, когда неизбежная смерть человека не пугает, потому что в сравнении с реальностью жизни она кажется великим благом, желанным покоем, отдохновением от невыносимых страданий и отчаянной безысходности. Состояние, которое выражено в следую-

¹ *Распутин В.* Четыре повести. Л., 1982, с. 95.

² *Евтушенко Е.* Талант есть чудо неслучайное. М., 1980, с. 279.

щих строках Омара Хайяма: «От страха смерти я, поверьте мне,— далек: Страшнее жизни что мне приготовил рок?» (Рубаи, 53. Пер. О. Румер).

Страх перед смертью, который испытывает человек,— одна из глубоких психологических причин, порождающих веру в загробную жизнь, в бога. Вспомним слова Л. Фейербаха о том, что «только могила человека... есть место рождения богов»¹. То же самое признавал и Дени Дидро. «Я лично,— говорил он,— не верю в бога; быть может, я уверую перед лицом смерти; предсмертная судорога сворачивает самые крепкие головы»².

Психологически только через сознание конечности жизни при известных условиях человек может прийти к вере в продолжение жизни после смерти, к вере в существование «вечной» загробной жизни. Однако при нашем понимании психологического механизма религиозной интерпретации проблемы смерти мы не можем не видеть здесь и уловку сугубо психотерапевтического свойства: вера в загробную жизнь облегчает мучительное переживание умирания... Религиозная попытка «обойти» смерть по-своему отражает простую истину: то, что смерть неизбежна, что она есть необходимый акт, функция природы,— это само по себе утешить, примирить человека со смертью не может, ибо что приемлет разум — не принимает чувство. Сердце жаждет собственного, только ему понят-

¹ Фейербах Л. Избр. философ. произв. М., 1955, т. 2, с. 527.

² Французские просветители XVIII века о религии, с. 402.

ного и им признаваемого удовлетворительного объяснения. По существу, весь вопрос сводится к тому, где и как, своими или не своими силами человек утвердит собственное духовно-нравственное «Я» — или при жизни, или, как учит религия, после смерти.

Богословы утверждают, что верующему человеку не так тяжело уходить из жизни: для него смерть — лишь переход к «истинной», «вечной» и блаженной жизни. А человек, не признающий бога и загробную жизнь, неизбежно, по их мнению, приходит к сознанию абсурдности бытия, что, в свою очередь, разрушает все сдерживающие барьеры в поведении, ведет к вседозволенности, к аморализму, к уничтожению нравственности... При всей очевидной несостоятельности этой позиции к ней не следует относиться иронически и недооценивать ее влияние на известный тип обыденного сознания. Этот момент следует отметить, так как он лишний раз подчеркивает серьезность проблемы и необходимость ее аргументированной, обоснованной разработки в позитивном плане с позиций марксистско-ленинского мировоззрения.

Жизнь огромного большинства людей, отрицающих представления о загробной жизни, отнюдь не может быть признана безнравственной. Более того, для них подобный упрек кажется кощунственным и оскорбительным. Лишний раз это подтверждает тот факт, что нравственное сознание человека формируется не под воздействием религиозной веры и религиозных идей, а под влиянием объективных условий существования человека. С другой стороны, вера в загробную жизнь не делает человека высоконравственным существом и даже не удерживает его

от аморальных поступков, а нередко и наоборот...

В то же время за отрицанием веры в загробную жизнь могут стоять весьма различные по своей нравственной, гуманистической направленности типы миропонимания, которые колеблются от крайне эгоистического, нигилистического, циничного отношения ко всему высокогуманистическому, вплоть до беззаветного служения обществу.

Для одного «безбожника» жизнь — это самоценность, которую надо сохранить любой ценой. Для него смерть — жуткий, неумолимо надвигающийся конец, ввергающий его в состояние малодушной паники. «Суперэгоист» в такой ситуации способен сделать лишь одно — в оставшееся ему время урвать от жизни как можно больше, еще «изысканней» насладиться ею. Нравственное сознание такого человека не имеет твердой опоры, а скорее наоборот, — связано с резким неприятием общепринятых нравственных начал (таких, как честность, порядочность, совесть и т. п.), которые с его точки зрения являются уделом «глупцов», «непрактичных людей»... Умножение материальных благ, когда это становится самоцелью, — это путь в никуда, не имеющий видимого предела. И чем дальше человек идет этим путем, он все удаляется от обретения истинного смысла жизни, от утверждения себя как существа нравственного.

Но есть и другой взгляд на жизнь. Знакомство с биографиями прежде всего людей выдающихся — тружеников, ученых, деятелей мировой культуры — позволяет заключить, что сознание полноты жизни, уверенность в том, что она прожита не напрасно, дает труд, творчест-

во на благо общества, борьба за социальное, духовное освобождение человека, выражающиеся в удовлетворенном нравственном чувстве, в сознании причастности к высоким гуманистическим идеалам. В этом и заключается высший смысл реализации человеком своих физических и духовных потенций как частицы огромного социального целого — общества, человечества в его стремлении к добру, истине, красоте.

Такое видение и понимание смысла жизни в то же время не означает, что человек легко смотрит на приближающийся конец. Перед лицом смерти от человека требуется высокое мужество, огромная сила духа. И в этом несравненно более высокий гуманистический потенциал именно атеистического миропонимания в его соотношении с религиозным. Подобное отношение к смерти, конечно, не появляется случайно. Оно может быть лишь следствием единства убеждений и реального служения великой идее свободы и счастья человека. «Надо обладать внутренним сознанием необходимости идти на смерть ради жизни, — писал Ф. Э. Дзержинский своей жене в июне 1914 года, — идти в тюрьму ради свободы и обладать силой пережить с открытыми глазами весь ад жизни, чувствуя в своей душе взятый из этой жизни великий, возвышенный гимн красоты, правды и счастья...»¹ У Ф. Э. Дзержинского есть и такие слова: «Быть светлым лучом для других, самому излучать свет — вот высшее счастье для человека, какого он только может достигнуть. Тогда человек не боится ни страданий, ни боли, ни горя, ни нужды. Тогда человек перестает бояться смерти,

¹ Мораль как ее понимают коммунисты. М., 1982, с. 166—167.

хотя только тогда он научится по-настоящему любить жизнь»¹.

Обретение такого понимания смысла жизни — задача чрезвычайно сложная. Понимание жизни как служения человеку в его борьбе за утверждение справедливости и счастья многие столетия было уделом героев-одиночек, движимых верой в правоту своего дела и достаточно редко получавших реальное подтверждение своим социальным надеждам. Скорее это было самовыражение людей сильных духом, не желавших мириться со злом жизни. Для того чтобы подобное отношение к миру стало массовым, необходимы были определенные объективные условия, дающие пищу историческому оптимизму масс, увлекающие их реальностью великой социальной идеи, побуждающие верить в собственные силы.

С выходом на историческую арену пролетариата, с созреванием условий для социалистической революции, отражающих объективную логику прогрессивного движения общества, формируются и черты той массовой психологии, когда вековые надежды миллионов угнетенных на свободу и справедливость обретают реальные, зримые черты, когда мистические, эсхатологические религиозные настроения вытесняются конкретной перспективой реализации человеческого в человеке в успешной борьбе за высшие земные идеалы.

Смерть представляется страшной трагедией особенно тогда, когда индивидуумом овладевает сознание бессмысленности жизни, ее непости-

¹ Дзержинский Ф. Э. Дневник заключенного. Письма. М., 1966, с. 181.

жимости, когда он бывает не в силах проникнуть в ее глубинный смысл и ощущает себя игрушкой в руках непонятной и злой стихии. Тогда перед ним встают роковые вопросы — кто и по какому праву распорядился им, кто обрек его на блуждания во тьме неведения, страдания и столь быстро привел его к неумолимому концу? Болезненные черты проблемы смысла жизни проявляются в сознании тогда, когда человек не только не находит применения своим силам, не видит реальных условий своего развития, но когда его жизнь не освещена великой гуманной идеей, связующей его в настоящий момент с прошлым и будущим. Если социальность личности в лучшем, гуманистическом смысле не находит выражения в делах, получающих общественное признание и поддержку, тогда появляется предпосылка для углубления в самоанализ, в бесплодное духовное самокопание, в духовную изоляцию, ведущую к отрыву личности от общества. Разочарование в настоящем ведет и к скептическому отношению к будущему.

Большая социальная цель только тогда привлекательна и может организовать позитивную социальную работу личности в настоящем, дающую глубокое личное удовлетворение, когда она хоть в незначительной мере достигается уже теперь и в какой-то степени уже сейчас дает то, что в более полной мере даст будущим поколениям. Человек не может быть лишь средством в достижении цели, ибо цель — в нем самом. Человек в настоящем — всегда цель высшая для каждого живущего поколения. Разумеется, здесь речь идет об обществе, движущемся к коммунистической цивилизации.

Перед проблемой смерти человек как существо социальное выступает по крайней мере в двух измерениях. Отношение к смерти и к жизни преломляется через реальную диалектику личного и общественного. В гармоническом сочетании того и другого — необходимое условие единственно правильного решения «вечного» вопроса о смысле жизни личности. Субъективное восприятие человеком взаимосвязи его интересов с общественными проявляется через его нравственное сознание, которое чутко реагирует голосом совести на всякую дисгармонию между «я должен» и «я хочу». В результате — или сознание нравственной удовлетворенности, или глубокий внутренний конфликт, угрызения совести, сознание собственной неполноценности¹. Это последнее может стать психологической предпосылкой убеждения в бессмысленности жизни или вести к попыткам найти внеземное, мистическое истолкование «загадки жизни». И здесь свои толкования и по-своему привлекательный выход из мучительного состояния предлагает религия.

Представление о бессмертии души, вера в загробную жизнь психологически может притупить тягостное переживание перед лицом неумолимой смерти, сделать более спокойным отношение человека к жизненным невзгодам, бедам, страданиям. В этом — определенный нравственно-психологический аспект религиозной веры в загробную жизнь, во всеобщее воскрешение и воздаяние.

¹ Это крайние полюса в психологии личности. В жизни, как правило, встречаются промежуточные состояния. При этом, однако, важно, к какому из этих полюсов человек находится ближе.

Среди духовно-психологических предпосылок веры в загробную жизнь можно выделить следующие: 1) страх перед смертью, страстное желание продления жизни; 2) восприятие прожитой жизни как несостоявшейся в самом главном, несбывшиеся надежды и желания, незаслуженные страдания, нежелание мириться с тем, что это уже конец, когда и начала-то настоящего не было; 3) желание моральной гармонии, восстановления справедливости и конечного торжества добродетели.

Дагестанский большевик Уллубий Буйнакский следующими словами выразил понимание тяги человека к жизни через идею загробного воскрешения: «Ведь что и говорить, идея воскрешения сама по себе удивительна, красива. Мятущийся дух человека не хочет уничтожения, не хочет быть прахом, и вот, будучи слабо вооружен, он не нашел ничего другого, как красиво обмануть себя. Ум человеческий, толкаемый немолчным духом, создает образы, дивно захватывающие. Пусть наука доказывает, что такого воскрешения нет и не может быть, но она, паука, всегда красоту достойно отмечает. Итак, долой все религиозные путы и заблуждения, да здравствует устремленность и беспокойство духа человеческого!»¹

В идее воскрешения в специфической мистической форме отразилась вечная тяга человека к жизни совершенной, а на деле еще полной нелегких трудов и разочарований. Прав Уллубий Буйнакский, увидевший в идее воскрешения стремление человека, слабо вооруженного в жизни, красиво обмануть себя.

¹ Коммунист, 1982, № 1, с. 70.

В то же время вера в личное бессмертие — это не только желание продлить в вечность собственное существование, но и косвенное признание несовершенства жизни, неумения или неспособности по разным причинам ее организовать и так ею распорядиться, чтобы заложенные природой и развитые собственным трудом силы души и тела (имеющие свои физиологические и временные пределы) были максимально реализованы, чтобы жизнь была увенчана достойными делами и высокой нравственной идеей.

Тяга к жизни порождала, в частности, и утопические представления о возможности физического личного бессмертия. Например, русский религиозный мыслитель Н. Федоров допускал перспективу такого развития научного знания, когда будет возможно восстановление к вечной жизни всех людей, когда-либо живших на земле. Несостоятельность подобных надежд очевидна. Физическое бессмертие разрушает диалектику жизни и смерти, понятие человеческой культуры, истории — идею преемственности поколений и самой жизни.

Джонатан Свифт использовал фантастику как литературный прием для того, чтобы выразить собственное ироническое отношение к идее личного бессмертия. Он описывает встречу Гулливера с бессмертными струльдбругами в стране Лапутии. Гулливер понимает физическое бессмертие как несбыточное, но желанное состояние, открывающее перед человеком безграничные возможности. К числу абсолютных достоинств бессмертия Гулливер относит отсутствие у бессмертных постоянного угнетающего страха перед смертью, возможность неограниченного

накопления духовных богатств, постижения всех наук и написания объективной истории человечества. Но оказывается, что струльдбруги развиваются как нормальные люди только до 80 лет. Затем они теряют силы, память, становятся упрямыми, завистливыми, угрюмыми, болтливými, неспособными к дружбе и чуждыми всем естественным человеческим чувствам. Их зависть сосредоточена прежде всего на грехах молодости и на смерти стариков. Размышляя о первых, они сознают, что лишены всех наслаждений, а размышляя о вторых, всякий раз, когда они видят похороны, они начинают причитать и жалуются, что другие уже вошли в тихую гавань покоя, в которую они сами никогда не имеют возможности попасть. Король Лапутии предлагает даже Гулливеру взять с собой на родину двух струльдбругов, чтобы вооружить его народ против страха перед смертью.

У Свифта по-своему выражена мысль о том, что личное бессмертие делает бессмысленной саму жизнь. Только конечность жизни дает основание ставить вопрос о ее смысле, определять цели и организовывать для их достижения свою деятельность. Только перед неизбежностью смерти жизнь становится великой и мучительной проблемой, стимулирующей и настойчивый поиск истины и развитие человеком своих сил. В известном смысле смерть есть торжество жизни. Она подводит итог и делает зримым то, что при жизни человека могло быть не замечено и недооценено. Смерть — своего рода мера жизни. Гёте принадлежат слова о том, что «жизнь — прекраснейшее изобретение природы, а смерть — ее искусственное средство, чтобы иметь

много жизни»¹. Даже в религии представление о бессмертии человеческого тела со свойственными для него функциями не нашло широкого распространения. Пребывание в вечности, дарующее удовлетворение, в частности чувственных желаний, из мировых религий проповедует только ислам.

Забота человека о продлении жизни связана с проблемой долголетия. Советский ученый И. В. Давыдовский замечает: «...долголетие и связанная с ним проблема активной творческой старости — это нечто более реальное, чем скучное бессмертие. По сути, речь идет о новом человеке, осознавшем свои потенциальные возможности не только на земле, но и в безграничных космических просторах. Он стал хозяином времени и пространства»².

Ценность жизни определяется не количеством прожитых лет, хотя физическое долголетие и вообще биологическое существование человека — это прежде всего формальное и необходимое условие реализации его как личности. Совершенно справедлива мысль о том, что «...мера жизни определяется здесь ее *человеческой, то есть социально-личностной и нравственной формой*»³.

Жизнь может быть очень долгой и при этом не просто бесполезной, но и несущей людям зло и разрушение. И чем более физически она длит-

¹ Цит. по: Фролов И. Т. О жизни, смерти и бессмертии. Этюды нового (реального) гуманизма.— Вопросы философии, 1983, № 2, с. 52.

² Давыдовский И. В. Геронтология. М., 1966, с. 19.

³ Фролов И. Т. О жизни, смерти и бессмертии. Этюды нового (реального) гуманизма.— Вопросы философии, 1983, № 1, с. 88.

ся, тем больше творит зла. Параметры действительной индивидуальной ценности жизни человека измеряются, как было отмечено, социальными и нравственными категориями. Все зависит от того, чем человек обогатит сокровищницу человеческой культуры, что она оставит людям полезного, ценного, светлого. При этом «...длительность жизни отдельной личности будет определяться конкретно-историческими условиями, возможностями и потребностями общества, совпадающими с личностными»¹.

Несовпадение этих интересов и потребностей, антагонизм между ними в условиях эксплуататорского общества и породили религиозные фантазии об «истинной» жизни, которая ждет человека за гробом. Таким образом, очевидно, что истоки представлений о загробной жизни лежат на земле. При всей их несостоятельности они представляют известный интерес именно в силу того, что являются реакцией на вполне конкретные социальные реалии. Поэтому небезынтересно, как же выглядит идеал загробного блаженства, в чем его привлекательность, как и в какой степени он должен восполнить все несовершенства и тяготы земной жизни человека?

Вечной жизни в раю, по христианскому учению, предшествует воздаяние на страшном суде. В «конце времен» на землю придет Иисус Христос уже не как мученик и страдалец, а как небесный владыка и грозный судья. Это будет его второе пришествие, когда он будет судить

¹ Фролов И. Т. О жизни, смерти и бессмертии. Этюды нового (реального) гуманизма.— Вопросы философии, 1983, № 1, с. 97.

всех живших во все времена на земле людей, к моменту суда воскресших во плоти. И суда этого никто не избегнет.

Идея воздаяния — чрезвычайно важный пункт христианской эсхатологии. Она отражает надежды человека на окончательное осуждение порока и торжество добродетели, то есть на восстановление нравственной гармонии и справедливости волей бога, той справедливости, которая оказалась недостижимой для человека в земной жизни. Здесь стоит отметить, что сама по себе идея бессмертия души в религии отнюдь не гарантирует человеку осознание смысла земной жизни в позитивном плане. В лучшем случае через религию человек может утвердиться в представлении о ее непостижимости, в своей личной невозможности проникнуть в недоступный для него сверхъестественный ее смысл.

Связь между земной жизнью человека и отношением бога к нему — односторонняя. От земной жизни зависит судьба человека после смерти. Но при этом бог не влияет решительным образом на положение человека в мире и, главное, не разрешает его мучительного конфликта между голосом совести, следованием долгу, божественным заповедям и личными, греховными его стремлениями. Настоящее обречено быть для человека результатом его свободного волеизъявления, которое не в силах преодолеть личную греховность. Господство зла в мире неискоренимо. Торжество добра понимается лишь как далекая перспектива, как надежда... Ни человек, ни бог не изменяют мир к лучшему. Первый потому, что не может, второй потому, что не хочет влиять на свободный выбор человека между добром и злом. Остается только надежда

на будущее восстановление справедливости и загробное воздаяние.

Таким образом, идея бога в христианстве — не только средство через веру в его могущество и милосердие компенсировать собственное бессилие, но и в значительной мере способ истолкования сути того духовного конфликта, когда зло торжествует над добром. При этом идея бога не может рассматриваться как действенное средство обретения человеком душевного мира, достижения гармонии и социальной справедливости. Бог выступает как законоучитель, указывающий человеку путь к достижению должного миропорядка, но в то же время предоставляющий ему в этом свободу действий и делающий его полностью ответственным за неспособность достичь эту цель. И не случайно в религии сама цель выступает как страстно желанная, но недостижимая.

Идея бога выступает в христианстве как средство достижения личной гармонии в будущей, загробной жизни, а в настоящей — лишь как шкала для определения должного поведения, как форма обличения всякого отступления от заповедей. По существу же — как средство психотерапевтическое, примиряющее человека с несовершенством этого мира и укрепляющее сознание собственной неспособности изменить его. Сколько бы богословы ни говорили о бесконечном милосердии бога, о чудесном воздействии благодати на человека, этот человек в мире остается в одиночестве перед лицом бесчисленных земных проблем, так как милосердие божье выносится за границы человеческой жизни. Бог никогда не выступал действенным средством решения земных проблем, он всегда был

лишь средством примирения с ними, побудительной причиной принимать мир таким, каков он есть.

Однако чувство греховности, чувство вины человека при всем ее чрезвычайном усилении в религиозном мироощущении не может примирить его безоговорочно со всеми страданиями и злом, которым человек подвержен: «Грешен, конечно, господи, но уж настолько ли?» Человека мучает неразрешимый вопрос: а для чего все это было, в чем же все-таки оправдание зла? Тайна эта должна раскрыться в день страшного суда, когда, наконец, будет удовлетворен мучительный, болезненный интерес человека. Иван Карамазов у Достоевского говорит по этому поводу: «...мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь уже на земле, и чтоб я его сам увидал. Я веровал, я хочу сам и видеть, а если к тому часу буду уже мертв, то пусть воскресят меня, ибо если все без меня произойдет, то будет слишком обидно. Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию. Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего все так было. На этом желании зиждутся все религии на земле, а я верую. Но вот, однако же, детки, и что я с ними стану тогда делать? Это вопрос, который я не могу решить. В сотый раз повторяю — вопросов множество, но я взял одних деток, потому что тут неотразимо ясно то, что мне надо сказать. Слушай,— говорит Иван Алеше,— если все должны страдать, чтобы

страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста? Совсем непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачем им покупать страданиями гармонию? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию? Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то уж, конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна»¹. Отказывается Иван Карамазов от будущей гармонии, если она покупается слезами хотя бы одного невинно замученного ребенка. «Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу», — говорит он².

Здесь Ф. М. Достоевский указывает камень преткновения во всей системе религиозной апологии нравственности. Обнаруживается не только логическое противоречие религии, но, что более важно, ее несостоятельность на уровне того самого нравственного чувства, истоки которого богословие выводит из идеи бога. Сама нравственность с неподвластным религии механизмом самовыражения разрушает религиозное основание, которое, по мысли богословов, и призвано раскрыть тайну морали. Таким образом, идея бога как инструмент упорядочения, обоснования нравственного чувства оказывается бесплодной. Причины и истоки нравственного сознания человека — в его социальной природе. Только исходя из этого можно найти способ

¹ Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10-ти т. М., 1958, т. 9, с. 306.

² Там же, с. 307.

понимания и преодоления принципиальных духовно-нравственных коллизий. Идея воздаяния, как показал Достоевский, оказывается несостоятельной именно в нравственном отношении.

Каково же религиозное представление о будущей блаженной жизни? Строго говоря, представление о рае в христианстве не канонизировано и просматривается весьма смутно и неопределенно. Как только человек пытается «заглянуть» в будущую жизнь в раю, его фантазия оказывается слабым помощником. Это признается прямо и в Новом завете, когда речь идет о том, что человека ожидает в раю: «...не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил бог любящим его» (1 Кор., 2 : 9). В Новом завете представления о рае лишены всякой образности. Быть в боге, рядом с ним, созерцать его как самое прекрасное и совершенное существо — вот в чем суть райского блаженства (исходя из богословских толкований этого вопроса), картина которого должна быть для верующего столь привлекательной, чтобы заставить человека ради этого переносить все тяготы жизни.

Создать предельно сжатый и понятный образ рая оказалось весьма непросто. Человек далеко не всегда мог осознать и сформулировать свои представления о счастье. Неопределенность представлений о райском блаженстве в христианстве, видимо, не случайна. В христианском раю нет чувственности. Это вполне закономерно, если учесть, что христианская традиция в этом отношении однозначна: осуждение влечений плоти, аскетизм, отказ от земных радостей. Поэтому радости плотские в раю исключены полностью. Остаются радости духа, но и они вы-

ражены в смутном призыве, обращенном к «доброму и верному рабу», которому предлагается: «...войди в радость господина твоего» (Мф., 25:21). Подобная неопределенность и сам идеал райской жизни покажутся привлекательными далеко не каждому, а с другой стороны, он дает широкое поле для фантазии и представления рая каждому на свою мерку. Поэтому обыденные представления о рае, как правило, весьма заземлены, бесхитростны, прозаичны и оказываются... недостойными неземной, небесной жизни рядом с богом. В рассказе «Ледяные вершины человечества» В. Солоухин описывает причитания матери, пришедшей на могилу своего сына, который в силу нелепого стечения обстоятельств покончил жизнь самоубийством: «Господи! Прости ты его, окаянного. Прости ты его, дурака неразумного, сторяча он это все наделал... Господи, дай ты ему хоть какое-нибудь местечко. Пусти ты его хоть с краешку. Ведь много ли ему надо. Прикажи кому-нибудь — пусть подвинутся, и присядет он с самого краешку, мешать никому не будет. Было бы тепло и светло. Было бы сухо ему, окаянному»¹. Действительно, для обыденного представления о рае весьма характерно понимание его как света, тепла и, пожалуй, главное, как покоя, отдохновения от забот и тяжелого труда. Разумеется, такие представления не могли быть облечены в каноническую форму.

В отличие от представлений о счастье, человек всегда хорошо знал, чего он не хочет, чего страшится и от чего желает избавиться, поэтому ад выглядит натуралистично. Прежде всего,

¹ Солоухин В. Избр. произв. В 2-х т. М., 1974, т. 2, с. 140.

это — физические страдания. Здесь очередное противоречие религии: тело непостижимым образом оставлено для адских мук, но не для райских радостей. Во всяком случае, именно так адские мучения представлены в иконографической традиции, существующей до сих пор и своим наглядным выражением обращенной к сознанию верующего человека. Да и сама идея ада плохо увязывается с идеей загробной гармонии: «И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше», — говорит Иван Карамазов¹.

Таким образом, в религии идея бессмертия души — прежде всего способ отношения человека к настоящему, способ психотерапевтически снять или уменьшить негативные реакции на жизнь, преодолеть страх перед неизбежной смертью. В религии человек хочет сохранить свое духовно-нравственное «Я», обманным путем сохранить дух, полагая, что он имеет непреходящую, вечную сущность. Задача эта определяется в религии как спасение. В конечном счете в данном понятии отразилось желание человека «состояться», понять главнейшие цели своей жизни, постичь собственную природу.

Сохранение жизни далеко не всегда является самоцелью. В физическом смысле жизнь — это то формальное условие, вне которого вопрос о ее смысле вообще неправилен. Но есть цена жизни, которая не может быть заплачена за ее сохранение, — это верность идеалу, той нравственной основе, предать которую для настоящего человека невыносимо ни в какой ситуации. А если такой основы нет, тогда и сохранение

¹ Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10-ти т., т. 9, с. 307.

жизни превращается в самоцель, в достижении которой человек может преступить все мыслимые границы человеческого достоинства, любви, преданности...

Верность высокой нравственной правде, необычайная сила духа перед лицом смерти встречается значительно чаще, чем можно было бы предполагать. Если бы этого не было, то не было бы и человека вообще. Не было бы смерти на поле брани за свободу своей родины, не было бы принесения в жертву собственной жизни ради любви, чести, детей... История нашей страны полна примеров массового героизма и самопожертвования во имя великого служения Человеку. Страшнее смерти физической смерть духовная, нравственная.

В повести «Сотников» Василь Быков с большой художественной силой и философской глубиной ставит проблему морального выбора, нравственного мужества перед лицом неумолимой смерти. «Нет, жизнь,— думает Сотников,— вот единственная реальная ценность для всего сущего и для человека тоже. Когда-нибудь в совершенном человеческом обществе она станет категорией-абсолютом, мерой и ценою всего. Каждая такая жизнь, являясь главным смыслом живущего, будет не меньшею ценностью для общества в целом, сила и гармония которого определяется счастьем всех его членов. А смерть, что ж — смерти не избежать. Важно только устранить насильственные, преждевременные смерти, дать человеку возможность разумно и с толком использовать и без того не так уж продолжительный свой срок на земле. Ведь человек при всем его невероятном могуществе, наверно, долго еще останется все таким же

физически легко уязвимым, когда самого маленького кусочка металла более чем достаточно, чтобы навсегда лишить его единственной и такой дорогой ему жизни»¹.

Сотников и Рыбак — два партизана, попавшие в плен и ожидающие смерти. Рыбак боялся смерти, хотел жить. Но оказалось, что не всякая жизнь — абсолютная ценность, но только жизнь с сохранением своего человеческого достоинства, с верностью своей совести. Был у Коли Рыбака в детстве порыв бесстрашия — он спас девочек, бросившись под падающий воз и удержав своим слабым плечом невероятную тяжесть. Было и мужество в бою, в разведке. В обычной, не экстремальной ситуации между Сотниковым и Рыбаком трудно провести различие с точки зрения выполнения ими повседневного воинского долга. У обоих налицо и выдержка, и взаимопомощь. И отношение к врагу как будто одинаковое. Главным испытанием оказалась угроза смерти, когда надо было сделать главный, самый трудный выбор в жизни. В безвыходной ситуации, в которую попадают Сотников и Рыбак, когда смерть неотвратима, когда неминуема виселица или расстрел и нет никакой надежды на спасение, нужно мужество особого рода. Здесь уже порыв мужества не спасает. Здесь нужно мужество глубинное, нравственное, необходимо было наличие той опоры, того духовного стержня, который строился всю жизнь и который корнями уходит в глубины цельной человеческой души. Этой духовной силы у Рыбака не оказалось. Василь Быков пи-

¹ *Быков В.* Собр. соч. В 4-х т. М., 1985, т. 2, с. 360—361.

шет, что есть вещи страшнее смерти — это отказ от своего «Я». Положение в повести тем трагичнее, что запоздалое раскаяние Рыбака (уже после его предательства) — стремление уйти из жизни, утвердив свое право на независимость духа,— для него уже невозможно. Выбор делается только однажды...

Для Сотникова перед лицом смерти «все сделалось четким и категоричным. И это дало возможность строго определить выбор. Если что-либо еще и заботило его в жизни, так это последние обязанности по отношению к людям, волею судьбы или случая оказавшимся теперь рядом. Он понял, что не вправе погибнуть прежде, чем определит свои с ними отношения, ибо эти отношения, видно, станут последним проявлением его «Я» перед тем, как оно навсегда исчезнет.

На первый взгляд это казалось странным, но, примирившись с собственной смертью, Сотников на несколько коротких часов приобрел какую-то особую, почти абсолютную независимость от силы своих врагов. Теперь он мог полной мерой позволить себе такое, что в другое время затруднялось обстоятельствами, заботой о сохранении собственной жизни,— теперь он чувствовал в себе новую возможность, неподвластную уже ни врагам, ни обстоятельствам и никому в мире. Он ничего не боялся, и это давало ему определенное преимущество перед другими, равно как и перед собой прежним тоже». Сотников принял решение взять на себя все и тем самым спасти людей, которые волею судьбы оказались рядом с ним,— Демчиху, Петра, девочку. «По существу, он жертвовал собой ради спасения других, но не менее, чем другим, это пожертво-

вание было необходимо и ему самому. Сотников не мог согласиться с мыслью, что его смерть явится нелепой случайностью по воле этих пьяных прислужников. Как и каждая смерть в борьбе, она должна что-то утверждать, что-то отрицать и по возможности завершить то, что не успела осуществить жизнь. Иначе зачем тогда жизнь? Слишком нелегко дается она человеку, чтобы беззаботно относиться к ее концу»¹.

Смерть, утверждает Василь Быков, не просто черта, подводящая итог жизни, своего рода ее мера, но и средство «завершить то, что не успела осуществить жизнь». Мысль глубокая по своей гуманистической, философской сути. Смерть — антипод жизни, но она же и способ ее утверждения, мера ее оправдания и защиты.

«Нет, наверно, смерть ничего не решает и ничего не оправдывает. Только жизнь дает людям определенные возможности, которые ими осуществляются или пропадают напрасно, только жизнь может противостоять злу и насилию. Смерть же лишает всего», — рассуждает герой повести В. Быкова². Последняя возможность для Сотникова — умереть достойно: «Она, единственная, в самом деле зависела только от него и никого больше, только он полновластно распоряжался ею, ибо только в его власти было уйти из этого мира по совести, со свойственным человеку достоинством. Это была его последняя милость, святая роскошь, которую как награду даровала ему жизнь». Смерть не властна над таким человеком, как Сотников, она не поколебала его, не смогла заставить отказаться от

¹ Быков В. Собр. соч. В 4-х т., т. 4, с. 428—429.

² Там же, с. 443.

собственной совести и человеческого достоинства. Сила духа преодолевает и страх перед смертью. Эта сила духа, цельность личности формируются тогда, когда человек приходит к сознанию, что для него есть нечто более ценное, великое, святое и светлое, чем его собственная жизнь.

История человечества полна примеров высокого горения, увлеченности великими идеями и спокойного, философского отношения к смерти во имя утверждения чего-то более ценного. Однако в условиях антагонизма личного и общественного интересов готовность и к более умеренным формам самопожертвования, чем принесение в жертву собственной жизни, не могла стать повседневной общественной нормой, которую человек принимал бы сознательно. Отношение к жизни и смерти — одна из наиболее радикальных проекций борьбы мысли и сердца. Так называемый «трезвый» ум утилитарен и рационален, он выступает в защиту личной выгоды, пользы, благополучия, сердце же зовет к бескорыстию и помощи ближнему. «Умный человек» расчетлив, рассудителен, он своего не упустит, а если он не таков — значит, он глуп. Иван Карамазов у Достоевского говорит: «Ум — подлец, а глупость пряма и честна»¹.

Конечно, самопожертвование в своей крайней форме, как жертва собственной жизни, в любых социальных условиях не может рассматриваться как желанная цель в развитии общественной нравственности. Это, скорее, крайнее выражение того выбора, который человек делает в исключительных обстоятельствах. И оно не

¹ Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10-ти т., т. 9, с. 296.

может рассматриваться как универсальная общественная норма, отвечающая интересам человека как такового.

В прогрессивном поступательном движении человечества к материальной и духовной свободе именно социалистическое общество стремится к разумному сочетанию личного и общественного и к созданию на каждом данном историческом этапе условий для наиболее полного развития человеческой личности, сознающей свое единство, глубинную духовно-нравственную связь с народом, дающую сознание полноты жизни, удовлетворение ею.

В принципе каждый человек неизбежно оказывается в экстремальной ситуации по крайней мере один раз — перед лицом смерти. Далеко не всегда в его воле решать вопрос о том, сохранить жизнь или умереть, спасая свое достоинство и утверждая нечто более высокое и ценное. Чаше смерть не требует такого выбора, точнее, обстоятельства не дают возможности его сделать. Имеется в виду, например, смерть от болезни, в старости. Но всегда перед человеком стоит вопрос — какую выбрать жизнь в ее начале, каким смыслом ее наполнить? И для самоопределения в этом вопросе времени не очень-то много...

Понимание смысла жизни формируется под влиянием множества факторов, как закономерных, так и случайных. И далеко не всегда поиски человека идут здесь в нужном направлении. Представление о ценностях формируется прежде всего под непосредственным воздействием тех условий, в которых человек живет. Когда разрыв между личностью и обществом становится фактором доминирующим, когда об-

щество не способствует, а препятствует организации той позитивной социальной деятельности человека, которая давала бы ему глубокое внутреннее удовлетворение в его стремлении к добру, истине, красоте, тогда человек может начать поиск своего «Я» в иллюзии, ибо саму реальность, в которой он живет, он воспринимает как неправду и иллюзию. Гипнотическое воздействие ощущения бессмысленности бытия и бессилия найти верную дорогу толкает личность в миражи загробной жизни, когда все, что человек не смог сделать сам, должно быть сделано волей всевышнего.

Именно в условиях глубокого неудовлетворения жизнью страх перед смертью выступает как устойчивая мировоззренческая и психологическая доминанта, которая может наложить трагический отпечаток на все умонастроение личности. Степень действия этого страха на человека в значительной мере зависит от его социальной активности, от степени принятия им социальных и нравственных ценностей общества, в котором он живет, тех ценностей, которые в состоянии породить сознание той или иной степени полноты жизни. От этого зависит уровень его социального оптимизма.

Впрочем, надо заметить, что понятие «состоявшаяся жизнь» весьма условно. Физические и духовные потенции человека столь многообразны и столь безграничны, что реализовать их полностью — цель, видимо, недостижимая. Служение великой идее, людям может породить у сильной духом личности чувство глубокого удовлетворения. Но всегда при этом будут основания сказать самому себе, что можно было бы сделать еще больше:

И будто дело молодое —
Все, что затеял и слепил,
Считать одной лишь малой долей
Того, что людям должен был.

(А. Твардовский. За далью — даль)

Однако только активное движение по этому пути дает то самое удовлетворение, когда человек вправе сказать себе: жизнь прожита не зря. Человек, умирая, продолжает жить именно своими делами, мыслями, в детях, которым он передает все самое лучшее и ценное. И ценность человеческой жизни определяется тем, что из нее остается близким, родным, своему отечеству и всему человечеству, наконец.

Всякий живущий и мыслящий человек является свидетелем бессмертия Человека, так как он пользуется всем налицым богатством материальной культуры, достижениями наук, искусства, в которые вложены труды, страсти, мысли, чувства известных и неизвестных людей, живших до него. В повести В. Ф. Тендрякова «Чрезвычайное» директор школы Анатолий Матвеевич беседует с ученицей Тосей Лубковой о бессмертии души: «Хочешь верить в бессмертие души? Боишься исчезнуть совсем? Так я скажу тебе: да, существуют бессмертные человеческие души или почти бессмертные... Удивлена, что это говорю я, не верящий ни в бога, ни в черта, ни в переселение безгрешных душ в райские кущи. А вот сколько раз ты слышала стихотворение «На холмах Грузии лежит ночная мгла»? Помнишь: «Мне грустно и легко, печаль моя светла...» Минутное состояние души, и оно нас с тобою волнует, шевелит мою и твою душу. «...Печаль моя светла...» Кости Пушкина давно истлели, а это живет. Душа живет, внут-

ренный мир! Умрем мы, будет жить и после нас. Придешь домой, возьмешь в руки кусок хлеба — задумайся. Растертое в муку зерно, вода, дрожжи, соль — только ли это должно насытить тебя? Нет, мука, дрожжи, соль, а еще и души, да, души многочисленных, безвестных, очень далеких предков... Тебе отмерено шесть, семь или восемь десятилетий, сумей их использовать, подари что-то новое, пусть маленькое, но свое, подари его тем, кто станет жить после тебя. Бессмертие только в этом, другого не существует...»¹

Человек обращается к творениям Сократа и Платона, Рембрандта и Рафаэля, Леонардо да Винчи и Галилея, Коперника и Кеплера, Ломоносова, Пушкина, Достоевского, Толстого, Маркса и Ленина. По справедливому замечанию Евгения Евтушенко, «у великих есть только дата рождения — дата их смерти всегда условна»². Продолжают жить дела и мысли великих. Но их дела — это то, что лежит, так сказать, на поверхности. История их сохранила для человечества, и поэтому они летят сквозь столетия, волнуют, очищают, учат далеких их потомков.

Однако опыт человечества не сводится, конечно, только к достижениям великих, которые, обладая выдающимся умом, сердцем, смогли в силу разных обстоятельств так или иначе обобщить опыт материального и духовного движения эпохи, сделать открытия, гениально уловить те или иные черты логики исторического развития человечества, внести вклад в сокровищницу гуманизма и красоты. В нас продолжает жить и наш далекий предок, впервые взяв-

¹ *Тендряков В.* Чрезвычайное. М., 1972, с. 210.

² *Евтушенко Е.* Талант есть чудо неслучайное, с. 47.

ший в руки камень и сделавший его орудием своего труда, живет в нас бесценный опыт Человека, не оставившего своего имени, Человека мятущегося, ищущего, созидającego... Проникновение в эту простую логику жизни позволяет понять ее гуманный смысл. Человек в истории материализован в своих творениях, которыми будут пользоваться самые далекие его потомки, но история не могла сохранить все имена в бурном житейском океане, знание обо всех тех, кто дал ему, Человеку, сегодняшнюю жизнь, прямым наследником кого он является.

Человек живет в памяти своих потомков своими делами, которые должны быть ими приняты с благодарностью. Обязательно с благодарностью. И речь идет не только о великих.

Порой мы употребляем выражение «обыкновенный», «простой» человек, имея в виду его скромное место в жизни, применяя в таких случаях чисто внешние критерии престижности профессий, служебного положения и т. п. Это, конечно, не лучший способ характеризовать личность. Каждый человек уникален и неповторим. И каждый имеет право быть счастливым, и каждый хочет творить, найти себя, любить и не пропасть неизвестно. Степень гуманизма любого общества непосредственно зависит от того, в какой мере оно не остается равнодушным к человеку, его проблемам, заботам, бедам, в какой мере оно по достоинству отмечает социальную и нравственную значимость его труда, в какой мере оно уважает в нем личность.

Для того чтобы научно-гуманистическое понимание бессмертия человека в той или иной мере удовлетворяло его самого, он должен проявляться в высшей степени социально. В. Рас-

пути справедливо полагает, что смена поколений ведет к наращиванию жизни. И, видимо, к наращиванию понимания жизни, вековой связи всего живого, объединенного прошлым, настоящим и будущим в неразрывное целое. И жизнь каждого человека во всей ее глубине не может быть понята без осознания им незримой, но прочной связи его личной судьбы с судьбами людей в прошлом, настоящем и будущем. И одним из самых сильных средств такой связи должна быть совесть человека, заставляющая его переживать собственную ответственность перед своими предками и далекими потомками. Пробуждение такого сознания — черта гуманизма новой, коммунистической цивилизации.

Именно совесть и мучительные искания ума заставляют человека ответить на вопрос — а каково же его собственное место в этом вечном круговороте жизни и смерти?

Сознание уникальности и непреходящей ценности человеческой жизни может проявляться по-разному и выражаться в различных по своей социальной значимости жизненных позициях. Религиозные концепции «вечной» жизни представляют собой лишь способ успокоить и обнадежить мятущуюся, разочарованную человеческую душу, а также признать и оправдать такое положение, когда в земной жизни человек не в силах найти себя. Исходя из прошлой, опираясь на настоящую историю человечества и научно прогнозируя будущее, следует признать, что подлинно гуманная задача человека не в том, чтобы искать наиболее привлекательную идею «вечной» жизни после смерти, а в том, чтобы реальную земную жизнь сделать достойной высокого предназначения человека.



**У ИСТОКОВ
НОВОЙ
ЦИВИЛИЗАЦИИ**

ПРАВСТВЕННАЯ МИССИЯ КОММУНИЗМА В ИСТОРИИ

В. И. Ленин резко выступал против буржуазных нападок на коммунистическую нравственность. В своей речи на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи 2 октября 1920 года он говорил: «В каком смысле отрицаем мы мораль, отрицаем нравственность?»

В том смысле, в каком проповедовала ее буржуазия, которая выводила эту нравственность из велений бога. Мы на этот счет, конечно, говорим, что в бога не верим, и очень хорошо знаем, что от имени бога говорило духовенство, говорили помещики, говорила буржуазия, чтобы проводить свои эксплуататорские интересы... Всякую такую нравственность, взятую из внечеловеческого, внеклассового понятия, мы отрицаем...

Мы говорим, что наша нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата... В основе коммунистической нравственности лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма»¹.

Именно мораль пролетариата впервые становится свободной от религиозных искажений. Пролетариат не нуждается ни в каких иллюзи-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 309, 313.

ях, в том числе и религиозных, относительно своего положения и своей миссии в истории. Его интересы совпадают с объективным ходом общественного прогресса. Пролетарская мораль, выражая в настоящем интересы рабочего класса, устремлена в будущее. «Эта мораль становится затем краеугольным камнем социалистической и коммунистической нравственности, которые концентрируют в себе в наиболее полном выражении и все нормы общечеловеческой морали. По мере утверждения социалистических отношений новая мораль становится регулятором повседневных взаимоотношений между людьми, постепенно проникая во все сферы общественной жизни и формируя сознание, быт и нравы миллионов людей... Она является высшей формой гуманизма»¹.

Коммунистический нравственный идеал воспринял те высокие ценности, которые были выработаны в процессе борьбы народных масс против угнетения, за свободу и человеческое достоинство, — любовь к Родине, сотрудничество и взаимопомощь, честность и трудолюбие, мужество, героизм, высокую силу духа. Восприняв простые нормы нравственности и справедливости, коммунистическая мораль обогащается новыми принципами, новым содержанием, которые обусловлены исторической новизной самой задачи общественного развития — построением коммунистического общества.

Раскрывать гуманизм и историческую ценность коммунистической морали — важнейшая воспитательная и пропагандистская задача партии. На июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС

¹ Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности, с. 23.

отмечалось: «Следует умело и творчески пропагандировать советский образ жизни, фундаментальные ценности социализма. Надо поддерживать все передовое в общественной практике, утверждать и ярко раскрывать новое качество жизни трудящихся масс, включающее в себя коллективизм и товарищество, нравственное здоровье и социальный оптимизм, уверенность каждого человека в завтрашнем дне, высокую культуру труда и потребления, поведения и быта. Успех в воспитательной работе немислим без последовательной борьбы за строгое соблюдение социалистического принципа распределения, правильное использование общественных фондов потребления»¹.

Эти духовные завоевания социализма — результат глубочайшего социального переворота в истории, в который вовлечены миллионы людей, созидających основы новой, коммунистической цивилизации. И главный путь этого исторического процесса отмечен движением общества и личности навстречу друг другу. «Мое» и «наше»... Веками личный интерес утверждался как интерес узкий, частный, когда до общего человеку нет никакого дела. Социализм впервые стал прокладывать русло, чтобы слить два эти потока»².

Социалистическая революция, знаменующая переход от капитализма к социализму, представляет собой первый шаг на этом пути. В начале данного исторического процесса уничтожена главная причина всякой эксплуатации и социальной несправедливости — частная собст-

¹ Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС. 14—15 июня 1983 года. М., 1983, с. 73.

² Правда, 1980, 24 февраля.

венность на средства производства. Тем самым началось движение к действительному преодолению пропасти между обществом и отдельным человеком. Эта принципиальная особенность социалистического общества закреплена Советской Конституцией: «Это — общество, законом жизни которого является забота всех о благе каждого и забота каждого о благе всех»¹.

Единство личного и общественного интересов — путь к преодолению глубоких противоречий нравственного сознания, внутреннего разлада, когда следование долгу требовало самоотречения и насилия над личными побуждениями человека, выражавшими его глубоко жизненные интересы. «Коммунисты, — писал К. Маркс, — не выдвигают ни эгоизма против самоотверженности, ни самоотверженности против эгоизма и не воспринимают теоретически эту противоположность ни в ее сентиментальной, ни в ее выпренной идеологической форме; они, наоборот, раскрывают ее материальные корни, с исчезновением которых она исчезает сама собой»².

Здесь отмечено принципиальное отношение коммунизма к эгоизму и самоотверженности. Однако на пути к снятию их противоположности социальная значимость того и другого определяется не однозначно. Если в интересах движения к коммунизму эгоизм безусловно является препятствием, то самоотверженность в целом следует рассматривать как нужное и полезное качество проявления социальной активности человека, сознательного подчинения им лично-

¹ Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик. М., 1978, с. 4.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 236.

го общественному. Когда в первые годы Советской власти закладывались основы социализма в нашей стране, то самоотверженность проявлялась в массовом энтузиазме, в героическом порыве прежде всего в труде и в защите своего Отечества, в сознательном отношении к известным ограничениям и лишениям бытового, обыденного характера. И это не было случайностью. В таком проявлении самоотверженности была общественная потребность, в ней проявлялась оптимистическая психология масс, ощутивших начало нового, действительно гуманистического в своей основе исторического этапа и понимавших, что лишения и неудобства носят временный характер. В то же время ограничение многосторонних человеческих потребностей совершенно чуждо самой природе социализма, который главную свою цель видит как раз в наиболее полном их удовлетворении. По мере развития материальной базы социалистического общества потребность в такого рода самоограничении становилась все меньше.

Однако проблема подчинения интересов личности общественным остается актуальной. Отсюда и приоритет долга над личными интересами. При социализме жизнь, отмеченная верностью долгу, уже не воспринимается как исключительно тягостная. Долг и склонность в социалистическом обществе уже не находятся на своих крайних полюсах, они «сдвинулись с мертвой точки» антагонистического противостояния и начали двигаться навстречу друг другу. Разумеется, до их единства еще далеко, но их сближение уже явственно ощущается в тех огромных возможностях, которые социализм предоставляет для духовного и интеллектуаль-

ного развития личности. Человек — высшая цель коммунизма. И речь идет не только о будущем, но и о сегодняшнем дне. Человек не просто средство созидания будущей социальной гармонии, но уже сегодня он и цель всей гигантской преобразующей социальной деятельности общества.

Поэтому при всем величии социальных программ созидания социалистического общества борьба за их осуществление не должна закрывать вопроса: «А какой ценой достигается их реализация, в каком отношении находятся интересы отдельного человека к тому делу, которым он занимается в обществе?» Мы нередко слышим, когда о ком-нибудь говорят, что человек живет только своей работой. И, как правило, подобное мнение содержит высокую оценку конкретной человеческой жизни. Однако следует иметь в виду, что беззаветное служение делу, полная самоотдача оправданы тогда, когда человек видит высокий социальный и нравственный смысл своей работы, когда он находит в ней глубокое внутреннее удовлетворение и она отвечает его потребностям. Тогда дело превращается в средство духовного обогащения, развития личности. Жизнь же во имя дела, не сопровождаемая сознанием его нравственного смысла, теряет в той или иной мере свое гуманистическое оправдание.

«Само по себе мастерство, дело не имеют и не могут иметь *никакой нравственной характеристики*. Человек не должен, не призван жить во имя своего дела. Это или утопия, иллюзия, или метафора чего-то иного. Мастерство «само по себе» может быть делом и добрым и злым в зависимости от обстоятельств, в зависимости от

своего приложения. *Мастерство — это орудие* чего-то. Невозможно и страшно видеть в нем цель жизни.

Когда-то Сент-Экзюпери с горечью размышлял над тем, в силу каких же это законов может случиться так, чтобы во имя успешного завершения какого-то там строительства были принесены человеческие жертвы. Он задумывался над тем, не кроется ли в таком порядке вещей какое-то дикарство, какая-то современная разновидность ритуального людоедства. В этом скорбном вопросе была заключена глубокая гуманистическая мысль: «жизнь во имя дела» — вещь страшная. Лишь в своем отношении к человеку человек может найти смысл и оправдание своего существования. А дело — это мост между людьми, путь от одного человека к другому, то, что связывает людей. Иначе дело или бессмыслица, или зло»¹.

Коммунизм ставит задачу развития человеческих сил, которое, по словам К. Маркса, является самоцелью и может иметь место лишь в «царстве свободы». «Царство свободы,— писал К. Маркс,— начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства»². Этот переход из «царства необходимости» в «царство свободы» предполагает гигантское развитие производительных сил общества.

Экономическое развитие социализма — основа построения коммунизма. Поэтому столь важ-

¹ Лебедев А. Выбор, с. 145.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. II, с. 386—387.

ны задачи повышения производительности труда, увеличения количества производства продуктов, выполнения плановых заданий и повышения качества. Однако не менее важен и нравственный аспект этой проблемы. Не случайно партия отмечает возрастающее значение в общественных отношениях нравственного фактора. Нравственное развитие личности в процессе строительства коммунизма должно соответствовать и уровню актуальных экономических задач. «Наше воспитание будет тем плодотворнее, чем энергичнее станут утверждаться идеалы, принципы и ценности нового общества. Борьба за чистоту жизни — самый действенный способ поднять эффективность идейно-воспитательной работы, ее социальную отдачу, гарантировать от возникновения нездоровых явлений»¹.

Труд личности имеет действительно высокую социальную значимость только тогда, когда через него проявляется и нравственная, гражданская ее зрелость. «Будет совесть — будет и качество и количество», — говорит герой телефильма «Пуск». Экономическое движение к коммунизму не может быть обеспечено только материальной заинтересованностью человека-труженика: «Нельзя все построить на материальном интересе, на выгоде. Чувство личной материальной выгоды, если оно не контролируется совестью, приводит подчас к удивительным парадоксам. Более того, признавать этот стимул универсальным — значит исключить моральные стимулы, понятия долга, чести, совести, идейности. Не тотальная расчетливость, а высокая одухотворенность и бескорыстие составляют ос-

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 88.

новой пафос коммунистического созидания»¹. Это, конечно, не означает пренебрежения стимулом материальной заинтересованности. Речь идет лишь о том, что он не всемогущ и не должен рассматриваться таковым.

Здесь встают вопросы о необходимости широкого социального признания, поддержки, гласности именно моральных мотивов трудовой и вообще социальной активности личности. Конечно, нельзя человека воспитать и перевоспитать без его личного стремления к этому. В то же время очевидно, что следование голосу совести будет тем более последовательным, чем более человек будет ощущать общественное признание своих нравственных действий. Коммунистические начала в жизни общества утверждаются в ходе неукоснительной борьбы со всякого рода проявлениями несправедливости, с фактами распределения материальных благ не по труду. И моральное осуждение там, где это необходимо и оправданно, должно сопровождаться применением административных и правовых мер принуждения. Нравственность нуждается в поддержке не только со стороны общественного мнения, но и со стороны права, и средств информации. Искренность, честность, инициатива не должны оставаться незамеченными.

Человека формирует среда. Безусловно, определяющее влияние на личность оказывают факторы, порожденные самой природой социализма. В то же время, как отмечалось на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС, «понятно, что взгляды, настроения трудящихся формируются под влиянием не только наших достиже-

¹ Социалистический образ жизни и моральные ценности. М., 1983, с. 61.

ний, но и недостатков, трудностей. Нельзя не учитывать этого. Надо строго исходить из ленинского указания о том, что важнейшая обязанность партии — «*трезво* следить за *действительным* состоянием сознательности и подготовленности именно всего класса (а не только его коммунистического авангарда), именно всей трудящейся *массы* (а не только ее передовых людей)». Лишь при таком условии можно рассчитывать на успех в массово-политической работе, в деле коммунистического созидания»¹.

Нравственная зрелость личности находится в непосредственной зависимости от зрелости общественных отношений, которая определяется не только уровнем и качеством экономического развития. Самый высокопроизводительный труд без приращения духовного богатства личности, без осознания ее внутренней связи с интересами формирования коммунистических нравственных начал теряет свою духовную ценность. Важнейшим является вопрос: «Включена ли индивидуальная нравственная деятельность в общественную деятельность или остается суверенной?»² Иначе говоря, каковы границы проявлений честности, сочувствия, равнодушия личности к делам общества? Или они ограничиваются рамками семьи, близких, или они включают в сферу своего беспокойства государство, интересы общества в целом? Очевидно, что коммунизм предполагает широкий социальный диапазон проявления нравственного сознания человека, его социальную активность, когда нравст-

¹ Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС. 14—15 июня 1983 года, с. 31.

² *Архангельский Л. М.* Моральные ценности и современность, — Вопросы философии, 1983, № 11, с. 90.

венное сознание включает в себя и чувство патриотизма, гражданственность, служение обществу. Иными словами, речь идет о моральном освоении общественной в широком смысле слова деятельности с ее идеалами, близкими и дальними целями.

Бывает, что забота о нравственном развитии личности отодвигается на второй план. Главное, говорят, уровень экономики, научно-технический прогресс, который создает условия для развития личности. Это так. Но ведь экономика, техника и новейшая технология не могут сами по себе решить проблему человека. Важно ведь то, что эти средства дают человеку, как они на него влияют, как он сам к ним относится и как их понимает. Как он соотносит их с собственными духовными потребностями? Машины будут делать «доброе» дело только в руках нравственного человека. Только нравственный человек может стать дирижером, который в состоянии управлять полифоническим оркестром своих собственных творений. Иначе уже не человек станет диктовать машине свою волю, а она ему.

Нет слов — важна задача организации человеческих сил для достижения высоких экономических результатов. Экономика прежде всего создает материальную основу для всестороннего развития личности, условия для выхода из «царства необходимости». Но нельзя упускать из виду и того, что сама экономика является лишь средством решения куда более сложной задачи — средством формирования нового человека. Диалектика развития такова, что без формирования нравственного отношения к труду, без понимания его нравственного содержа-

ния экономика не может быть в полной мере эффективной, ее объективные, сугубо технологические потенции окажутся неиспользованными в полной мере.

Таким образом, формирование в процессе нравственного воспитания высокой сознательности и чувства долга предполагает, что по мере движения общества к коммунизму понятие долга все больше будет включать в себя и объективное удовлетворение интересов самого человека. Поэтому совершенно безосновательны упреки буржуазной пропаганды коммунизму в том, что он якобы полностью подчиняет личность обществу, нивелирует индивидуальность. В свое время А. С. Макаренко писал: «В нашу программу не входит ни отказ от желаний, ни голодное одиночество, ни нищенские реверансы перед жадностью соседей. Мы живем на вершине величайшего перевала истории, в наши дни начинается новый строй человеческих отношений, новая нравственность и новое право, основанием для которых является победившая идея человеческой солидарности. Маятники наших желаний получили возможность большого размаха. Перед каждым человеком теперь открывается широкая дорога для его стремлений, для его счастья и благополучия»¹.

По мере успехов коммунистического строительства, усиливающейся тенденции к единству личного и общественного следование нравственному долгу все более будет совпадать с личными желаниями и склонностями. А это — путь к внутренней цельности, к единству мысли и серд-

¹ Макаренко А. Книга для родителей. Минск, 1976, с. 329.

ца, слова и дела. Не мучительный выбор между велениями совести и эгоистическими побуждениями, между стремлением быть «добродетельным» и желанием быть счастливым, но утверждение такого порядка вещей, когда «жить для других» в то же время будет означать и «жить для себя», в благе общества видеть свое собственное благо. Из сознания человека навсегда исчезнет убеждение в том, что удовлетворение своих потребностей возможно только за счет другого.

Государство и личность... В условиях социализма забота об интересах государства — это и забота об интересах личности, и наоборот. Главным остается аспект проблемы: личность — государству. В рассказе В. М. Шукшина «Штрихи к портрету» радиомастер Н. Н. Князев говорит: «А что было бы, если бы мы, как муравьи, несли максимум государству! Вы только вдумайтесь: никто не ворует, не пьет, не лодырничает — каждый на своем месте кладет свой кирпичик в это грандиозное здание... Когда я вдумался во все это, окинул мысленно наши просторы, у меня захватило дух... Я понял, что одна глобальная мысль о государстве должна подчинять все конкретные мысли, касающиеся нашего быта и поведения». Здесь Шукшин выразил психологию грядущего, выражающую сознание ответственности, единства «мы» и «я». И черты этой психологии являются реальностью уже сегодня. Надо заметить, что жизненность этой психологии имеет своим условием и обратное отношение государства к отдельному человеку. И речь не только о предоставлении обществом при социализме всем его членам все более полных возможностей для удовлет-

ворения ими своих материальных и духовных потребностей. Не менее важно замечать проявление новой нравственности, гражданственности, честного труда и творческой инициативы, исключить безразличие к личности во всех его проявлениях.

Единство теории и практики, слова и дела обладает огромной воспитательной силой. А разрыв между ними, со своей стороны, крайне негативно сказывается прежде всего на нравственном воспитании. На XXVII съезде партии отмечалось: «Умное и правдивое слово имеет огромную силу влияния. Но его значение во сто крат умножается, если соединяется с политическими, экономическими и социальными шагами. Только так можно изжить надоедливую назидательность, наполнить дыханием живой жизни призывы и лозунги.

Отрыв слова от земной основы серьезно обесценивает идеологические усилия. Сколько бы мы ни читали лекций о чуткости, порицая черствость и бюрократизм, они испарятся в воздухе, если человек встречается с грубостью в учреждениях, на улице, в магазине. Сколько бы мы ни проводили бесед о культуре поведения, они не принесут пользы, если не будут подкреплены практической борьбой за высокую культуру производства, общежития, человеческих отношений. Сколько бы мы ни писали статей о социальной справедливости, порядке и дисциплине, они останутся бесплодными, если не будут сопровождаться активными действиями трудового коллектива, последовательным применением закона»¹.

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 86.

Гуманизм новой цивилизации уходит корнями глубоко в историю мирового гуманизма. Коммунизм не просто «отдает должное» лучшим достижениям мирового гуманизма, но, сделав их достоянием коммунистической нравственности, развивает на позитивной базе единство личного и общественного интересов. В связи с этим советский философ А. Гулыга замечает: «Отношение к истории — лакмусовая бумажка гуманизма. Человеку свойственно оглядываться назад и искать там ответы на вечные вопросы: как жить, куда идти, к чему стремиться. А память о несчастьях ослабляет только слабого, в сильного она вселяет мужество и мудрость»¹.

Без ощущения «боли памяти», без сопереживания Человеку в истории не может быть и полного понимания исторической новизны коммунистического гуманизма, не может быть и полного сознания своей ответственности перед прошлым, настоящим и будущим. Чувство истории надо рассматривать как понятие нравственное. Мы не только наследники, мы еще и ответчики перед будущим. Мы не имеем права ничего забыть, и доставшийся нам нравственный капитал мы должны передать потомкам, укрепив его и умножив.

В годы острой классовой борьбы, когда в боях утверждался новый строй, когда кипели страсти, мы порой не успевали задуматься над тем, что в отвергнутом «старом мире» не все достойно отрицания, что из прошлого до нас дошли и драгоценные крупинки народных представлений о счастье, человечности, добре, спра-

¹ Гулыга А. Искусство истории. М., 1981, с. 35.

ведливости, то есть те нравственные начала, которые новое общество призвано наследовать и бережно хранить. Теперь есть время более спокойно присмотреться к сложной диалектике социального прошлого, понять преемственность «вечных» проблем человеческой жизни и использовать лучшее из того, что создано человеком, выстрадано им в многовековой борьбе за собственное достоинство, за утверждение гуманных отношений между людьми.

Сегодня коммунизм для нас — высшая мера социального и духовного прогресса. Его важнейшим критерием является всестороннее развитие человека и в том числе степень гуманизации общественных отношений. В известном смысле суть исторического движения общества — в движении нравственном, в торжестве совести. Не будет преувеличением сказать, что подлинная история нравственности еще впереди. Многие века мораль выступала как «бессильные в действии». Только в коммунистической цивилизации мораль станет той реальной силой, которая будет определять повседневно и широко как внутренний мир человека, так и его отношение к другим людям.

Поэтому можно сказать, что мораль по мере совершенствования социалистического общества все более начинает развиваться на своей подлинной, «родной» основе, когда личное и общественное соединяются, когда человек обретает возможность развивать свои сущностные силы и его моральное сознание становится формой высшего выражения его духовных сил и их социальной направленности. Уже сегодня человек «свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положи-

тельной силы проявлять свою истинную индивидуальность»¹. И смысл этому свободному проявлению индивидуальных черт личности придают прежде всего нравственные ценности коммунизма.

Самоорганизация и дисциплина, поведение человека в труде и в быту могут обеспечиваться различными способами — и законом, и административными предписаниями, и особенностями характера, и сугубо индивидуальными интересами. Однако главное с точки зрения формирования нового человека — это настройка мотивов его поведения на нравственные ценности коммунизма, на его идеалы. «Если не происходит приращение сознательности, т. е. если не происходит качественное изменение внутренней мотивации поступков, то всякого рода внешние препятствия могут возбудить изобретательность в поисках средств преодолеть или обойти эти препятствия. Поэтому чем сложнее замки, тем хитрее отмычки»².

Коммунизм, таким образом, предполагает переход к качественно новым способам регуляции социального поведения, переход от внешнего к внутреннему. Одно дело, если мораль выполняет роль социального регулятора в условиях антагонизма личности и общества. Другое — когда мораль отражает их движение навстречу друг другу. Именно тогда возникают предпосылки для превращения нравственных требований в личные убеждения человека, когда долг все в большей мере включает в себя нормативы, не только не чуждые интересам личнос-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 145.

² Социалистический образ жизни и моральные ценности, с. 61.

ти, по и отвечающие его глубоким жизненным потребностям.

Многие века люди мечтали об идеальном, подлинно гуманном устройстве общества. В свое время Роберт Оуэн писал: «Сущность «хорошего общества» заключается в знании, милосердии, доброте, любви и правдивости»¹. Думается, не случайно многие гуманисты прошлого именно так представляли себе идеальное общество. Стремление человека к духовному единству с другими людьми естественно и глубоко гуманно в своей основе. Религиозное же толкование этих понятий и абсолютизация их, например, в христианстве — всего лишь одна из ветвей на древе мирового гуманизма. Тот факт, что в религии нашли свое превратное выражение вековые стремления человека к добру, справедливости, не должен скрывать от нас их отнюдь не религиозные, а реальные земные истоки. Поэтому различные исторические выражения этих идей братства, равенства и справедливости не могут быть безразличны для марксистского гуманизма.

Писатель Евгений Богат отмечал: «Мы первое в истории человеческое общество, которое строит социальные и человеческие отношения без религии, без бога, и это должно обусловить особую бережность ко всему нравственному наследию, ко всем этическим ценностям. Мы не можем разрешить себе роскоши относиться к ним иронически, или с нигилизмом, или даже настороженно.

Во все эпохи, у всех народов было особой добродетелью утешить одинокого, накормить

¹ Цит. по: Утопический социализм, с. 327.

голодного, помочь подняться упавшему... Конечно, наша великая цель — создание мира, в котором не будет ни одиноких, ни голодных. Но чтобы мир этот наступил завтра, мы не должны сегодня ничего забывать из завещанных нам нравственных богатств»¹.

Новый гуманизм и новая нравственность — необходимые условия всестороннего развития личности в коммунистическом обществе.

АТЕИЗМ — ПРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ ЛИЧНОСТИ

Атеизм и нравственность... Остановимся на некоторых аспектах этой проблемы с точки зрения актуальных задач формирования нового человека.

Пытливая мысль человека проникает все глубже в тайны природы. Однако, как мы уже говорили, упование исключительно на всемогущество разума, на достижения научно-технического прогресса не может удовлетворить глубинные запросы человеческого духа. В свое время В. Г. Белинский писал: «Полнота жизни человека должна состоять в равномерном участии всех сторон его нравственного существования. В мысли без чувства и в чувстве без мысли виден только порыв к сознанию, половина сознания, но еще не сознание: это машина, кое-как действующая половиною своих колес, и потому действующая слабо и неверно»².

В повести «Чрезвычайное» В. Ф. Тендряков описывает диспут между физиками и лирика-

¹ Богат Е. Урок. М., 1982, с. 290—291.

² Цит. по: Утопический социализм, с. 360.

ми. Приведем декларацию лириков: «Снимем шапки перед наукой — она воистину всемогуща. Она в состоянии сделать руку более сильной, глаз более зорким, даже мозг более проворным. Она стерла с лица нашей планеты чуму и холеру, черную оспу и желтую лихорадку. Но пусть ответят, какими прививками вылечить людей от черствости и равнодушия? Какими формулами высчитать нравственную красоту? А без красоты нравственной, красоты духовной загниет жизнь — ненависть восторжествует над любовью!

О любви можно написать научный трактат. Он объяснит, но не научит любить. А кто возразит, что Левитан своими картинами не учит любить природу, а рассказы Чехова — человека?

Напомним науке, что она дала человечеству не только мирные спутники, но и водородные бомбы. И что, если эти бомбы попадут в руки людей с багажом знаний, но без нравственной красоты, с расчетливым мозгом, но без души? Бездушный человек, наделенный силой разрушения, — что страшнее этого? Сметенные с лица Земли континенты, гибель народов, гибель цивилизации, в том числе и гибель самой науки, — всего можно ждать»¹.

Плоды ума только тогда чего-то стоят, когда они основой своего осмысления, своим живым источником имеют человеческое сердце, совесть. Причем эти последние понятия, столь часто употребляемые, мы можем трактовать только в контексте нравственных представлений коммунистической личности. Дело не только в том,

¹ *Тендряков В. Ф. Чрезвычайное*, с. 225.

что познать, сколько произвести материальных благ, но и во имя чего, для чего. Какое приращение души человеческой будет следствием рационального освоения мира? В известном смысле правильно будет сказать, что коммунизм — это наука плюс сердце, совесть.

М. Пришвин употреблял понятие «сердечная мысль», соединяя в нем то, что не может существовать одно без другого. Януш Корчак в статье «Одиночество старости» пишет, что каждый человек, подводя итоги своей жизни, должен себя спросить: «Жил ли ты? Какой след оставляешь на земле? Сколько кирпичей уложил на стройке? Сколько деревьев посадил? Кому и сколько отдал тепла?»¹ Иначе говоря, труд человека не может быть самоцелью, не может быть лишь выражением естественной любознательности, гимнастикой ума. Труд любой только тогда оправдан, когда он имеет в виду человека, его потребности в самом лучшем, гуманистическом смысле.

Сила коммунистического гуманизма именно в том, что исторически он чувствует за собой моральное право на отрицание и критику религиозной «науки жизни», он ясно представляет, что и во имя чего отвергает.

Марксистское отношение к религии можно считать в полной мере осознанным, когда атеизм рассматривается не только как отрицание религиозных представлений. Религиозное миропонимание обуславливает и определенный образ жизни, систему ценностей. Отрицая состоятельность религии, мы будем чувствовать себя

¹ Корчак Я. Избр. педагогич. произв. М., 1979, с. 5.

лишь тогда уверенно, когда *наша* система ценностей, *наш* образ жизни будут вне всяких сомнений свидетельствовать о своем гуманистическом превосходстве не только в теории, но (и это главное) в реальной жизни.

Надо заметить, что всякая критика (и особенно критика иных нравственных учений), если только она претендует на серьезность, глубину и уважение собственного достоинства, предполагает у критикующего безусловную личную убежденность в истине и предпочтительности своих взглядов с нравственной, гуманистической точки зрения. В таком случае моральное право на подобную критику имеет своей предпосылкой силу и привлекательность стоящих за критикующим нравственных традиций и наличной нравственной культуры, ее гуманизма, ее нравственного идеала.

Гуманистическая критика религии до возникновения первого в мире социалистического государства имела давнюю и глубокую традицию. По существу, с позиций марксистской социологии, вся история человечества является прямым опровержением религиозных претензий на решающее влияние веры в бога на нравственное сознание личности. И в целом, и в частности религия не может дать исторического свидетельства своего определяющего воздействия на жизнь человека в широких социальных масштабах.

С момента перехода социализма от теории к широкой социальной практике начинается новый этап в полемике атеизма и религии. Социалистическое общество практически доказывает гуманистическую предпочтительность общественной и личной жизни вне религии. Ис-

торически социализм в этом смысле оказывается вне конкуренции. Его достоянием является ранее не известная психология коллективизма и человеческой солидарности. Вместе с тем ошибки и недостатки социалистического строительства именно в духовно-нравственной сфере иногда порождают мнение о конкурентоспособности религии на уровне обыденных межчеловеческих контактов...

Истоки теоретико-религиозного «уничтожения» атеизма лежат в психологии верующего, для которого только в вере — смысл жизни. Нет веры в бога — нет и смысла жизни, прежде всего в нравственном, духовном отношении. Здесь можно заметить следующее. На наш взгляд (если говорить о научном, глубоком атеизме), атеист чаще лучше понимает, чего же человек ищет в религии, чем верующий способен постичь смысл атеистического мировоззрения. Но есть и другая сторона проблемы. Понимая земное начало религиозных идей, атеисты не всегда в полной мере постигают духовно-нравственное содержание собственного научно-материалистического мировоззрения. Иначе говоря, не всегда видят проблему смысла жизни в ее духовно-нравственной глубинности через призму своего атеизма. Оказывается, что критиковать оппонента и отстаивать свои собственные взгляды — это разные вещи.

Июньский (1983 г.) Пленум ЦК КПСС отметил необходимость мировоззренческой четкости и методологической дисциплины мысли для успешного развития общественных наук. Эта же задача является актуальной и в процессе формирования научно-материалистического мировоззрения у советских людей. Сегодня сама

жизнь ставит на повестку дня вопрос о мировоззренческой определенности, четкости, однозначности... В условиях резко обострившейся идеологической борьбы особенно выпукло проявляются издержки мировоззренческой незрелости человека...

Невежество интеллектуальное и духовное — опасный противник нашей социалистической действительности. Е. Евтушенко писал: «Но не простим невежества самодовольного, торжествующего, превращающегося в нравственный лилипутизм, озлобленный на всех, кто выше ростом... Отсутствие или размытость мирозерцания — это тоже один из неумолимых признаков посредственности. Отсутствие мирозерцания — опасная готовность к любым компромиссам»¹.

Характер мировоззрения человека таков, каким образом в нем проявляется единство представлений, убеждений и деятельности. Эта формула единства предполагает также наличие главного момента, определяющего фактора, дающего стимул всей жизнедеятельности человека. Ф. М. Достоевский считал, что высшая цель жизни — нравственная. В этой мысли много правды. Только в стремлении к нравственной состоятельности, к нравственному самоутверждению, которое должно выражать исторически прогрессивные, высшие гуманистические идеалы, и проявляются духовные предпосылки для действительно гуманного развития личности.

Упрек христианству в том, что оно превратило нравственное начало в абсолют и на его основе безуспешно пыталось решать жизненные

¹ *Евтушенко Е.* Талант есть чудо неслучайное, с. 20.

проблемы, безусловно справедливы. Однако при всем том нравственное начало не может рассматриваться нами только как сопутствующий фактор в духовном развитии человека. В известном смысле это фактор самоценный, способный оказать огромное воздействие на человеческую жизнь, хотя, конечно, нравственность имеет и должна иметь (в зависимости от конкретно-исторических условий) границы своей автономии. Поэтому бесспорно, что нравственное воспитание способно преодолеть неблагоприятное воздействие среды. И нравственное торжество над злом жизни безусловно необходимо как выражение силы духа, мужества, сознания собственной правды. Но дело не сводится только к этому. Есть принципиальная разница в самой оценке нравственного начала, в его трактовке религией и марксизмом.

Если в традиционном христианстве абсолютизация нравственного начала в человеке понимается исключительно как духовное, моральное превосходство над носителями зла, доходящее до всепрощения, непротивления («потому и прощаем, что сильны духом»), то в коммунистическом понимании нравственная сила — сила деятельная, побуждающая к борьбе со злом, это сила праведная. Иначе говоря, нравственное равнодушие ко злу и нравственное торжество над ним тогда проявляются действительно гуманистически, когда они не только возвышают человека духовно, но и стимулируют его деятельное отношение к миру.

Быть нравственным — значит быть духовно сильным, мужественным, готовым к преодолению собственного эгоизма и эгоизма других, значит быть нетерпимым к равнодушию. Бруно

Ясенскому принадлежат слова: «Не бойся врагов — в худшем случае они могут тебя убить. Не бойся друзей — в худшем случае они могут тебя предать. Бойся равнодушных — они не убивают и не предают, но только с молчаливого их согласия существуют на земле предательство и убийство»¹.

Сергей Алексеевич Алексеев (в прошлом руководитель специализированного лагеря и подросткового клуба «Прометей», а ныне руководитель Главного управления народного образования Ленинграда) говорит: «Я убедился, что среди тех, кого мы считаем нравственно здоровыми ребятами, есть немало таких, которых можно считать пассивно нравственными. И плохих поступков не совершают, и порученное дело выполняют как надо, да только чужая беда, чужая судьба их не волнует. Ну дерется, ворует, грубит старшим кто-то, так ведь не они же? Кому нужна такая нравственность? Ты не только за свою, но за нравственность другого борись. Вот тогда ты вырастешь настоящим человеком»².

Фундамент нравственного сознания закладывается в раннем детстве. Уже в это время можно сформировать равнодушие к людям, к обществу, к Родине. В. А. Сухомлинский ставил перед воспитателями именно такую задачу: «Добиваться того, чтобы воспитанника уже в детстве волновало настоящее и будущее Отчизны, — одна из важнейших предпосылок предотвращения моральных срывов в годы отрочества.

¹ Цит. по: Богопольская Л. Как научить доброте. Л., 1984, с. 26.

² См. там же, с. 27.

Гражданские мысли, чувства, тревоги, гражданский долг, гражданская ответственность — это основа человеческого достоинства»¹. И уже в отроческие годы именно гражданственность может проявиться вполне ясно. 12-летний Сережа пишет детскому писателю А. Маркуше, например, следующее: «Надо, чтобы всем до всего было дело. И не вообще, не только в разговорах или, например, на собраниях, где все правильно выступают. Этого мало. Собрание кончается, сбор проходит, и от слов никакого следа не остается»².

Нравственное равнодушие к жизни, духовная стойкость немислимы без развитой, чуткой совести. Совесть всегда ценилась в народе как одно из важнейших человеческих качеств. Немало метких поговорок о совести хранит народная традиция: «К кафтану совести не пришьешь», «Богатый совести не купит, а свою погубляет», «Глаза — мера, душа — вера, совесть — порука»³. Владимир Даль писал, что «совесть — есть нравственная сила»⁴. Это правильно. Но эта сила только тогда по-настоящему проявляется, когда она побуждает к деятельной борьбе со злом, несправедливостью, когда она «раскрывает» человека в его отношении к ближнему. Иначе она рискует превратиться во что-то замкнутое, в совесть только для себя. А между тем совесть — это мост от человека к человеку, это высшее выражение социализации личности, ее связи с обществом, с народом.

¹ *Сухомлинский В. А.* О воспитании, с. 219.

² Цит. по: *Богопольская Л.* Как научить доброте, с. 25.

³ Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. М., 1980, т. IV, с. 257.

⁴ Там же, с. 184.

Небезынтересно рассуждение одного юноши о том, что такое совесть: «Что такое совесть — никто не знает (кроме меня). Я знаю. Могу поделиться. Это — то, чего в достатке ни у кого нет. Я так думаю. Совесть — это когда стыдно за свои плохие поступки (за слишком хорошие иногда тоже). Чистую совесть я в своей жизни не наблюдал ни у кого. Многие пытаются скрыть свою совесть. Им совестно за свою совесть... Конечно, не надо слишком много совести. А то будет всем совестно»¹. Выраженное с юношеским максимализмом наблюдение в то же время весьма точно. Верно подмечена обратная связь отношения «общественная нравственность — личность», когда человеку стыдно за свои «слишком хорошие поступки», те самые, которые являются проявлением в известном смысле *полной нравственности*. Проявление истинной нравственности смущает не только окружающих (говоря языком Достоевского, проблема «идиота»), но и самого «идиота», который в то же время до конца еще не «идиот», который чувствует, что своим нравственным поступком бросает вызов среднему общественному мнению о границах «разумного» применения нравственности в жизни. Думается, что всякий честный и прямой человек встречался в жизни с ситуацией, когда чистое, непосредственное движение души вызывало подозрение и недоверие. Отсюда в ряде случаев и возникает желание «скрыть свою совесть», иначе говоря, это проявление *пунктирной совести*. Для последовательного нравственного поведения требуется мужество. Ценится только такая нравствен-

¹ Семья и школа, 1983, № 11, с. 81.

ность, которая дает силы для борьбы. Когда же этого нет, то личность стремится оправдать себя, подгоняя собственную совесть под субъективно понимаемый «средний уровень».

В статье «Подросткам о совести» справедливо говорится: «Подростки интуитивно схватывают этот «алгоритм» совести, основываясь на личном опыте; если же такое обобщение они сделают сознательно на основании опыта человеческой культуры, они смогут дать идейный отпор тем «философам-релятивистам» из собственной среды, для которых совесть — понятие «относительное» и «растяжимое»¹.

Василий Белов в рассказе «Бобришный угор» пишет: «Я знаю: быть честным — это та роскошь, которую может позволить себе только сильный человек, но ведь сила эта не берется из ничего, ей надо чем-то питаться»². Сила эта должна питаться не только примерами бескорыстного социального служения обществу, нравственными авторитетами, но и прежде всего примерами повсеместного торжества социальной справедливости и нравственной правды в обществе, в котором человек живет. Совесть и честность, как категории нравственные, при социализме становятся категориями государственными. Они нуждаются в защите и поддержке не только со стороны родных, близких, друзей. Честность и совесть нуждаются в поддержке общества и государства, которые должны утверждать принципы социальной справедливости и гуманизма свойственными им способами.

Особенно большое значение эти вопросы имеют для молодежи в период ее гражданского,

¹ Семья и школа, 1983, № 11, с. 32.

² Белов В. Гудят провода, с. 170.

духовного становления. Молодость — время самоутверждения, выбора тех жизненных ценностей, которые на долгие годы будут определять главные жизненные интересы человека. В это время так важно, кто сильнее, кто выше, кто лучше плавает и быстрее бежит. А разве не важно, как человек одевается и что молодежная мода диктует свои, часто неумолимые и не всегда приемлемые законы и стандарты. К сожалению, набор этих внешних черт и качеств нередко определяет и выбор лидера в среде сверстников. Это не значит, конечно, что не учитываются и духовные качества. Но всегда ли сама эта духовность в понимании молодых людей соотносится с подлинно высоким нравственным величием?

Человека всегда привлекал сильный характер, способность увлечь, повести за собой... Но ведь главным-то является вопрос — чем увлечь, во имя чего и куда повести. Духовно-нравственное измерение шкалы жизненных ценностей... Всегда ли эта шкала имеет действительно достойную нравственную высоту? И всегда ли в самых существенных моментах жизнь идет навстречу тем воспитательным задачам, с которыми мы соотносим нашу заботу о будущих поколениях?

Ролан Быков поставил остро проблемы становления нравственного сознания подростка в своем фильме «Чучело». Это фильм о духовной чистоте и мужестве, о подлости и равнодушии. Он создан в защиту честности, правды и бескорыстия, в защиту нравственного начала в человеке, без которого он рискует потерять человеческое достоинство... «Железная кнопка» в фильме обладает известными качествами, как

будто объясняющими ее лидерство,— бескомпромиссностью, решительностью, выдержкой, но в то же время прямолинейностью и отсутствием сердечности. К сожалению, такие черты характера привлекают порой подростков не только в фильмах, в противовес душевности, доброте, честности, искренности и принципиальности. Но ведь если все силы и страсти молодости лишены нравственной основы, то это ведет зачастую к формированию ложной системы ценностей, которая может увести человека в дебри лжи, разочарования, цинизма и бездушия. Р. Быков показывает, что середины между добром и злом быть не может. Без нравственных начал не может быть и гражданской зрелости, и активной жизненной позиции. Фильм «Чучело» — о большой ответственности за судьбы подрастающего поколения...

Не может быть гражданина без опорной нравственной идеи, связующей его сердце с сердцем народа. «Основа гражданственности проста и огромна: ответственность за судьбу народа. Моральная невозможность отдельности», — говорит Евтушенко.

Выше речь шла о том, что чрезвычайно существенным условием формирования и укрепления нравственного сознания, нравственного здоровья общества являются не только материальные, но и моральные признание и поддержка честного труда, полезной инициативы, творческого поиска и гражданской принципиальности. Равнодушие, лень, «тихий» эгоизм бюрократа — страшные враги коллективизма и истинной гражданственности.

Нравственное здоровье общественного мнения, степень усвоения обществом норм комму-

нистической морали в огромной мере зависит и от адекватного отражения в нашей пропаганде, в литературе и т. п. наших успехов и недостатков. Разрыв между словом и делом в этом смысле наносит непоправимый вред именно нравственному воспитанию. В. М. Шукшин справедливо отмечал, что «нравственность есть Правда. Не просто правда, а — Правда. Ибо это мужество, честность, это значит — жить народной радостью и болью, думать, как думает народ, потому что народ всегда знает Правду»¹.

Опасно выдавать желаемое за действительное. Это дезориентирует, порождает скептицизм и недоверие, снижает социальную, нравственную активность личности. Это касается как больших, так и малых дел. Плохо, когда на Доске почета висит портрет человека, достигшего больших производственных успехов, но в то же время по своим личным качествам, по нравственным проявлениям еще далекого от наших представлений о коммунистической личности. Проблема критериев при определении сущности социальной активности человека при социализме очень важна.

Плохо, когда мы без необходимости и далеко не всегда оправданно апеллируем к нашим идеалам, когда мы принижаем их, сводя к повседневности без должных для того оснований, когда мы коммунизмом называем то, что еще весьма далеко от него; когда мы как типичного героя показываем чистого, возвышенного, цельного человека без всяких недостатков и ошибок. К большим понятиям, выражающим вели-

¹ Шукшин В. М. Нравственность есть Правда. М., 1979, с. 80—81.

кие дела и идеи, нужно относиться уважительно, нельзя их затаскивать, упоминать без нужды, всуе. От неуместного и частого употребления они могут потерять в массовом восприятии свое величие, особенно в тех случаях, когда ими обозначают явления и дела, не соответствующие их первоначальному смыслу. Этот смысл, конечно, существует сам по себе, по в подобных случаях слово как раз и расходится с делом.

Нельзя представлять современного человека таким, каким он еще не является. Нельзя забежать вперед и выдавать желаемое за действительное.

Это развращает, парализует волю, порождает релятивизм и безверие. Чистоту и величие идеалов надо беречь крайне старательно.

А всего иного пуще
Не прожить наверняка —
Без чего? Без правды сущей,
Правды, прямо в душу бьющей,
Да была б она погуще,
Как бы ни была горька.¹

Сухомлинский В. А. писал: «Нельзя приглаживать, приукрашивать действительность. Нельзя допускать, чтобы в откровенной беседе с товарищами, дома в семье ребенок говорил одно, а на собрании, в официальной обстановке — другое. Нельзя допускать, чтобы ребенок учился кривить душой, лицемерить... Приглаживание жизни рождает догматизм в суждениях и сковывает мысль, служит источником скептицизма, неверия в высокие коммунистические цели и

¹ Твардовский А. Собр. соч. В 6-ти т. М., 1977, т. 2, с. 160.

принципы, разоружает человека в борьбе за коммунизм... Духом правдивости, честности, непримиримости к злу, неправде, обману, фальши, очковтирательству мы стремимся наполнить всю жизнь школы. Мы внушаем воспитаннику убеждение, что перед единственной правдой — правдой коммунистических идей — равны все — от колхозника-сторожа до министра. Мы добиваемся того, чтобы эта правда была единственной призмой, через которую рассматриваются все явления жизни, моральный облик всех людей»¹.

Конкретные задачи нравственного воспитания должны соответствовать условиям жизни человека. Забегание вперед дезориентирует, обманывает. Чем выше уровень прогрессивной социальной деятельности и социального управления, тем острее необходимость свято чтить на деле духовно-нравственные святыни общества. А чтить их на деле — это значит не идеализировать настоящее, не определять высокими понятиями явления и дела, людей и черты характера, которые в действительности ими не являются в живой жизни.

Есть еще и такая сторона дела: неадекватное применение закона к нарушителям права, то есть несоответствие преступления и наказания. Это — не просто нарушение принципа социальной справедливости, но и оскорбление нравственного чувства, которое крайне неблагоприятно сказывается на общественном авторитете нашей нравственности, подрывает ее основы. Нестойкий характер, сталкиваясь с лицемерием, несправедливостью, вскоре начинает оправды-

¹ *Сухомлинский В. А. О воспитании, с. 238—239.*

вать себя, успокаивает свою совесть известными ему фактами безнравственности, нарушения закона, равнодушия к человеку.

Здесь нельзя не сказать о проблеме отцов и детей. Идеиная убежденность, верность социальным идеалам у нового, молодого поколения обусловлена, в частности, и правдой отцов, их делами, их гражданской честностью и прямоотой. Дело отцов, созидавших основы нашего общества, выстоявших в войне с фашизмом, заслуживает величайшего уважения, служит примером мужества, стойкости, патриотизма. В книге В. Золотухина «На Исток-речушку, к детству моему» старик Ларионич, приехавший повидать своего сына-студента в Москву, говорит молодым его товарищам в студенческом общежитии: «Какие бы ни были они, родители, уважайте их. А если умные очень, то учитывайте их ошибки и не колите им глаза лишний раз, может, они свои ошибки знают лучше, чем вы себе представляете. Вы своих еще больше не понадейте. А то ведь жизнь пройдет... и ваша... и не заметите. Прогоняетесь за своей славой, повертитесь за ней, как пудель за собственным хвостом, и никуда не уткнетесь... кроме как... Ладно»¹.

Преимственность дел и идей предполагает прежде всего гражданское неравнодушие к жизни, чувство ответственности за судьбы своего народа, государства. Критика без утверждения собственными силами воспринятой от отцов правды жизни ничего не стоит. Молодое поколение нашей страны — достойный приемник ве-

¹ Золотухин В. На Исток-речушку, к детству моему. Барнаул, 1981, с. 117.

ликого наследия. Сегодня, как и раньше, молодежь — это творец, созидатель, это — порыв и поиск, героизм труда и воинского долга. Но, с другой стороны, мы видим и «негативные явления в молодежной среде. Беспокоят запоздалое гражданское становление и политическая наивность, иждивенчество некоторых молодых людей, их нежелание трудиться там, где это требуется обществу сегодня»¹.

В деле нравственного становления человека следует отметить особое влияние на него родителей, которые призваны воспитывать неравнодушные к истокам, корням, уходящим глубоко не только в личное, семейное прошлое, но и в судьбы Родины. «Приходит у человека час, у каждого разный, когда тоска по истокам своим, по родине, по корням, от которых случился и прожил до этого дня, становится невыносимой до сердечной боли»², — пишет Валерий Золотухин. Основы будущего нравственного «Я» личности закладываются в детстве, память о светлых, чистых сторонах которого сопровождает человека всю жизнь. И чем выше, духовнее будут эти воспоминания, тем более вероятной будет и нравственная зрелость взрослого человека. «У каждого человека должны быть святые воспоминания, они сэберегут его. Рассказывай, мама. Давай вспоминать. Если не для меня, если меня не спасти уже, то для сына моего, нашего с тобой продолжения. Он должен знать свои корни. Я оставлю ему твои письма и твои

¹ Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС. 14—15 июня 1983 года, с. 55.

² Золотухин В. На Исток-речушку, к детству моему, с. 50.

рассказы. Пусть разбирается и сам пишет для своих детей»¹.

Интерес человека к прошлому не только естествен, но и совершенно необходим. Но возможен он лишь в том случае, когда человек начинает жить осмысленно, когда видит себя не только в пределах своей собственной короткой жизни, но видит связь поколений, понимает, что он — результат многих жизней, которые воплотились в нем самом. Святая и подлинно нравственная память о прошлом сопричастна чувству личной ответственности перед святынями семейными и народными. Эта память может и должна стать прочной основой нравственного самоутверждения личности. Истоки учат, дают силу, направляют.

Детства день, до гроба милый,
Детства сон, что сердцу свят...²

Память об истоках тогда становится нравственной силой, когда она побуждает к борьбе, за продолжение дела, правды, доставшихся в наследие.

Если, путь прорубая отцовским мечом,
ты соленые слезы на ус намотал,
если в жарком бою испытал, что почем,
значит, нужные книги ты в детстве читал.
Если мяса с ножа
ты не ел ни куска,
если руки сложа
наблюдал свысока
и в борьбу не вступил
с подлецом, палачом,
значит, в жизни ты был
ни при чем, ни при чем!

(В. Высоцкий. Баллада о борьбе)

¹ Золотухин В. На Исток-речушку, к детству моему, с. 32.

² Твардовский А. Собр. соч. В 6-ти т., т. 2, с. 243.

Святыни... Понятие емкое, многозначное и вечное. Святыни связывают в человеке прошлое, настоящее и будущее. Святыня — это нечто непреходящее и глубоко личное, то, что делает человека сопричастным великим достижениям человеческого духа. «Человек не может жить без святынь. Он перестает без святынь быть человеком. В тяжком восхождении к высотам разума и культуры, которыми мы гордимся, возвышалось, углублялось, очеловечивалось священное, насыщаясь духовным опытом поколений. От мертвых амулетов — к живым традициям, от диких обрядов — к Вечному огню... Сокровищница святынь — и человечества, и нашего народа — сегодня неисчерпаема. Смольный и Могила Неизвестного солдата, храм Василия Блаженного и танк на пьедестале... В этом мире святынь существуют сокровенные взаимосвязи, и по логике их, кощунственно относясь к одной ценности, трудно сохранить высокое отношение к остальным. Человек, выламывающий иконостас в старинном соборе, не ощутит трепета души и перед Вечным огнем на могиле героев»¹.

Святыни — это не только сохранение в сердце самого возвышенного и дорогого. Но это и сохранение всего лучшего из бесконечного многообразия материальной культуры (не говоря уже о духовной), доставшейся нам в наследство, которое мы обязаны *хранить* и которое, так или иначе, выражает движения человеческого духа к добру и красоте. Новое во многом отрицает старое. Это закон жизни. Однако жизнь — это и преемственность культур — творений

¹ Богат Е. Урок, с. 55.

человеческих рук и сердца. Так было всегда. Создание коммунистического общества — качественно новый поворот истории к созданию подлинно народной культуры, ценностей духовно свободного человека. И в этом процессе многое из прошлого неприемлемо. Многие, но не все. Сейчас происходит известная переоценка нашего отношения к прошлому. И именно в том смысле, что мы начинаем к прошлому относиться более бережно, разумно и гуманно.

Отношение к прошлому — это тоже очень важный момент нравственного воспитания. Это и проявление нашего сегодняшнего уважения к творениям рук человеческих, и забота о том, чтобы прошлое в полной мере «работало» и на сегодня, и на завтра, помогало решению настоящих воспитательных задач. Здесь необходимы спокойные, продуманные решения, четкие социально-классовые оценки памятников духовной и материальной культуры. Ведь не всегда сиюминутные наши цели и действия (например, при разрушении того или иного здания) бывают оправданы. Василий Белов не без оснований пишет о том, что «мы порой ограничиваем борьбу за новое всего лишь разрушением старого. Потому что, чтобы разрушить, зачастую требовалось меньше ума, чем сделать новое, не разрушив того, что уже было. Ах, как любят многие из нас разрушать, как наивно уверены в том, что войдут в историю!»¹

Преемственность культуры, традиций порой понимается слишком узко и поверхностно. Ведь при поспешных, непродуманных решениях можно выбросить то, что создавать заново будет

¹ Белов В. Гудят провода, с. 172,

необычайно сложно, а чаще всего просто невозможно. Да, мы за самоценность настоящей истории, формирующей коммунистическое завтра. Однако эта самоценность имеет свои границы. Мы не можем отрывать настоящее от прошлого. История подобна многоступенчатой ракете. Каждый настоящий момент движения вверх стал возможен только благодаря великому труду прошлых поколений, которые ушли уже, но оставили, передали нам то, что они достигли. Наша историческая задача — отобрать самое лучшее, необходимое для дальнейшего движения вперед. Ценить настоящее — значит ценить и прошлое. Бездумно отвергать прошлое — значит не ценить ни настоящее, ни будущее.

Хочется обратить внимание еще на одну историческую связь настоящего с прошлым, которая осуществляется через обряд. Известный русский историк В. О. Ключевский писал: «Я не знаю, каков будет человек через тысячу лет; но отнимите у современного человека этот нажитой и доставшийся ему по наследству скарб обрядов, обычаев и всяких условностей — и он все забудет, всему разучится и должен будет все начинать сызнова»¹. В. О. Ключевский писал также: «Обряд или текст — это своего рода фонограф, в котором застыл нравственный момент, когда-то вызвавший в людях добрые дела и чувства»².

Обряд — явление весьма сложное. Это способ передачи навыков, знаний, родовой памяти человечества, народа, культуры, способ трансля-

¹ Ключевский В. О. Соч. В 8-ми т. М., 1957, т. 3, с. 291.

² Там же, с. 290.

ции в настоящее и будущее духовно-нравственных ценностей, сознания единства и единения человека с обществом. Обряд — способ поддержания единства, взаимодействия индивида и коллектива, способ приобщения человека к социальному целому. Нас в данном случае обряд интересует как память об определенных духовных достижениях человека. И в этом смысле обряд выступает как символ, знак тех ценностей, которые были порождены обществом и особо им чтились, сохранялись.

Обряд — образно-эмоциональная форма приобщения человека к обществу, его достижениям, его ценностям. Обряд, как известно, может быть религиозным, а может быть и светским. Обряд, как и всякое социальное творение человека, может и правильно, и искаженно отражать жизнь. Но, как нам представляется, обряд всегда не столько способ передачи информации, сколько способ воспитания, канал передачи ценностей из прошлого в настоящее и будущее.

В социалистическом обществе обряд выражает качественно новые социальные воспитательные задачи, вытекающие из марксистско-ленинского понимания человека. При этом, однако, обряд при социализме призван усвоить лучшие народные традиции, призван в рамках своих социальных функций формировать нового человека. Обряд — образное и популярное выражение сложнейших мировоззренческих понятий. И здесь неизбежно возникает вопрос — в какой степени его современное состояние и организация отвечают потребностям социалистической культуры?

Многие века обряд, даже будучи религиозным по форме, выражал на деле объективную логику

ку социального развития, прорываясь через завесу церковного канона. В данном случае мы не имеем в виду сугубо церковные обряды, существовавшие и существующие в рамках религиозного культа и несущие в себе функцию укрепления религиозности как таковой. Речь идет о тех обрядах, которые, будучи религиозными по форме, в то же время несли в себе отражение народной, в частности крестьянской, жизни. И по мере кризиса религии теряла свои позиции именно религиозная трактовка объективных социальных начал, которые были облечены в религиозную форму. Этот момент представляется весьма существенным, так как дает основание не отрицать огульно обряд лишь на том основании, что он долгое время имел религиозное объяснение. В связи с этим можно вспомнить слова В. Шукшина, в которых есть большая доля правды: «Всякие пасхи, святки, масленицы — это никакого отношения к богу не имело. Это праздники весны, встречи зимы, прощания с зимой, это — форма выражения радости людской от ближайшего, несколько зависимого родства с Природой»¹. Мысль в принципе безусловно верная, которая лишней раз нам показывает, что, во-первых, сугубо религиозный по своим прямым функциям обряд имел место лишь в пределах культа и, во-вторых, что религия не могла удержать в сфере своего влияния живую жизнь и только по необходимости, задним числом, уже давала ей свои толкования.

Таким образом, в сфере религиозного осмысления были вовлечены многие традиции и обряды, которые не имели прямой связи с религией.

¹ Шукшин В. М. Нравственность есть Правда, с. 59.

Нередко религиозный обряд удовлетворял потребность человека в общении. И это весьма важный момент для понимания трансформации религиозного обряда в условиях светской культуры социалистического общества. Бывает так, что сохраняется религиозная форма, но психологическое состояние никак не укладывается в рамки религиозных переживаний. Мы знаем, что некоторые праздники (такие, как, например, рождество, пасха, троица) принимаются людьми, совершенно далекими от религиозного влияния и воспитания, только потому, что через них человек удовлетворяет свои сугубо личные потребности в общении, как правило семейном, не связанном с какими-либо официальными торжествами. Потребность в узком, родственном общении вполне естественна для любого человека, и не учитывать ее нельзя. Надо лишь найти для нее достойную форму, соответствующую культуре социалистического общества.

Развитие советской обрядности требует известных материальных затрат, которые являются капиталовложением в дело духовного роста нашего общества. Это дело требует и большого такта мировоззренческой культуры, любви, терпения. Социалистический обряд должен стать убедительной формой нашего отношения к человеку, к его настоящему и прошлому, утверждая его нравственное достоинство и наше понимание на уровне обыденной культуры — вопросов рождения, жизни, смерти, преемственности поколений, труда. Здесь недопустимы формализм, бюрократизм, равнодушие. Подобное отношение к обрядности может лишь способствовать восприятию тех готовых обрядовых форм, которые предлагает религия.

Многим обрядам социализм дал новое духовное осмысление — обрядам имянаречения, бракосочетания, прощания с человеком, ушедшим из жизни, не говоря уже об обрядах, вытекающих из самой природы социалистического образа жизни, — посвящение в рабочие, праздники труда, память героев войны и революции.

Особого внимания требуют традиции, сопутствующие прощанию с человеком, ушедшим из жизни. Здесь выражается не только итог жизни человека, которого не стало, в нем выявляются также ценности живых. Память об ушедших питает нравственность живущих. Истинному жизнелюбию чуждо равнодушие к смерти. Герой романа Чингиза Айтматова «Буранный полустанок» Едигей возмущается по поводу того, что на похороны близкого ему человека не приехала жена сына покойного. «Что за люди пошли, что за народ! — негодовал в душе Едигей. — Для них все важно на свете, кроме смерти!» И это не давало ему покоя: «Если смерть для них ничто, то, выходит, и жизнь цены не имеет. В чем же смысл, для чего и как они живут там?»¹ Отношение к смерти — это не только выражение признания заслуг умершего и уважения к нему, но в не меньшей степени — выражение человеческого достоинства живущих. Во всяком уходящем из жизни человеке умирает частица того, кто остается жить. Бывает, что смерть этого другого не менее страшна, чем своя собственная, потому что этот другой — это тоже ты, твоя надежда, твой идеал, твоя опора и смысл. С ним умирает, может быть, лучшая частица тебя самого.

¹ Айтматов Ч. Буранный полустанок. М., 1981, с. 27.

Умирает тело, но продолжает жить память о человеке. Остаются живые свидетели его жизни, на которых прежде всего лежит забота о сохранении всего, что связано с человеком, достойным благодарной памяти. Поэтому и сам обряд захоронения должен быть строгим и чистым.

Память о прошлом, наш сегодняшний день — это, между прочим, и вещи, которые нас окружают. Вещи — это наш быт, наш житейский комфорт, материальное выражение нашей жизни. И мы хотим, чтобы эти вещи были лучше, богаче. Это вполне естественно. В принципе, прежде чем жить богато духовно, интересно, творчески, человек должен жить нормально в материальном отношении. В. Г. Белинский писал: «Историк должен показать, что исходный пункт нравственного совершенства есть прежде всего материальная потребность и что материальная нужда есть великий рычаг нравственной деятельности»¹.

Забота о материальном благополучии каждого советского человека — важнейшая задача КПСС. Однако ее решение должно обязательно идти с опережающим развитием духовных, и прежде всего нравственных, потребностей. В противном случае возникает диспропорция интересов, когда стремление к жизненному комфорту может возобладать над духовными запросами, когда счастье понимается только как материальный комфорт. В такой ситуации человек упорно, не обращая внимания на окружающих, стремится забраться на «тряпичную» гору, у которой, оказывается... нет вершины. Материальные потребности, не одухотворенные интереса-

¹ Цит. по: Утопический социализм, с. 363.

ми души, не имеют предела и ведут в конечном счете к обнищанию личности, а порой и к ее духовной деградации.

Диспропорция в ценностной ориентации жизни ведет к появлению психологического механизма, когда есть «завтра» и «вчера», но нет «сегодня», когда ускользает настоящее, сама жизнь. Удовлетворение материальных интересов не имеет предела, если оно становится самоцелью, закрывает весь жизненный горизонт. На это могут возразить, что предела духовным потребностям тоже нет. Это так. Но духовное саморазвитие личности всегда соединяет ее с обществом, выражает ее движение навстречу обществу. А материальные заботы, когда они являются единственными и определяющими, отделяют человека от общества, выражают лишь его эгоистические устремления.

Если материальное руководит духовным, то это ведет к самоизоляции личности от общества, к гипертрофированному эгоизму, к отрыву от пуповины социального целого. Если же нравственное руководит материальным — то это гарантия духовной зрелости, удовлетворения человеческих потребностей.

«В нравственном капитале и заключается источник всего материального капитала»¹, — писал Н. Г. Чернышевский. Мысль по-своему правильная, так как она утверждает приоритет внутреннего над внешним, духовного над материальным. Кто-нибудь может здесь усмотреть аналогию с христианским мировосприятием. Внешнее сходство действительно можно обнаружить. Но только внешнее. Разница принци-

¹ Чернышевский Н. Г. Поэзия мысли, с. 47.

пиальная. Коммунизм — против материального аскетизма как жизненного принципа. Более того, коммунисты говорят, что материальное благополучие — основа духовной жизнедеятельности. Но это материальное благополучие и преобразование мира в целом возможны усилиями самого человека. Материальные условия жизни — не самоцель, но лишь условие для подлинно творческого, свободного развития человека. Высшая цель коммунизма — всестороннее развитие личности, освобождение ее от всякого рода иллюзий относительно собственных возможностей и положения в настоящем и будущем.

Человек и вещи... Связь между ними определяется, конечно, отношением человека к вещам. Человек возвышается над миром материальным своим трудом, разумом, духом. Отношение к вещам тоже имеет нравственный аспект. Вещи — это живая память о прошлом: на этом строится любой музей. Но вещи окружают нас и в повседневности. На одном из своих авторских вечеров (18 мая 1984 г. в телестудии Останкино) Даниил Гранин говорил о семьях, в которых не хранятся старые вещи родителей, бабушек, дедушек. Он справедливо усматривает в этом нарушение связи поколений. Вещи связывают нас с прошлым духовно. Через вещи осуществляется и нравственное воздействие ушедшего из жизни человека на живущих, и нравственное отношение живущих к тем, кого уже нет. В музее мы видим вещи Пушкина и не можем остаться равнодушными, потому что они — связующее звено, они часть самого Пушкина, «живые» свидетели его жизни, его нравственного мира, творчества. Отношение к ве-

щам, пришедшим к нам из прошлого, может и должно стать одним из мерил нашего неравнодушия к жизни, к дорогим для нас людям. Опора нравственности, сказал Даниил Гранин, — это любовь, совесть и память...

Коммунистическая нравственность — высший уровень развития гуманизма. Однако «...все дело в том, что коммунистическая нравственность не висит в воздухе: это высшее достижение нравственного сознания человечества, своего рода надстройка, второй этаж, который выситя над тем, что Маркс охарактеризовал как «простые законы нравственности». Второй этаж держится на первом, с его высоты многое видно, но подгнил фундамент, может рухнуть все здание. Вот почему приходится заботиться о прочности первого этажа... Нравственную арифметику человечество усвоило давно, сейчас оно решает задачи из высшей математики. Но каждый человек для себя должен пройти полный курс, начиная с азов»¹.

Гармоническое развитие человека предполагает обязательно воспитание сердца, о чуткости которого свидетельствуют проявления доброты, сердечности, сострадания... Эти и другие качества — необходимое условие восприятия высоких идеалов коммунизма, подлинного человеколюбия.

До сих пор обращение к понятиям милосердия, доброты, сострадания встречает сердитые обвинения в пропаганде абстрактного (как правило, имеется в виду христианский) гуманизма.

Как ни странно, сегодня приходится доказы-

¹ *Гулыга А.* Искусство истории, с. 229.

вать очевидные истины, что моральные понятия не абстракция, лишенная всякой жизненной основы и практической значимости, но проявление возвышенного человеческого духа и мощный стимулятор социального прогресса. Приходится доказывать, что представления о совести, добре и сострадании отнюдь не являются исключительной принадлежностью религии, но по существу никогда ей и не принадлежали, а только очень долгое время были в сфере ее влияния, были ею специфически интерпретированы и деформированы.

Евгений Богат приводит в одном из своих очерков письмо одного «воинствующего маловера», выражающее весьма характерную и не так уж редко встречающуюся позицию: «До каких пор вы, писатели, будете морочить нам голову сентиментальной чепухой, рожденной вашей разбушевавшейся фантазией. Можно было бы отнестись ко всему этому равнодушно, как к безобидным небылицам, если бы не одна особенность подобных душещипательных сочинений: в оболочке душеспасительных сюжетов вы пытаетесь воскресить религиозную мораль, оживить заповеди Христа и тем самым нанести урон нашей великой победе над богом, религией и церковью». И далее Е. Богат замечает: «Я весьма сожалею, что этому читателю показалось, будто я нанес урон великой победе над «богом, религией и церковью», но вынужден повторить то, о чем писал уже не однажды: отдавая религии возвышенное и доброе (по терминологии нашего читателя — душещипательное), мы не ослабляем ее, а лишь усиливаем.

Возвышенное в человеке и в жизни существует и, будем надеяться, не исчезнет никогда. Об-

щество наше находится в той стадии социального и нравственного развития, когда может рассматривать и осмысливать это возвышенное (я даже не побоюсь назвать его идеальным) вне религии и независимо от нее. И это наиболее плодотворный путь к созиданию высокой безрелигиозной морали, вобравшей в себя все лучшее, что создано нравственным опытом веков и поколений.

Я повторил, видимо, общеизвестное и банальное, но поскольку каждый раз после опубликования чего-либо «душещипательного» раздаются сердитые голоса «поборников атеизма», а по существу унылых догматиков, то, может быть, не лишне напоминать им о том, что именно мы должны быть наследниками всех гуманистических традиций, независимо от того, были они или не были на вооружении у церкви,— напоминать, пока сердитые голоса не умолкнут»¹.

Сегодня мы приходим к переосмыслению этих простых и совершенно необходимых гуманистических понятий в контексте тех грандиозных воспитательных задач, которые стоят на повестке дня в процессе формирования нового человека. Главное в этом плане — сделать то, что осталось вне поля внимания и понимания поверхностных критиков христианского гуманизма, которые вместе с водой выплескивают и ребенка,— дать четкое философское и социально-классовое толкование понятий «добро», «сострадание», «братство» и «любовь». Приходится лишний раз констатировать, что с позиций абстрактного гуманизма выступают именно эти сердитые оппоненты, которые за данными по-

¹ Богат Е. Понимание. М., 1983, с. 177—178.

нятиями не видят иного содержания, кроме религиозного. Форму они жестко увязывают только с религиозным содержанием. Реальное и земное, выстраданное человеком, безапелляционно отдается религии...

Разговор на эту тему для нас далек от романтической сентиментальности, от возведения добра в ранг всемогущей силы, способной до конца решить проблему человека. Добро нельзя понимать внесоциально, отрывать его от конкретно-исторической психологии общества, классов и тех задач, которые они решают. А в данном случае речь идет о социалистическом обществе, характерными чертами которого являются убеждение в силе и могуществе созидательного творчества масс. Коммунизм впервые в истории подлинные интересы человека труда ставит во главу угла всей гигантской преобразующей деятельности. Если человек — высшая ценность, то во имя его добро не может пониматься как всепрощение и примирение со злом. Добро — это деятельная сила созидания, принципиальность, равнодушие к неправде и несправедливости, душевное тепло и сочувствие к человеку, забота о нем и взаимопомощь. Без всего этого немыслим гуманизм новой цивилизации. Этот социальный идеал — не только наше будущее, но и черта сегодняшнего дня. Утверждать чистоту коммунистических начал жизни, отстаивать их научное, гуманистическое понимание — важная задача нашего времени.

«И тогда мы понимаем, — пишет Е. Богат, — что «добро» — это не термин, излюбленный нудными моралистами, а живое сердце, которое болит и может от боли разорваться или непоправимо помрачить на минуту разум, а «совесть» —

это не надуманная абстракция, а наше общее, большое беспокойство за судьбу человека, который хочет отдать обществу все силы души»¹.

Защищать добро и совесть — это значит защищать коммунизм. А защищать приходится порой от обывателя, «практичного», «умного» человека, готового смеяться над честностью и порядочностью, над человеческой искренностью и непосредственностью или проявлениями самых естественных человеческих чувств, которые ему, обывателю, кажутся глупыми, непонятными, вредными, признаком слабости и нежизнеспособности. Ханже и лицемеру, думающему только о себе, готовому играть любые роли, лишь бы сохранить собственное благополучие, совесть мешает жить. Нередко он просто не знает, что это такое. Обыватель — тайный враг совести, он ее не выносит, может даже глумиться над ней, очернить ее как «продукт христианства». А совесть-то как раз и есть нить, связующая личность с народом, обществом, человечеством. Когда этой нити нет, то проще только брать от общества и при этом еще создавать видимость служения ему.

Первостепенность таких душевных качеств, как искренность, прямота, честность, заключается в самой природе социалистического образа жизни. Здесь было бы уместно привести письмо старшеклассницы, которая писала: «Когда молодым людям задают вопрос, какие черты характера больше всего ценятся в людях, мы, не задумываясь, говорим о смелости, мужестве, гордости, силе воли. Уже в конце этого перечня спешим прибавить доброту, чут-

¹ *Богат Е.* Понимание, с. 327.

кость, отзывчивость. А может, сначала доброта, а потом сила? Может, сначала чуткость — потом мужество?»¹ Нельзя не согласиться с такой постановкой вопроса. Сила и мужество могут проявляться по-разному. Все зависит от управления ими со стороны нравственного начала в человеке. Чтобы сила была доброй, прежде всего должна быть сама доброта.

Выдающиеся педагоги всегда ставили задачу воспитания в человеке равнодушия, отзывчивости, доброты и чуткости. «По-видимому, самое главное,— писал В. А. Сухомлинский,— развивать в ребенке внутренние силы, благодаря которым человек не может не делать добра, то есть учить сопереживать»².

Борьба со злом утверждает человеческое достоинство, его самоуважение и величие. Это, так сказать, негативная, необходимая сторона отношения человека-гуманиста к миру. Но, очевидно, есть и другая сторона — это реальное проявление доброты в отношении человека к человеку. И относиться к понятию добра следует строго и ответственно. Это имел в виду В. М. Шукшин, когда писал: «Добрый, добрый... Эту медаль носят через одного. Добро — это доброе дело, это трудно, это не просто. Не хвалитесь добротой, не делайте хоть зла!»³

Доброта — то качество, которое позволяет увидеть в далекой перспективе человечество как всеобщее братство. «Человечество объединяет доброта людей земли,— пишет А. Лебедев.— Характерно, что эта мысль оказалась так

¹ Цит. по: *Моряков Е.* Радость общения. Л., 1982, с. 169.

² *Сухомлинский В. А.* О воспитании, с. 226.

³ *Шукшин В. М.* Нравственность есть Правда, с. 286.

близка именно Сент-Экзюпери, профессиональному летчику. Нас всех объединяет та доброта, без которой никому из нас просто не прожить, чем бы каждый из нас ни занимался. Не хлебом единым жив человек. Конечно. Но только тогда, когда у него есть кусок хлеба. И речь тут идет прежде всего, понятно, не о будущих космонавтах»¹. Можно сказать, что доброта — та элементарная частица, которая является основой гуманизма. Но, как и элементарная частица в физике, она сложна и безгранична.

Доброта многолика и порой весьма бесхитростна. Казалось бы, так просто быть в повседневной жизни благожелательным, отзывчивым, поддержать человека даже в обыденном житейском затруднении добрым словом. Оказывается, что простота эта кажущаяся. Наверное, потому, что нельзя до конца и во всем быть добрым в «мелочах», не будучи таковым в душе, в своей глубинной духовной основе. Рано или поздно этот «нравственный этикет», формальное отдавание должного, «нравственной вежливости» выйдет наружу. Потому что нравственность — это глубокое проявление общественной сущности человека.

Обыватель искусно лицемерен. При всей внешней расположенности он бездушен, не знает сердечности. Обыватель — посетитель психологии конформизма, он всеми силами «создает видимость». И скрыть это практически невозможно. Он всех меряет на свою мерку и первый не доверяет внешнему, например, живому слову («мало ли что говорят»). Он утверждает лицемерие как обыденную норму поведения: дома — один, а на работе, в коллективе — другой.

¹ Лебедев А. Выбор, с. 12.

Он — враг душевной чистоты и искренности. Они ему мешают, вызывают настороженность, злость, препятствуют его «коммуникабельности», его «успеху».

Тепло в отношении человека к человеку — ценность непреходящая. Но оказывается, что способен на это далеко не каждый. Не у всякого имеется необходимый запас чрезвычайно ценной энергии — энергии сердца. А ведь именно с нее начинается вся мудрость человеческого общения. Без этого не может быть и высокой морали, так как вся она строится на этих азах человечности. И сила этого тепла безгранична. Она может спасти жизнь, спасти от разочарования, отчаяния и неверия в человека. Именно она и есть в конечном счете последний и неделимый атом собственно человеческого. В известном смысле в этом простом и заключено уже все высшее. Во всяком случае, без него высшего быть не может. А весь путь движения человека к нравственному идеалу в определенном смысле есть возвращение в нем этой элементарной частицы гуманизма. Сделать это очень непросто, но только этот путь и есть самый верный в нравственном развитии личности. Понимают это, видимо, многие, но живут по совести далеко не все.

Путь доброты — путь большого сопротивления, требующий большой душевной работы. В. Жуковский в свое время записал в дневнике: «Побороть лень, которая есть паралич души. Научиться обращать зависть в соревнование или искреннее и приятное удивление. Каждый день — доброму делу, мысли или чувству»¹.

¹ Цит. по: Маркин Э. Он сердцем прост и нежен был душою.— Крестьянка, 1983, № 2, с. 34.

К сожалению, нас нередко удивляет проявление доброты, искреннего движения человеческой души. Человек может быть добрым и великодушным в собственной фантазии или в тех житейских ситуациях, которые не требуют особого усилия и не затрагивают его покой и интересы. Можно погладить собаку и испытать при этом доброе, теплое чувство, искренне считая себя человеком душевным. Но на проявление подобного чувства даже к самому близкому человеку порой не хватает сил и даже не появляется сознание необходимости это сделать. Состояние, которое хорошо выражено в стихотворении Ирэны Сергеевой:

Птиц накормить привычка...
Что же ни разу я,
Мама моя, синичка
Сероглазая, радость тебе не брошу
Горстью? Все горести...
Хоть бы какую крошку
Для гордости! ¹

Так ли уж редко немотивированное добро вызывает недоверие и настороженность? В одном совхозе председатель месткома рассказывала о случае, показывающем, сколь глубокие корни в душе человека могут пустить равнодушие и формализм. ...Пионеры пришли поздравить с шестидесятилетием учительницу, которая уже несколько лет находилась на пенсии. Все эти годы о ней никто не вспоминал. Ребята оделись нарядно, взяли цветы и пошли поздравлять. Учительница, выслушав их, заплакала, но не от радости, а с горькой тревогой. Она никак не

¹ Звезда, 1973, с. 92.

могла поверить, что о ней вспомнили, не поверила в это непосредственное проявление чуткости и доброты. Она все время спрашивала, а что случилось. В приходе пионеров она увидела какую-то нехорошую, горькую тайну, которую от нее скрывают.

Или другой случай. У водителя на оживленной трассе днем кончился бензин. Он выставил позади своей машины пустую канистру и всем проезжающим по этой дороге было ясно, почему машина стоит. Мимо проносились «Жигули», «Волги» и «Москвичи». Время шло, и надежды на спасение быстро таяли. Вдруг остановился газик. Водитель его участливо предложил помощь — дал бензин. Когда спасителю были предложены деньги, тот спросил: «Вы что, серьезно?» Наступила минута смущения. И повод для размышлений о человеческой солидарности, доброте, бескорыстии.

Подобных примеров каждый человек может привести немало. Люди откликаются на проявления доброжелательности, как правило, с большой благодарностью, хотят при этом своей радостью встречи с хорошим человеком поделиться с другими, нередко пишут о подобных случаях в газеты, просят поблагодарить. А ведь подобные случаи должны быть повседневной нормой и перестать нас удивлять.

Советская актриса Алла Демидова писала: «Советские люди умеют делать добро. Нигде в мире не умеют делать добро так, как мы, — широко, щедро, бескорыстно. Я имею в виду большие наши дела — помощь друзьям, вставшим на путь мира и прогресса, щедрое участие общества в воспитании молодого поколения, заботу государства о повышении благосостояния

трудящихся. Но в «малых», повседневных делах нередко еще нам не хватает обязательности, простой житейской доброжелательности к окружающим, общительности, других проявлений воспитанности»¹.

Современный человек образован, много знает, во многом он дитя научно-технического прогресса, свидетель достижений человеческого разума. Он убежден в могуществе рационального мышления, в познании объективных законов развития природы и общества. Нередко, однако, пропорции в соотношении рационального и эмоционального смещаются в человеке, и тогда появляется опасность, выраженная словами поэта: «Понимания хватает, не хватает доброты»². Отдавая должное уму, человек не может не думать о сердце.

Порой приходится слышать сетования на недостаток сердечности, простых проявлений душевности именно сегодня, когда уровень материального благосостояния просто нельзя сравнивать с жизнью людей в довоенное время или же в годы тяжких военных лишений. В. Распутин отмечал, что военные годы до сих пор вспоминаются как «время крайнего проявления людской общности, когда люди против всех больших и малых бед держались вместе, когда они помогали друг другу в хозяйственных делах, делились друг с другом последней картошкой и во всех человеческих делах. Худо-бедно, но вместе. Одна деревня как одна большая семья. Чувствовалась тогда какая-то душевная рас-

¹ Правда, 1980, 7 июня.

² Юность, 1983, № 1, с. 38.

крытость, обнаженность. И добро было на виду, на службе, в работе по отношению к другим, и зло, если оно встречалось, замаскировать тоже было нельзя»¹.

Что ж, наверное, это естественно, что в годы лишений добро и зло особенно зримо противостоят друг другу, расходятся по своим крайним полюсам и проявляются выпукло, обнаженно, открыто. Критические ситуации, нарушающие обычное течение жизни, как правило, ставят перед человеком остро вопрос о смысле бытия, о ценностях, заставляют его сделать выбор, занять ясную, однозначную позицию. Конечно, это не означает, что нравственная определенность личности проявляется только во время испытаний. Мирное время, мирный труд и рост материального благосостояния — это, как оказывается, тоже своего рода испытание на человечность и порой не менее сложное. Именно эта повседневность и сейчас на каждом шагу ставит человека, его нравственное сознание в ситуации, когда он должен по совести сказать свое слово, откликнуться на чужую беду, на несправедливость, неправду, лицемерие и пошлость. Этого требуют совесть, его гражданская честность. И оказывается, что в этом повседневном «спокойствии» сделать свой нравственный выбор не менее, а порой и более сложно.

Человек все познает в сравнении. В годы лишений, недоедания, напряжения сил он мечтает о покое, элементарных жизненных удобствах. Но именно в годы войны в полной мере

¹ *Распутин В.* Болеть человеческой болью...— Советская молодежь, № 142, с. 2.

проявившиеся такие черты характера советского человека, как взаимопомощь, нравственное мужество, прямота, душевная раскрытость и любовь к Родине, стали решающими духовными факторами великой народной победы над врагом. Эти душевные силы живы, они проявляются многогранно и в нашей повседневности, а существующий дефицит простых проявлений человечности и доброты не только указывает нам на то, что предстоит еще сделать в сфере воспитания, но и свидетельствует о духовно-нравственном развитии общества.

Человек, естественно, может испытывать неудовлетворенность собой, своим окружением. При всем видимом внешнем материальном благополучии он может быть разочарованным, испытывать отчаяние. Например, человек чувствует себя одиноким. Если потребность в душевной близости не находит удовлетворения в повседневном общении с другими людьми в процессе учебы, в труде, в семье и т. д., то он может начать поиски в сфере, которая незаметно для него самого приведет его к религии. Тося Лубкова в повести В. Ф. Тендрякова «Чрезвычайное» говорит о себе: «В школе, как тень, слоняюсь одна-одинешенька. И после школы тоже одна, неприкаянная... К тете Симе уйду (тетя Сима — верующая родственница Тоси.— С. К.). Вот для нее я не посторонний человек, каждый день от нее доброе слово слышу. Ей вот верю»¹. Большую роль в этой тяге Тоси к тете Симе сыграло равнодушие окружающих ее людей.

В отношениях между людьми, как и в воспи-

¹ Тендряков В. Ф. Чрезвычайное, с. 192—193.

тании в целом, мелочей нет. Здесь важно все. Мы находимся еще в начале долгого и сложного пути. Но уже сегодня мы можем сказать, что сделано немало. Сделано ради человека. Каким ему быть? Этот вопрос волнует прежде всего молодежь. Приведем слова В. М. Шукшина, его совет, данный молодому человеку: «Знай больше других, работай больше других — вот вся судьба. Это нелегко, это на всю жизнь, но ведь и помним-то мы, и благодарны — таким только. Кто бы ты ни был — комбайнер, академик, художник, — живи и выкладывайся весь без остатка... не жалуйся и не завидуй, не ходи против совести, старайся быть добрым и великодушным — это будет завидная судьба. А когда будешь таким, — помоги другим. Я знаю, как это нелегко, я, может быть, тоже размышлялся... Очень хочется, чтобы это так и было»¹.

НЕВЕРУЮЩИЕ И ВЕРУЮЩИЕ — ЗА ГУМАНИСТИЧЕСКОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО

Борьба за утверждение коммунистического нравственного идеала, за формирование исторически новой нравственной культуры сегодня проходит в условиях чрезвычайного по остроте идеологического наступления антикоммунизма именно на гуманистические ценности социалистического общества. Борьба с атеизмом и идейная защита религии в буржуазной и клерикальной антикоммунистической пропаганде выступают в наши дни как один из «благочестивых» поводов наступления на коммунизм в

¹ Шукшин В. М. Нравственность есть Правда, с. 180—181.

целом. За попытками дискредитировать марксистско-ленинский атеизм в духовно-нравственном плане стоит стремление противопоставить атеистов и верующих друг другу, вызвать между ними вражду и недоверие и в конечном счете подтолкнуть верующих на непринятие социализма как общественно-политической системы. В этом ныне проявляется острая классовая борьба на международной арене. И в этой борьбе буржуазно-клерикальные идеологи пытаются дискредитировать сам метод научного марксистского анализа, перенося оценки деятельности церкви в послереволюционный период на сегодняшний день. В связи с этим следует заметить, что глубокое разъяснение существа классового подхода применительно к современным условиям имеет принципиально важное значение.

Во время Октябрьской революции церковь, как известно, заняла открыто враждебные позиции по отношению к Советской власти. В этих условиях разоблачение связи духовенства со свергнутыми эксплуататорскими классами, контрреволюционной деятельности церковной иерархии было первостепенным. В процессе эволюции социалистического общества, по мере формирования его социально-политического единства и перехода церкви на лояльные позиции по отношению к государству этот аспект в критике религии и религиозных организаций неизбежно должен был утрачивать свое значение. Сегодня церковь, не претендуя на роль политического наставника, продолжает оставаться «учителем жизни» для части советских граждан, стремясь утвердить в них религиозное мировидение, миропонимание. Поэтому

в наши дни, критикуя конкретно, с учетом достижений современной науки, религиозное мировоззрение, недопустимо механически переносить классовые оценки политических позиций церкви, характерных для первых послереволюционных лет, на сегодняшний день. Ныне советское общество — политически и морально единое общество. Поэтому и в научной критике религии центр тяжести естественно переместился в сферу проблем гуманизма, духовно-нравственных ценностей.

Это вовсе не означает, что вопросы использования религии в политических целях сейчас вообще не актуальны. Многочисленные зарубежные антикоммунистические клерикальные организации ведут свои антисоветские, то есть политические, спекуляции как раз под прикрытием религии.

Разоблачение клерикального антикоммунизма и антисоветизма — одно из важных направлений в идеологической борьбе с империализмом. Но это уже другая тема.

Итак, в рамках воспитательных задач формирования научно-материалистического мировоззрения советских людей сегодня на первое место выдвинулось требование утверждения духовно-нравственных ценностей социализма в его идейной полемике с религиозным миропониманием. Отдельные проявления религиозного экстремизма не отражают сегодня настроений широких масс верующих и духовенства. Политическая конфронтация под прикрытием религии в нашей стране сегодня не имеет социальной основы. Но остаются принципиально несовместимые идейные позиции. В то же время сегодня налицо укрепление сознания общности

жизненных интересов как неверующих, так и верующих, что в первую очередь проявляется в гражданской, политической позиции тех и других.

Сегодня в полемике между научным мировоззрением и религией на первый план выдвигается спор о ценностях, о природе нравственного сознания, о нравственном идеале и путях его достижения. В этом споре сталкиваются в теории и на практике два понимания гуманизма, способов и сфер проявления человеколюбия, его социальной направленности. Сталкиваются идеи, но люди, отстаивающие правоту своих идей, в то же время имеют общие интересы, общие цели, они живут жизнью своего народа, отечества.

В нашем обществе коммунисты последовательно полемизируют с религией, отстаивая принципиальные позиции марксистского мировоззрения во имя освобождения верующих от иллюзий в понимании ими своей собственной природы, своих возможностей, главных жизненных целей и путей их достижения.

Идейная несовместимость марксистского и религиозного миропониманий не допускает перенесения принципиальных мировоззренческих разногласий на повседневные отношения между людьми, так как в таком случае появилась бы опасность конфликтов, влекущих за собой взаимное непонимание, недоверие, предубеждение, малоконтролируемые эмоциональные реакции, личные выпады и т. п.

В процессе успешного развития и утверждения коммунистического гуманизма постепенно происходит трансформация религиозно-нравственных ценностей в условиях социализма. Это

и понятно. Марксистский гуманизм призван вести за собой всякое иное, гуманное по своим намерениям, мотивам (но не всегда приемлемое по средствам достижения и результатам) человеколюбие, поднимать его до реального служения человеку.

Единство верующих и неверующих в процессе переустройства общества на коммунистических началах — важнейший марксистско-ленинский принцип, на необходимость обязательного соблюдения которого неоднократно обращал внимание В. И. Ленин. Различное отношение к религии не должно быть причиной конфликтов, не должно препятствовать взаимопониманию людей. Это положение отражено в Конституции СССР: «Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается» (Статья 52).

Наша Конституция, вопреки утверждениям буржуазной пропаганды, реально гарантирует осуществление принципа свободы совести, свободный выбор каждым гражданином страны своего отношения к религии и атеизму. Перед законом равны все граждане, независимо от их отношения к религии, пола, образования, национальности. Здесь отражается правовой аспект проблемы.

С другой стороны, как уже говорилось, идейное противостояние между марксизмом и религией не может наносить ущерб взаимоотношениям верующих и атеистов. Существующая ныне гражданская их общность должна укрепляться дальнейшим сближением во взаимном понимании совместного решения социальных задач. В гигантской работе во имя Человека коммунизм не разъединяет людей, но объединяет их.

С уходом в прошлое классовых антагонизмов складывается сознание гражданского и политического единства на основе взаимного доверия, уважения.

Марксизм, владея научной методологией, позволяет не только понять логику общественного развития с ее противоречиями, отражающимися в коллизиях внутреннего мира личности, но и с позиций наследника лучших гуманистических традиций человечества увидеть муки исторического человека, его поиски и заблуждения. Важно не только осознать гуманистические искания своей эпохи, своего поколения, но и понять боль человека, прошедшую через века и миллионы сердец. Понимание исторической преемственности в решении проблемы человека, того, что коммунизм не только реальная *цель* деятельности нескольких последних поколений, но и *итог* длительного мучительного движения человечества к духовной свободе и нравственному совершенству, — необходимое условие утверждения марксистского гуманизма, формирования сознания исторической ответственности личности в процессе созидания нового человека. Это и предпосылка формирования психологии человеческой солидарности, уважения, доверия, готовности к диалогу, к сотрудничеству. Марксистский атеизм — противник раздоров, насилия, оскорбления чувств и достоинства верующих.

Сегодня спор о ценностях между религией и атеизмом перешел в практическую сферу. Это значит, что в наше время недостаточно показывать в теории несостоятельность религиозного миропонимания, наше принципиальное несогласие с духовно-нравственной ориентацией, кото-

рую отстаивает религия. Задача прежде всего состоит в том, чтобы широко, убедительно утверждать нравственное достоинство, гуманистическую предпочтительность коммунизма на деле, в жизни, в повседневном проявлении подлинно человеческих отношений между людьми. Задача эта не только высокая по своему социальному достоинству, но и сложная, как сложен весь процесс созидания новой цивилизации.

Многие сотни лет нравственное сознание человека находилось под сильным влиянием религии, лучшие чаяния, надежды человека часто выражались именно в религиозной форме. За многие века человек привык воспринимать свои нравственные чувства, голос совести на языке религии. И освобождение сознания от религиозного осмысления проблем человеческой жизни происходит с немалым трудом. Даже в тех случаях, когда мы встречаемся с равнодушным или отрицательным отношением человека к религии, это само по себе еще не гарантирует правильной оценки ее роли и ее влияния на человека в истории. Мы привыкли к тому очевидному факту, что в нашем обществе религия отошла в сферу частной жизни, что сегодня наше общество — общество массового атеизма. Однако не следует забывать, что мы в этом отношении в истории пока еще уникальны, что с нас только начинается гигантский духовный поворот к освобождению сознания от многовекового религиозного влияния. Упрощение данного вопроса, неоправданный оптимизм (при всем понимании наших больших достижений) могут помешать при объективной оценке процесса во всей его сложности и противоречивости.

Преодоление религиозности как таковой — это лишь часть решения проблемы Человека, так сказать, одна из ее предпосылок.

Значительно сложнее по своему гуманистическому содержанию задача формирования на практике у членов общества истинного понимания нравственных отношений, утверждения в жизни реального гуманизма коммунистического общества.

Один из факторов, содействующих единению усилий атеистов и верующих в строительстве нового общества, — советское законодательство о религиозных культах. В современных условиях особенно необходимо обращать внимание на строгое соблюдение нашего закона в этом вопросе, решительно выступать против примитивного представления о возможности применения иных, не идейных средств воздействия на верующих. Разумеется, есть случаи, когда под прикрытием религии, требований религиозных свобод скрываются противоправные антиобщественные действия и цели. В таких случаях закон призван их пресекать, направляя религиозные действия в сферу культа, удовлетворения религиозных потребностей верующих. С другой стороны, следует ясно сознавать, что всякий отход от принципов государственной политики в религиозном вопросе наносит нашей идеологии, интересам государства немалый ущерб. В. Ф. Тендряков в повести «Апостольская командировка» описывает ситуацию, в которой председатель сельсовета Ушатков просто не мыслит иной меры воздействия на верующего Юрия Андреевича Рыльникова, кроме его ареста. Даже лектор Лебедко, выступающий на атеистические темы, полагает, что поскольку Рыльников «незауряден»,

а значит, особенно опасен, то к нему можно применить принуждение «в виде исключения». Лебедко впадает в серьезную ошибку, перенося условия прошлого, когда новые идеи и строй жизни в острой классовой борьбе приходилось защищать маузером, на день сегодняшний, и тем самым допускает нарушение закона. Научное, государственное отношение к подобным приемам выражено В. Ф. Тендряковым словами председателя колхоза Густерина: «Маузер на идеологическом посту! Попридержаться!.. Приемчики Держиморды в пропаганде, слов нет, оскорбительны, более того — преступны!»

«Вы, товарищ Лебедко, солдат, не умеющий стрелять из своего оружия. Вы рассчитываете, что за нас выстрелит Тепляков (милиционер, которому было поручено арестовать Рыльникова.— С. К.). Там, где вы стоите,— прореха на нашем фронте. И сколько бы вы ни кричали: «Да здравствует победа!» — победе способствовать не можете, только поражению. А значит, для меня, желающего победы не на словах, а на деле, вы — враг!»¹

Густерин говорит Ушаткову: «Мускулы против ума — слабое оружие, Ушатков!

— Сильнее, по-твоему, совестить: не смей,— бяка!

— Зачем совестить — бей! Сокруши его взгляды своими. Не можешь, к палке потянулся? Ну, тогда, Ушатков, признайся уже прямо — не сильны мои взгляды, пасую, банкрот я идеологический... Я верю, что мои взгляды глубже его взглядов, что моя правая идеология — грозное

¹ Наука и религия, 1969, № 10, с. 92.

оружие, с таким оружием нет надобности хвататься за палку»¹.

Можно и нужно не принимать религию, но при этом всегда следует видеть за религиозной верой живого человека с его стремлениями к счастью, добру, истине, видеть его искания и ошибки, понимать его боль и уважать в нем личность. «Понять друг друга — в этом весь фокус. Понять и не ошибиться — трудная наука, которой надо учиться»², — говорит Густерин.

В полемике с религией наш нравственный авторитет в немалой степени зависит от нашей объективности в оценке собственных нравственных достижений, а также в оценке нравственных качеств верующих — людей, мировоззрение которых мы, как атеисты, не разделяем. Благожелательность, стремление к взаимопониманию, видение общих забот, тревог — обязательное условие успешного взаимодействия атеистов и верующих. Основной же критерий такого взаимодействия — гражданская позиция, патриотизм, степень участия людей с различным мировоззрением в делах общества.

Интересы всестороннего развития человека, повышения его материального благосостояния не могут быть чужды верующим гражданам и для большинства из них таковыми не являются. Это находит отражение в честном труде, в патриотизме, в борьбе за мир, в признании многими религиозными деятелями гуманистических основ всей работы по социальному переустройству общества.

XX век чрезвычайно обострил проблему Человека в сознании многих миллионов людей, вы-

¹ Наука и религия, 1969, № 10, с. 91.

² Там же, с. 89.

вел ее на уровень гуманистического осмысления. По пути обращения к живой жизни, к реальным ее проблемам идут сегодня представители разных мировоззренческих ориентаций. «Если раньше даже какая-нибудь реальная жизненная помощь человеку выдавалась идеологами религии за служение богу, то ныне само служение богу многие верующие понимают как служение человеку. Социальная действительность, ее нужды и потребности оказываются определяющим фактором всех действий верующих»¹.

Складывание социально-политического единства советского общества не прошло бесследно и для социально-нравственных позиций верующих и богословов. В течение последних десятилетий идут теологические поиски параллелей, с одной стороны, в традиционных постулатах христианства, а с другой — в нравственных принципах коммунизма. С существом этих поисков согласиться нельзя, ибо то позитивное, что современные христианские идеологи видят в коммунистической нравственности, они относят к «вечному», имеющему непреходящую абсолютную ценность религиозному кодексу как к первоисточнику всякого истинного гуманизма. В то же время следует заметить, что модернистская богословская мотивация социальной активности верующих в условиях социализма, признание богословием гуманистической значимости этой активности с точки зрения практического решения задач развития социалистического общества являются факторами положительными.

¹ Мчедлов М. П. Место религии в борьбе идей.— Вопросы истории КПСС, 1980, № 8, с. 60.

Бережное отношение социалистического общества к гуманистическим традициям прошлого не только вытекает из осуществления нравственной миссии коммунизма в истории, но и является одной из предпосылок взаимопонимания верующих и неверующих. В нравственном отношении коммунизм привлекает на свою сторону верующих не только убедительным разъяснением сущности марксистского гуманизма, но и реальными успехами нравственного воспитания в широких социальных масштабах.

Исходя из интересов нашей полемики с религией по вопросам нравственности и исходя из интересов привлечения верующих к активной общественной жизни, основной упор необходимо делать на практическом утверждении коммунистического гуманизма, на действительном созидании в широком социальном плане тех нравственных отношений, которые вытекают из самой природы социализма. Чем успешней решается задача формирования нравственной культуры в ее действительно широком, повседневном проявлении, тем более убедительными, зримыми, понятными и привлекательными для верующих становятся наши нравственные аргументы. Аргументы, взятые из жизни. Здесь же и перспектива более активной переориентации нравственного сознания верующих на духовные ценности социализма. Главное же направление практической активизации социально полезной деятельности верующих — это целенаправленная работа по вовлечению их в общественную жизнь.

Острые коллизии современного мира, проявляющиеся в социально-политической и экономической сферах, представители разных миро-

воззрений все чаще рассматривают через призму тех задач, которые стоят перед человеком в области его нравственного развития. Среди жгучих проблем нашего времени на первом месте стоит угроза ядерной войны и связанная с ней проблема сохранения жизни вообще. Впервые в истории гуманизм землян приобрел глобальный характер. Борьба за сохранение мира и жизни на Земле ставит вопрос о преодолении второстепенных разногласий, предполагает консолидацию всех миролюбивых сил планеты независимо от мировоззрения. Это хорошо понимают и сторонники различных религий. В материалах конференции «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы», состоявшейся в мае 1982 года в Москве, например, говорится: «Чтобы спасти жизнь, человечество должно объединиться»¹. И далее: «Но прежде всего религии мира единым голосом должны осудить как нравственное зло производство, развитие, испытания, развертывание всех видов ядерного оружия кем бы то ни было. Это не политический вопрос, но прежде всего нравственный»².

Очевиден этический максимализм этой позиции, вполне соответствующий духу религиозного понимания природы человека и усматривающий корни угрозы войны в «поврежденном» сердце человека. С одной стороны, религиозные деятели выражают глубокую озабоченность угрозой мировой катастрофы, а с другой — не видят реальных путей ее предотвращения. Доктор Ари Брауэр, выражая точку

¹ Журнал Московской патриархии, 1982, № 11, с. 72.

² Там же, с. 73.

зрения христиан США, сказал на конференции в Москве: «Церкви в Соединенных Штатах все больше осуждают гонку вооружений и участие в ней Америки расценивают как оскорбление национальной чести, как чудовищную безнравственность, противоречащую нашей глубокой вере, как источник отчуждения от семьи людей... Перед силами смерти в гонке ядерных вооружений мы, христиане, считаем, что единственным нашим спасением является упование и обновленное исповедание веры в Того, Кто восторжествовал над могилой и смертью, — Господа нашего Иисуса Христа»¹.

Сохранение мира — та цель, в достижении которой объединяются миллионы людей, живущие в разных социальных условиях, придерживающиеся различных мировоззренческих ориентаций, и в том числе — коммунисты, атеисты и верующие разных конфессий. Метафора, которая последний предохранитель на атомной винтовке усматривает в сердце человека, не совсем лишена смысла. Конечно, угрозу ядерной войны можно рассматривать не только как проблему экономическую и политическую, но и как нравственную. От того, насколько громко и решительно сегодня будет звучать голос совести каждого сторонника мира, зависит многое. И проблема войны и мира, именно в нравственном плане трактуемая миллионами верующих на земле, стимулирует сегодня их реальное участие в движении сторонников мира, что выражается как в моральной, так и в практической поддержке миролюбивых сил.

¹ Журнал Московской патриархии, 1982, № 11, с. 75.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы — за реальный гуманизм. За доброту, сердечность, искренность и порядочность в нашей повседневной жизни. На этой основе только и может проявиться великая побудительная сила наших идеалов. Движение от простого к сложному, к возвышенному и величественному (если говорить о логике развития индивидуального нравственного сознания) предполагает невероятно сложную воспитательную работу, в которой огромное место принадлежит самосовершенствованию личности, что, в свою очередь, должно быть стимулировано организацией всей нашей жизни на принципах коммунистического общежития — безусловного равенства и справедливости, уважения к труду, уважения к Человеку. Здесь у нас еще много противников, которым чуждо гражданское равнодушие к жизни, к судьбам всего народа и отдельного человека. Сегодня особенно видно, сколь велика цена, в которую обходятся отечеству нерадивость, леность, воровство (в том числе и рабочего времени), всякие формы обмана государства. Прежде всего, как было отмечено в Политическом докладе ЦК КПСС XXVII съезду КПСС, следует учитывать меру и качество труда. Эта проблема имеет также свое нравственное измерение, и чисто техническая организация такого

учета, видимо, значительно быстрее достижима, чем внутреннее личностное расположение, готовность к нему. С другой стороны, необходима жесткая, бескомпромиссная борьба со всем тем, что мешает нашему продвижению вперед. Сегодня бюрократ, торгаш, демонстрирующий преступное равнодушие к человеку, а нередко и идущий на прямой обман его и всего государства, является настоящим противником, ибо он дискредитирует не только самого себя, свое учреждение, но, главное, он дискредитирует систему нашего общества. Любое социальное зло, многоликое и нередко выступающее в благочестивых одеяниях, нуждается в широком, гласном разоблачении. Однако не меньше в гласности нуждается и то, за что мы боремся, к чему стремимся. Поэтому не менее важно воздавать должное и за честный труд, за правдивое слово, за гражданскую инициативу и активность. Социальная поддержка подобных гражданских, нравственных проявлений личности должна быть полной и безусловной. Непоследовательность в этих принципиальных вопросах может нанести огромный вред нашему нравственному авторитету, ослабляет наши позиции в конфронтации с религиозным гуманизмом.

На чем прежде всего можно воспитывать молодежь? На Правде и на Ответственности. «Ответственный анализ прошлого расчищает путь в будущее, а полуправда, стыдливо обходящая острые углы, тормозит выработку реальной политики, мешает нашему движению вперед. «Наша сила,— писал В. И. Ленин,— в заявлении правды!»¹ Неправда, проявляющаяся

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 23.

в разрыве между словом и делом, несет в себе огромный разрушительный заряд. Чем больше пропасть между словами и делами, тем менее словам верят, тем более активно идет процесс их девальвации, обезличивания. Этим, между прочим, объясняется тот на первый взгляд парадоксальный факт, когда при полной теоретической несостоятельности религии позиции ее в жизни отнюдь не так слабы, как можно было бы ожидать. Религиозная аргументация в наши дни становится для некоторых людей привлекательной не в силу того, что сейчас в религии появляются какие-то здоровые, оптимистические начала, ведущие к действительной духовной свободе, обретению полноценного чувства собственного достоинства и т. д., но в силу того, что *вне* религии человек отнюдь не повсеместно и не каждый день видит образцы высокой нравственной культуры, торжество азов гуманизма в обыденных отношениях. Иначе говоря, религиозный гуманизм наживает себе капитал на объективных и субъективных трудностях процесса становления коммунистической нравственности, на ошибках и извращениях. Именно в этих случаях «религиозная мораль» становится конкурентоспособной в отношении морали нерелигиозной.

Мы отнюдь не способствуем укреплению наших нравственных сил, когда закрываем глаза на низкий уровень обыденной нравственной культуры, с которым приходится сталкиваться не так уж редко. Или когда мы терпим бездушные, формализм, хамство. Когда мы миримся с неуважением и пренебрежением к человеку, его нуждам, заботам. И нет ничего удивительного, что вследствие этого локальная, замкну-

тая и даже на первый взгляд уязвимая (но активно пропагандируемая) религиозная модель жизни становится конкурентоспособной и обретает черты привлекательности для некоторых людей.

В Политическом докладе ЦК КПСС XXVII съезду партии было сказано, что «сами по себе идеи, как бы притягательны они ни были, еще не формируют автоматически целостного и активного мировоззрения, если не сопряжены с социально-политическим опытом масс. Во взаимосвязи передовых идей и практики строительства нового общества черпает энергию и действенность социалистическая идеология»¹. Иначе говоря, привлекательность марксистского гуманизма может быть обеспечена только действительно убедительной практикой широкого торжества в жизни высоких нравственных начал, составляющих понятие «коммунистическая мораль». Здание же коммунистической морали не может быть построено без прочного фундамента созидания и повсеместного утверждения азов нравственной культуры. Задача эта, как оказалось, весьма непростая, и недооценивать ее сложность опасно. Сегодня каждому должно быть понятно, что мы на это не имеем права. Обыденная нравственная культура — основа нравственного здоровья общества. Здесь есть над чем работать.

Академик Д. С. Лихачев писал, обращаясь к молодежи: «Память — одно из важнейших свойств бытия, любого бытия: материального, духовного, просто человеческого...

¹ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза, с. 85.

Память — это преодоление времени, преодоление смерти.

В этом величайшее нравственное значение памяти. «Беспамятный» — это прежде всего человек неблагодарный, безответственный, а следовательно, в какой-то мере неспособный на добрые, бескорыстные поступки...

Совесть — это, в основном, память, к которой присоединяется моральная оценка совершенного. Но если совершенное не сохраняется в памяти, то не может быть и оценки. Без памяти нет совести...

Вот почему так важно воспитываться молодежи в моральном климате памяти: памяти семейной, памяти народной, памяти культурной...

Край, который открывает нам память, — личная или народная, — это край, заповедный край, который мы должны хранить, и край, который дает нам мудрые заповеди старины, тысячелетнего опыта, красоты и нравственной силы»¹.

Сильнейшим средством воспитания молодежи является демонстрация на деле уважения к национальным святыням, родной истории и памятникам своей культуры. Только на почитании своих корней можно сформировать тот «национальный иммунитет», который прочно закроет дорогу некритическому восприятию суррогатов чуждых нам культур. Именно об этом иммунитете говорил в телестудии Останкино в марте 1986 года советский режиссер и актер Никита Михалков, справедливо заметив, что, прежде чем узнать, что такое «АББА», ребенок должен знать об Иванушке-дурачке и Коньке-Горбунке. Пренебрежение же к памятникам отечествен-

¹ *Лишачев Д. С.* Земля родная. М., 1983, с. 43—49.

ной культуры действует на личность крайне разрушительно, формирует нигилизм, гражданское равнодушие, способствует воспитанию неразборчивости, всеядности...

На стороне нашей морали, нашего гуманизма правда истории. Однако мы еще слабо используем ее для воспитания молодых. Ощущая моральное право на критику религиозного гуманизма, мы должны хорошо осознавать и ту огромную ответственность, которую мы берем на себя, обещая дать человеку убедительные ответы вне всякой религии на вопросы, которые сотни лет были для него неразрешимы.

Становление морали и ее развитие — процесс длительный и еще весьма далекий от своей кульминации. Можно сказать, что мораль в собственном смысле этого понятия еще находится в процессе становления. Ее торжество как общественного явления, когда ее исторические связи с религией будут забыты, когда она станет повсеместным и определяющим законом межчеловеческих отношений, — еще впереди. И в этом нет ничего для нас опасного и обескураживающего. Более того, это говорит о необычайной сложности и длительности становления в человеке собственно человеческого, о грандиозности и неизмеримой глубине исторического процесса.

Станислав Алексеевич Кучинский
ЧЕЛОВЕК МОРАЛЬНЫЙ

Заведующий редакцией

А. В. Белов

Редактор

Л. И. Волкова

Младший редактор

С. О. Овчинников

Художник

В. С. Арутюнов

Художественный редактор

А. А. Пчелкин

Технический редактор

Г. М. Короткова

ИБ № 4595

Сдано в набор 09 09 86. Подписано в печать 09 12.86. А00221.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Гарнитура
«Обыкновенная новая». Печать высокая. Усл. печ. л. 9,95.
Усл. кр.-отт. 10,38. Уч.-изд. л. 10,29. Тираж 100 000 экз.
Заказ № 8090. Цена 40 коп.

Политиздат, 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Трудового Красного Знамени
типография изд-ва «Звезда». 614600, г. Пермь,
ГСП-131, ул. Дружбы, 34.

ЛИЧНОСТЬ МОРАЛЬ ВОСПИТАНИЕ

Серия художественно-публицистических
и научно-популярных изданий

Нет ничего более ценного в мире, чем сам человек. Но что нужно для того, чтобы каждый человек мог проявить себя как личность? Какие нравственные черты характеризуют человека новой формации, личность социалистического типа? Как формируется духовно богатая, духовно щедрая, творческая, обладающая активной жизненной позицией личность, способная принимать самостоятельные нравственные решения в сложных жизненных ситуациях и нести ответственность за совершенные поступки?

Обо всем этом рассказывают книги и брошюры серии «Личность, мораль, воспитание».

Издательство
политической литературы
1987