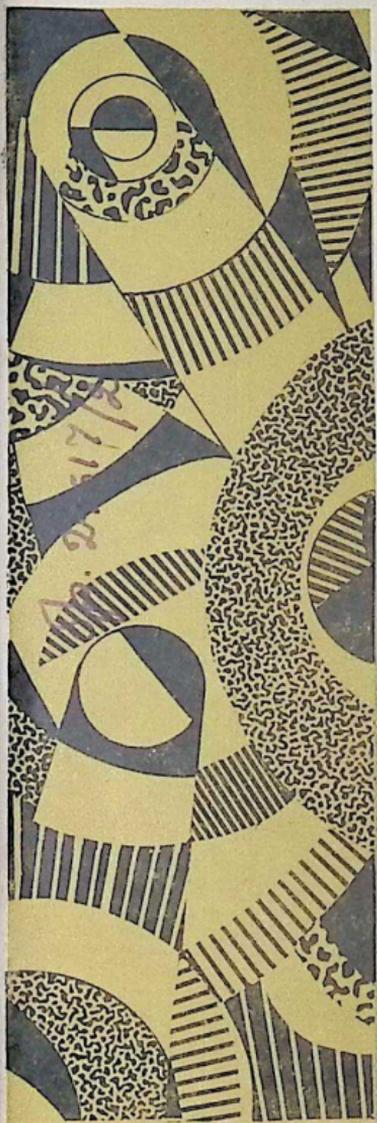


29

НОВОЕ - 20  
В ЖИЗНИ, НАУКЕ,  
ТЕХНИКЕ

ЗНАНИЕ



В. И. Гараджа

БОГОСЛОВСКАЯ  
МИСТИФИКАЦИЯ  
СОЦИАЛЬНОЙ  
РЕВОЛЮЦИИ

СЕРИЯ  
НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ

9/1974

29  
Г-20

В. И. Гараджа,  
доктор философских наук

БОГОСЛОВСКАЯ  
МИСТИФИКАЦИЯ  
СОЦИАЛЬНОЙ  
РЕВОЛЮЦИИ

сп. 24617/2

Сам. ОУИ  
г. Самарканд

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»  
Москва 1974

К

**Гараджа В. И.**

Г12 Богословская мистификация социальной революции. М., «Знание», 1974.

64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Научный атеизм», 9. Издается ежемесячно с 1964 г.).

В брошюре рассказано о новейших течениях христианской теологии и показана неспособность идеологов религии найти подлинные пути решения социальных проблем современности.

10509

29

Современную историческую эпоху характеризует переход от капитализма к социализму.

Революционная ломка старого мира и утверждение новой системы общественных отношений между людьми, обострение классовых противоречий, рост антиимпериалистической борьбы и социальной активности широких масс обуславливают кризис традиционных духовных ценностей буржуазного общества и активные поиски широкими массами трудящихся новой мировоззренческой и нравственной ориентации, способствуют утверждению новой системы духовных ценностей — научно-материалистического мировоззрения и коммунистической нравственности.

Этот период характеризуется также продолжающимся процессом секуляризации охваченного революционными преобразованиями общества. Любое подлинно прогрессивное движение в современную эпоху истории определяет свои задачи прежде всего в перспективе ликвидации всех социальных препятствий, которые стоят преградой на пути освобождения человечества от социального гнета и эксплуатации человека человеком, включая и формы их религиозного освящения. Вокруг проблемы социальной революции, преобразования общества на социалистических началах концентрируются ныне все остальные вопросы, связанные с пониманием человека, его места в мире, его роли в истории.

В борьбе между марксистско-ленинским атеизмом и религиозной идеологией особенно существенное значение получают в этой связи вопросы об источнике социальной несправедливости, о том, вправе ли человек менять существующий порядок вещей, возможно ли на путях преобразования социальных отношений добиться осуществления идеалов справедливости и добра усилиями самого человека в пределах его «земной жизни» или же «цар-

ство справедливости» — это «царство божье», которое не от мира сего, и потому человеку остается заботиться только о своем индивидуальном «спасении».

### **«ОПИУМ НАРОДА» ИЛИ «ФЕРМЕНТ СОЦИАЛЬНОГО БРОЖЕНИЯ»!**

**П**еред лицом современной действительности, когда «масса верующих становится активной силой антиимпериалистической борьбы и глубоких социальных преобразований»<sup>1</sup>, религии переживают кризис. Религиозные идеологи вынуждены констатировать, что современный мир — это мир, «забывший о боге». В основе кризиса религии лежит тот факт, что традиционные социальные принципы религии не только не удовлетворяют чаяния верующих масс, но и прямо идут вразрез с их революционными устремлениями.

Христианские теологи все в большей мере начинают сознавать, сколь опасно и губительно для церкви откровенно связывать свою судьбу с защитой капитализма. В более широком плане они считают в связи с этим необходимым покончить с таким положением вещей, когда церковь, пренебрегая заботами «этого» мира, пыталась устремить все помыслы человека на мир «небесный», который она обещает человеку за пределами его земного существования. Они считают, что религия, если она хочет сохранить свое влияние, не может игнорировать насущные жизненные проблемы современности, она должна дать на них свой ответ и помочь человеку разобраться в современной действительности, как никогда сложной и динамичной, насыщенной глубокими противоречиями.

Социальное, политическое и культурное развитие в современном мире происходит в условиях научно-технической революции. Стремительно и кардинально меняется облик мира, перед человечеством открываются новые возможности и вместе с тем возникают новые проблемы. Понять смысл происходящего и найти пути решения выдвигаемых современным общественным развитием про-

---

<sup>1</sup> Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Москва, 1969 г. Прага, 1969, с. 28.

блем невозможно без строго научного анализа всей совокупности составляющих его процессов.

В этих условиях особенно большое значение приобретает мировоззренческая, нравственная и особенно социально-политическая ориентация человека, которая призвана способствовать тому, чтобы люди стали сознательными творцами собственной жизни.

«Народные массы стремятся изменить мир и будут менять его»<sup>1</sup>, — говорил Генеральный секретарь ЦК КПСС Л. И. Брежнев в речи на Конгрессе миролюбивых сил в Москве. Одной из важных предпосылок для решения социальных проблем, для активизации всех миролюбивых сил человечества является утверждение философии исторического оптимизма, мобилизация самых широких масс на активное участие в решении кардинальных проблем нашего времени, их ориентировка в решении сложных и жгучих вопросов современной исторической эпохи.

От буржуазного просветительского атеизма и антиклерикализма марксизм отличает принцип подчинения борьбы с религией борьбе за социальный прогресс. Впервые в марксизме атеистическая критика религии была поставлена на последовательно научную основу и обрела новое социальное значение как составная часть борьбы трудящихся масс за социалистическое переустройство мира.

Абстрактный внеклассовый подход к критике религии приводит к тому, что противоречия между эксплуататорами и эксплуатируемыми подменяются противопоставлением верующих неверующим. Между тем, подчинять борьбу против религии интересам борьбы за мир и социальный прогресс — значит не дать реакционным силам использовать религиозные предрассудки масс в целях раскола единства прогрессивных сил. Это значит также уметь видеть реальное положение вещей во всей его сложности и диалектической противоречивости и уметь находить границу между анархически-экстремистским извращением борьбы с религией, подменяющим подлинную борьбу «революционной фразой», и оппортунизмом, который отказывается от борьбы против религии.

---

<sup>1</sup> Л. И. Брежнев. За справедливый, демократический мир, за безопасность народов и международное сотрудничество. Речь на Всемирном конгрессе миролюбивых сил. Москва, 26 октября 1973 г. М., 1973, с. 37.

Учитывая, что мировой революционный процесс вовлекает в историческую деятельность огромные массы, которые объективно ведут борьбу против империализма, колониального гнета, против милитаризма и агрессивных сил, но приносят в движение предрассудки и подчас даже «реакционные фантазии», на что обращал внимание В. И. Ленин, особенно важно вести терпеливую работу, направленную на их преодоление, чтобы помочь людям осознать «объективную истину» социально-политического развития в современном мире, чтобы отразить попытки реакционных сил использовать политическую неопытность пробуждающихся к борьбе за мир и социальный прогресс масс, попытки подменить политическую борьбу призывами «любить ближнего» и заняться поисками «правды внутри себя».

Переноса осуществление идеалов справедливости за пределы «этого» мира, обещая воздаяние в посмертном существовании, религия всегда примиряла человека с существующей социальной несправедливостью. В этом смысле религия является не только порождением, но и духовной опорой мира, построенного на эксплуатации человека человеком, на социальном неравенстве и гнете.

Именно эту функцию религии имел в виду Маркс, характеризуя ее как «опиум народа». Именно поэтому коммунизм, открывший научно обоснованную перспективу и пути утверждения на земле социальной справедливости, превративший социализм из утопии в науку и затем социальную реальность, коммунизм в своих теоретических принципах и практическом воплощении атеистичен. Иными словами, он не признает «гуманизма» утешительной лжи или самообмана, он противостоит религии именно как реальный гуманизм: «Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья»<sup>1</sup>.

Растущая ныне возможность решения социальных проблем на путях активной борьбы за мир и прогресс заставляет многих верующих отказаться от мысли перенести решение этих проблем в потусторонний мир, побуждает их к переосмыслению религиозных заповедей и норм, что и приводит к глубокому кризису религии.

Приспосабливаясь к современной революционной эпохе, те христианские теологи, которых не удовлетворяет

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 415.

традиционная религия, хотели бы придать религии новый облик, чтобы она больше не выглядела как «опиум народа» и предстала в качестве революционной силы, «фермента социального брожения».

Христианские теологи откровенно говорят о том, что только так религия сможет успешно противостоять «вызову» марксизма, растущее влияние которого объясняется именно тем, что он дает убедительное решение самых сложных и острых проблем современного общественного развития.

Поскольку традиционная религия переживает кризис, в теологии появляются попытки пересмотра традиционной концепции истории, теология неизменного «порядка» уступает место теологии развития и преобразования, пересматривается роль насилия и на этой основе христианство интерпретируется как сила, стимулирующая социальный прогресс.

В связи с поворотом теологии от потустороннего мира к земной действительности одним из центральных объектов теологического рассмотрения становится социальная революция. Этот шаг обуславливает трансформацию традиционной системы религиозного понимания мира, основных понятий теологии, включая понятие бога. Особенно отчетливо основные тенденции модернизации религии обнаруживаются в таких новых теологических феноменах, как «теология надежды», «политическая теология», «теология революции».

Анализ теологического истолкования социальной революции представляется необходимым для понимания и оценки социальной роли религии в современном мире; его следует рассматривать как составную часть более общей задачи — анализа существа и смысла теологического модернизма и изменений религиозного сознания в условиях современного общественного развития, разработки критериев оценки и определения социальной роли религии в ее модернизированных вариантах.

Вопрос о социальной роли религии в общественном развитии занимает видное место в современной идеологической борьбе. Подвергая критике марксистское понимание религии как «устарелое», ревизионисты уже давно провозглашают появление обновленных, «подчищенных» вариантов религии как свидетельство коренного изменения ее социальной роли, возможности использовать религию в целях обоснования социализма. Сами теологи-об-

новленцы, перефразируя Маркса, говорят, что прежняя теология только объясняла мир, тогда как теперь появляется теология, которая видит свою задачу в том, чтобы способствовать его изменению.

Однако попытки представить религию как прогрессивную силу несостоятельны. Изменения в социально-политической ориентации религиозных организаций не равнозначны коренному изменению социальной природы и функции религии в общественном развитии. Современный теологический модернизм — свидетельство разрушения традиционных форм религиозности и в то же время неспособности религии в самых радикальных вариантах ее обновления дать решение проблем, стоящих перед современным обществом.

Марксизм рассматривает религию как «превратное мировоззрение», являющееся закономерным порождением «превратного мира», т. е. общества, в котором природные и социальные силы господствуют над людьми. Религия является отражением в сознании людей их неспособности реально воздействовать на господствующие над ними природные и социальные силы, овладеть этими силами, контролировать их. При этом религия не только отражает «превратный мир», в котором продукты труда и социальные формы, создаваемые в общественных отношениях между людьми, противостоят им как чуждые и господствующие над ними силы. Религия фетишизирует эти отношения, представляет этот «превратный мир» как неизменный и вечный порядок бытия, рассматривает мир как производный по отношению к надмировому началу, как творение бога. Такова сущность религиозного понимания мира, которая с необходимостью обуславливает примирение человека с существующей действительностью, обесценивает реальную жизнь в глазах верующих и подавляет социальную активность, направленную на революционное преобразование мира.

Если материалистическое мировоззрение в его современной научной форме является философией коммунизма, обосновывая практику борьбы масс за коммунистическое преобразование мира, то религия в этом смысле является прямой противоположностью марксизму-ленинизму, его философии. Религия формирует такое отношение человека к миру, в основе которого лежит мысль о беспочвенности, утопичности всех попыток решить проблемы человеческого бытия силами самого человека.

В эксплуататорском обществе религия выступает как один из видов того «духовного гнета», который является важным элементом в механизме поддержания социального неравенства и порабощения трудящихся.

В любой социальной системе религия выполняет роль особого, иллюзорного компенсатора человеческой слабости, человеческого бессилия. Эту функцию религии, обусловленную ее социальной природой, К. Маркс и имел в виду, говоря, что «религия есть опиум народа».

В классовом антагонистическом обществе религия является одним из важнейших механизмов превращения идей господствующего класса в господствующие в данном обществе идеи. В. И. Ленин отмечал, что религия внушала угнетенным мысль о божественности их угнетателей. К. Маркс, характеризуя реакционную роль религии, констатировал тот непреложный исторический факт, что «социальные принципы христианства оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата»<sup>1</sup>.

История свидетельствует, что религиозное неприятие мира, религиозный «протест» против действительного убожества, как правило, сводится к критике греховности всего «земного». Такой протест всегда бессилен и способен дать человеку лишь иллюзорное удовлетворение, оставляя неизменными существующие социальные отношения, т. е. равнозначен их оправданию или апологии.

Особенно отчетливо реакционная роль религии раскрывается в деятельности политического клерикализма, в религиозных разновидностях антикоммунизма и антисоветизма.

Кризис, который религия переживает в современных условиях, проявляется в глубоких разногласиях, разделяющих верующих. Происходит глубокая дифференциация внутри церквей. С одной стороны, формируется проимпериалистическая линия верхушки католической и других церквей, с другой стороны, появляются радикальные «левые» течения, пытающиеся истолковать христианство как стимул антимонополистической и антиимпериалистической борьбы. Отчетливо проявляются эти процессы в развивающихся странах, особенно в странах Латинской Америки.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, с. 204.

В последние годы усилились призывы пересмотреть марксистское понимание социальной роли религии. Одновременно ревизионистами типа Роже Гароди было выдвинуто требование выработать новое отношение со стороны коммунистов к религии взамен прежнего, которое якобы устарело.

Изменение позиции церкви по некоторым социально-политическим проблемам интерпретируется ими как изменение сущности религии и ее идеологии. Короче говоря, с точки зрения ревизионизма, религия якобы стала совсем другой по сравнению с той религией, оценка которой была дана классиками марксизма. Существо предлагаемой «новой оценки» сводится к требованию признать появление «революционно понятого христианства», которое может предложить верующему стимулы для активного участия в социальной борьбе. Необходимость пересмотра марксистской концепции религии обосновывается также интересами единства действий коммунистов и верующих в борьбе за мир, демократию и социализм. Гароди принимает фактически апологетическое различие «исторического» и «существенного» в христианстве. Согласно этой точке зрения, нужно отличать те элементы христианства, которые связаны с историческими условиями его возникновения, от самой его «сущности». Реакционна-де не сама религия, а ее использование. Если христианство очистить от наслоений, выявить его «сущность», то оно перестанет быть «опиумом» и предстанет в этой своей «подлинной сущности» как гуманистическая и даже революционная теория<sup>1</sup>.

Действительно, в религиозном сознании происходит процесс переосмысления и переоценки жизненных вопросов нашего времени. Вопрос заключается не в том, имеет ли место это переосмысление, а в том, чтобы правильно объяснить его причины, направление и социальный смысл. Процесс изменения многих религиозных представлений о мире и человеке объясняется отнюдь не тем, что наконец религия обрела самостоятельность от использовавших ее ранее и злоупотреблявших ею сил и благодаря этому смогла выявить свою подлинную сущность. Причины эволюции современной религии лежат не в ней самой, а в закономерных исторических изменениях,

---

<sup>1</sup> Более подробно см. об этом в брошюре: И. А. Кривелев, Современный ревизионизм и религия. М., 1973.

составляющих основное содержание современной эпохи — эпохи перехода от капитализма к социализму. Идеологи религии вынуждены считаться с тем, что она существует ныне в мире, для которого характерны глубокие революционные преобразования во всех сферах жизни общества.

Чтобы найти свое место в нынешнем мире, церковь стремится приобщиться к заботам и надеждам этого мира. Чтобы доказать свою жизненную силу и состоятельность, христианская вера должна продемонстрировать, на что она способна в области социальной и политической. Именно здесь жизненный нерв современной жизни, здесь решаются вопросы, определяющие развитие всех остальных сторон жизни современного общества. И именно здесь традиционное христианство оказалось наиболее уязвимым, его социальная доктрина потерпела банкротство. Она была выкроена по мерке тех социальных структур, которые в ходе истории с объективной закономерностью подвергнуты революционному отрицанию. Христианство защищало «порядок» и отвергало революцию как неизменные устои человеческого бытия, тогда как мир вступил в полосу глубочайших революционных преобразований, охватывающих решающие области человеческой деятельности.

Кризис, обусловленный несостоятельностью традиционного христианства перед лицом современной действительности, и породил поиски новых путей, новых концепций в теологии, которые отвечали бы по своему духу современности.

#### СОЦИАЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСТВА

«Хотим мы счастливыми быть на земле...»  
Эти слова великого немецкого поэта Г. Гейне хорошо передают суть тех проблем, которые стоят перед современными апологетами религии. Народам надоела «старая песнь» — «песнь отречения». На смену ей идет «новая песнь»: «Мы на земле, на этой, здесь, устроим царство господне».

Вот почему новые теологи пересматривают основные представления христианства в особенности о посмертном существовании и воздаянии. Классическая формулировка

решения этого вопроса была дана в энциклике Льва XIII «Рерум новарум» (1891 г.), где говорилось о том, что человеческая судьба не в «этой», временной и преходящей жизни, но по ту ее сторону, на небесах — в раю или аду. Истинная жизнь ожидает человека после того, как он расстанется с жизнью на Земле.

Новые теологи не могут столь явно пренебрегать «земной» судьбой человека. Для современных людей, к которым они обращаются, нет никакой другой жизни, кроме этой «преходящей» и «временной» жизни на Земле. Если справедливость и добро должны восторжествовать, то это случится только «здесь» и нигде более, — такова позиция немецкого протестантского пастора Д. Бонхоффера, одного из современных реформаторов христианства. Равным образом Г. Кокс, американский теолог, сторонник обновления религиозной веры<sup>1</sup>, описывая жизнь секуляризированного города, говорит, что ныне человек направляет свою жизнь только в ее «естественном», посюстороннем измерении и что представление о сверхъестественной реальности, определяющей человеческую жизнь, исчезло. Г. Кокс считает, что тщетны и не нужны попытки подмены «этой» земной жизни какой-то иной. Религиозная вера оказывается соотношенной с той действительностью, в которой живет и действует человек, с «политикой» в самом широком смысле слова, с общественной жизнью.

Именно здесь новая теология наиболее радикально отличается от старой: сферой христианской веры признается жизнь человека «на земле», «в истории», задачей теолога — определить «земное» значение христианской веры для индивида и для общества в целом. Если церкви устранятся от участия в поисках нового устройства общества, они дадут основание рассматривать веру как несостоятельную и лишённую реального значения. Таким образом, в центре внимания оказывается вопрос о «земном», политическом значении христианской веры. Теология в поисках нового бога и христианской веры, которая вписывалась бы в контекст современной социальной действительности, от «теологии кризиса» приходит через «те-

---

<sup>1</sup> Более подробно об этих и других представителях новой теологии см.: В. И. Гарраджа. Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии». М., 1973; Д. М. Угринович. Критика теологических концепций «мертвого бога». М., 1973.

ологию мертвого бога» к нынешнему этапу ее исканий — к «политической теологии», к «теологии революции». Радикальные теологи намерены полностью расчитаться с прошлым и преодолеть его.

Определяющей идеей евангелической социальной этики на протяжении долгого времени, вплоть до середины 60-х годов, была идея «порядка». В качестве отправного пункта для ориентации в бесконечно многообразных общественных отношениях и образованиях предлагалась мысль о том, что совместная жизнь людей предполагает определенные формы отношений, в которых выражена воля творца. Эти формы по замыслу творца должны способствовать обогащению человеческой жизни, служить ее связующими узлами и предохранять от хаотического развала. Задача христианина заключается в том, чтобы включиться в эти порядки, исполняя соответствующие занимаемому им месту функции, а если обновлять эти порядки, которым постоянно угрожает человеческое своеволие, то только строго соответственно тому значению, которое вложено в них творцом.

Один из наиболее видных представителей «теологии порядка» протестантский теолог Эмиль Бруннер в 1932 г. писал: «Мы встречаемся с ближним не просто как с одиночкой, но как с носителем и членом определенных общественных порядков, которые в более узком смысле можно назвать порядками, установленными творцом. Мы подразумеваем под ними такие элементы совместной человеческой жизни, которые лежат в основе всякой исторической жизни в качестве неизменных предпосылок и потому, будучи изменчивы в исторических формах своего проявления, они однако неизменны в своих основных структурах...»<sup>1</sup>.

Сторонники этой теологической концепции особенно подчеркивали догмат первородного греха и греховности всего человеческого. «Говоря о творении и сотворенном бытии человека, мы ни на минуту не должны забывать, что мы знаем творение божье только в его искаженном грехом виде и сотворенного человека — только как грешника»<sup>2</sup>. А если это так, то установленный богом-творцом

<sup>1</sup> E. Brunner. Das Gebot und die Ordnungen. Tübingen, 1932, S. 321—322.

<sup>2</sup> Там же, с. 322.

порядок должен быть признан не только неизменным в основе своей, но сверх того еще и величайшим благом, свидетельством милосердия и мудрости божьей, поскольку закосневшие в грехе и эгоизме люди только благодаря установленному богом «порядку» могут вести совместную жизнь, достойную человека.

Кроме того, отсюда следовал еще один важный и характерный для традиционных социальных принципов христианства вывод. Ссылаясь на то, что установленные богом, неизменные в основе своей порядки обнаруживаются в исторически конкретных формах проявления и испытывают, следовательно, влияние греховного человека, они становятся (как и все, на чем лежит печать греха) объектом нравственной борьбы. Таким образом, социальные проблемы сводятся к нравственным, политическая борьба подменяется морализирующей проповедью.

Каков же практический итог этой теологической премудрости? Какую ориентацию в решении социально-политических проблем нашего времени предлагает верующим христианство, стоящее на позиции признания неизменности общественных порядков, устанавливаемых творцом для блага людей?

В конечном итоге эта премудрость сводится к утверждению, что «всякая власть от бога» и что в общественных порядках следует с благодарностью и послушанием открывать заповеди божьи, подвергая моральному осуждению все то в общественной действительности, что приносится греховным человеком и искажает волю творца. Это классическая христианская форма апологетики тех социальных порядков, которые церковь поддерживала на протяжении своей многовековой истории — рабовладельческих, феодальных, буржуазных. К. Маркс имел в виду именно эту апологетическую функцию христианства, когда писал, что его социальные принципы оправдывали рабство и крепостничество, а затем защищали угнетение пролетариата.

«Социальные принципы христианства объявляют все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости ниспосылает людям во искупление их грехов. Социальные принципы христианства

превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность...»<sup>1</sup>.

Эта христианская апологетика справлялась со своими задачами до тех пор, пока тот общественный порядок, который она провозглашала божественным и неизменным, был господствующим и представлялся единственно возможным, а допустимые вариации ограничивались рамками существующего строя. Например, христианство признавало необходимым атрибутом установленного богом «порядка» существование частной собственности, классов — господствующего и угнетенного. Социальное неравенство, классовый гнет — все это в порядке вещей, все это божественное мудрое установление и благо для людей. Христианство принимало и благословляло эти порядки с одной лишь «жалкой ужимкой» — благочестивым пожеланием, чтобы господствующий класс благодетельствовал угнетенному.

Но христианство могло оправдывать существующие социальные порядки, провозглашая, что все существующее в основе своей является божественным, до тех пор, пока состояние общества определял какой-то один определенный тип общественных отношений. Если, например, говорить о той исторической эпохе, начало которой было положено буржуазными революциями XVI—XVIII вв., то утверждение теологов о том, что существующие общественные порядки установлены богом, означало только то, что они объявляли существующие эксплуататорские общественные отношения божественными.

Что означает, однако, этот тезис о богоустановленности социальных порядков в таких исторических условиях, когда одновременно существуют и ведут между собой борьбу два противоположных общественных строя, как это имеет место в условиях современной исторической эпохи противоборства социализма и капитализма?

В этих условиях сам по себе тот факт, что капитализм существует, не дает основания провозглашать его божественным установлением, ибо не менее реальным фактом является ныне успешно развивающееся социалистическое общество. Перед «теологией порядка» возникает необходимость определить, что именно в существующих общественных порядках, какой именно социальный строй должно признать отвечающим воле творца, а ка-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, с. 204.

кой — противоречащим ей. Хотя Э. Бруннер утверждал, что этот выбор не является «рационально объяснимой возможностью», он вполне очевидно диктуется всегда определенными социальными, классовыми позициями и интересами.

В качестве примера можно сослаться на весьма почетный опыт самого Э. Бруннера. Когда в начале 30-х годов в Германии гитлеровцы пришли к власти, Э. Бруннер оказался в числе тех деятелей протестантизма, которые благословили фашизм, сумев обнаружить в нем черты порядка, отвечающего божественным замыслам.

Вполне логичным продолжением той же самой политической линии было активное выступление Э. Бруннера с позиций антикоммунизма в годы «холодной войны», когда на Ассамблее Всемирного совета церквей в Амстердаме в 1948 г. он попытался использовать религию в качестве инструмента борьбы против революционного движения в современном мире, против стран социализма. Только капитализм следует рассматривать как воплощение «христианских принципов» с точки зрения таких религиозных деятелей, как Э. Бруннер, социализм для них безусловно неприемлем и в нем они видят посягательство на «порядок», установленный богом.

Политическая подоплека такой социальной позиции христианства очевидна. Но злоупотребление религиозными чувствами масс в целях и интересах реакционных сил дискредитирует не только тех церковных деятелей, которые, таким образом, используют религию, но и сеет семена сомнения, нанося несомненный ущерб вере.

Социальная апологетика с позиций «теологии порядка» ныне особенно явно обнаружила свою несостоятельность еще и потому, что она утверждает существование неизменных структур совместной жизни и деятельности людей, придавая им непререкаемый нормативный характер в условиях, когда определяющими чертами жизни общества, отличительными особенностями именно современной исторической эпохи, становятся стремительные темпы, небывалое многообразие и глубина преобразований общественных отношений. «Теологии порядка» было свойственно противопоставление «жизни в вере», «жизни в любви и надежде», которая открывалась тем, кто следовал Христу, той жизни и тем порядкам, которые устанавливались самими людьми. Само-

стоятельная социальная деятельность, активность, революционная борьба за изменение изживших себя и несправедливых общественных отношений, с точки зрения «теологии порядка», означают преступное «своеволие» человека, восстание против божественных установлений, против творца и установленного им порядка. Официальные церкви проповедовали это учение в эксплуататорском обществе, в условиях жестокого угнетения меньшинством поработанного большинства, гася тем самым революционную решимость масс. «Правильная» позиция христианина заключается в том, чтобы критическое отношение к существующему строю всегда было ограничено благодарным, смиренным и послушным принятием его как должного, как божественного установления.

Таким образом, «теология порядка» воплощает в себе те социальные принципы христианства, при помощи которых церковь оправдывала систему эксплуатации человека человеком и которые она ныне активно использует в качестве реакционной идеологической силы в условиях современной классовой борьбы. Можно указать на тех «духовных пастырей», которые благословляют расистский режим в ЮАР, используют религиозные распри в целях противодействия назревшим социальным преобразованиям в Ольстере, активно ведут антикоммунистическую пропаганду в религиозной оболочке.

В религиозной пропаганде, обращенной к широким массам, до сих пор превалирует социальный пессимизм. Религиозные консерваторы внушают мысль о том, что надежды на счастливую жизнь здесь, на земле, для всех несбыточны. Никогда не будет так, чтобы все обрели свободу, и потому не только неоправданно, но и безнравственно возлагать надежды на революцию в стремлении к лучшему будущему. Каждый должен принять тот удел, который ему выпал. Жить следует по правилам игры, в которой каждый получает то, что ему «сдает» судьба, и бесполезно пытаться изменить что-либо в этом порядке вещей. Осознать свою внутреннюю свободу — значит уже освободиться. Большого человеку не дано. Кроме того, христианская вера помогает человеку понять, что не стоит вообще придавать слишком большое значение нуждам и проблемам «этого» мира. Церковь существует не для улучшения этого мира, она не должна погрязнуть в его «материальных» заботах и интересах, ей нечего соваться в политику. А в случае волнений, революцион-

ных «беспорядков» церковь должна стоять на страже «закона», ограждая существующий строй; революция традиционным христианством трактовалась всегда именно как стихия хаоса, разгул низменных страстей, слепой бунт, а главное — проявление гордыни, посягательство человека на порядки, установленные богом. Таким образом, религия и церковь, устраниаясь на словах от политики, на деле всегда стояли на стороне власти имущих, на страже социальных порядков, основывавшихся на частной собственности. В прошлом христианство если говорило о революции, то только негативно, враждебно.

Философским фундаментом «теологии порядка» была классическая метафизика, утверждавшая неизменную иерархию бытия.

В нынешних условиях апологетический смысл «теологии порядка» скрыть невозможно, равно как невозможно скрыть неэффективность, бесперспективность этой апологетики. По-прежнему рекламировать капитализм в качестве установленного богом порядка, пытаться представить его единственно разумным и нравственным в основах своих, когда он запутался в безвыходных противоречиях и несет страдания народам, дело бесперспективное. Больше того, примитивная, архаичная, не соответствующая новым условиям и интересам широких масс верующих проповедь в духе «теологии порядка» способна лишь дискредитировать христианство. Связав себя накрепко с гибнущим строем, церковь увидела угрозу быть сметенной нарастающим антиимпериалистическим движением. Вот почему в христианской теологии получила развитие внутренняя критика, направленная на пересмотр традиционной социально-политической его ориентации. Сторонники обновления религии подвергают критике традиционное христианское отрицание революции; они говорят, что социальные принципы бывшего антиреволюционного христианства отдают мир в руки дьявола, ведут к застою и смерти. Христианство должно подвергнуть критике свое прежнее негативное отношение к революции.

Эта критика социально неоднородна, отражает интересы различных слоев и групп верующих, а потому и приводит к различным результатам.

## ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВАРИАНТЫ СОЦИАЛЬНОГО РЕФОРМИЗМА

**В** послевоенные годы в тесной связи с развитием экуменического движения появляется концепция «ответственного общества», ориентирующаяся на апологетику «обновленного», реформированного капитализма и отражающая интересы сторонников «неокапитализма», продолжающая идеологическую борьбу против социализма при помощи новых приемов.

Понятие «ответственного общества» было призвано служить связующим звеном между библейскими заповедями и конкретными проблемами современного общества. Теологам нужно было отыскать возможность наглядно и убедительно продемонстрировать, каким образом христианская вера может получить выражение в каком-то определенном состоянии общества, в его устройстве.

Концепция «ответственного общества» была выдвинута в 1948 г. на Всемирной ассамблее церквей в Амстердаме. Библейское ее обоснование заключалось в ссылке на то, что согласно Библии человек есть творение, призванное дать ответ на призыв бога, такой ответ, который выражается в определенных отношениях его к другим людям, к «ближним своим».

В «ответственном обществе» должны быть удовлетворены требования справедливости, осуществлены человеческие права и свободы. Христиане призваны стремиться не только к «царству божьему» на небесах, но и к осуществлению своей ответственности на земле. Однако каким должно быть общество, чтобы отвечать «воле божьей»? И почему вообще критерием его человечности должны быть сверхчеловеческие, над обществом стоящие «божественные» установления?

Концепция «ответственного общества» представляет собой попытку дать ответ с позиций христианства на проблемы, поставленные перед современным человечеством социальным и научно-техническим прогрессом. Критике подвергаются наиболее явные и кричащие пороки капитализма как отклонение от «нормы», как извращения, болезни социального организма, который сам по себе жизнеспособен, но не во всем еще отвечает требова-

ниям справедливости. Нужны средства социальной терапии, чтобы обеспечить торжество «справедливости», но отнюдь не разрушительная революция. Нужно постепенное совершенствование индивида и общественных институтов, но в рамках существующей системы, без коренной ломки капитализма, ибо орудием справедливости может быть только любовь, но никогда не насилие. Вместо «утопии» научного социализма предлагается «реалистическая» программа благотворительности: богатые должны услышать призыв помочь бедным!

Политическая направленность этой теологии определялась стремлением дискредитировать идею социальной революции, которая отождествлялась с грубым насилием и осуждалась с позиций христианской «любви к ближнему». Вместо классовой борьбы — «всеобщая солидарность». Короче говоря, в концепции «ответственного общества» в христианском облачении предстал буржуазный реформизм. От существующего положения вещей, не во всем удовлетворяющего человека, концепция «ответственного общества» направляет его зыбким путем благих пожеланий к идеалу, вооружая только доброй волей и ссылкой на «волю божью», чтобы вся эта затея не выглядела бы слишком уж наивной и бесперспективной. Компромисс между христианским пониманием мира как творения божьего и революционной борьбой за преобразование мира на началах справедливости является, таким образом, кажущимся, иллюзорным.

Концепция «ответственного общества» в смягченной, завуалированной форме продолжала христианскую традицию защиты и оправдания эксплуататорского строя. Если в основе общества лежат исходные, неизменные, воплощающие собой добрую волю бога-творца структуры, то в таком случае оказывается заблокированным всякое действительно серьезное стремление к изменению общества, во многом снимается острота необходимости поисков путей гуманизации мира.

В условиях развития революционного процесса в современном мире стало очевидным, что призыв к реформам без признания необходимости коренного преобразования капиталистического строя в целом является, по существу, инструментом в руках консервативных групп, которые хотят отодвинуть подлинное преобразование капитализма в неопределенное будущее и таким образом

нейтрализовать революционные устремления масс. Концепция «ответственного общества» выполняет вполне определенную социальную функцию, являясь средством увековечивания буржуазных порядков, т. е. служит эксплуататорским классам. Но именно поэтому она дискредитирует себя в глазах широких масс верующих трудящихся.

В противовес этому растет тяга к тому, чтобы работать новую социальную концепцию христианства, которая дала бы ответы на самые жгучие вопросы современности: не является ли политическая революция единственным путем, ведущим в будущее? Не следует ли христианству пересмотреть традиционную оценку роли революционного насилия в осуществлении социально-экономических преобразований? Какое место должна занять религия в осуществлении задач преобразования мира и каким образом она может содействовать им? Должно ли и может ли христианство предложить религиозную мотивацию революционной деятельности?

До тех пор пока капитализм воспринимался как единственно возможный, справедливый и вечный строй и интерпретировался христианскими теологами как богоустановленный порядок, центральной идеей христианской теологии была идея божественного порядка, санкционировавшая существующее.

Революционный шквал, пронесшийся над миром и утвердивший социализм сначала в России, а затем на одной трети Земли, не только разрушил веру в неизменность буржуазного «порядка», но и поставил христианскую теологию перед тем фактом, что отныне, не полагаясь больше на бога, миссию борьбы за социальную справедливость берет на себя восставший пролетариат. Общество вступило в эпоху перехода от капитализма к социализму, знаменующего собой величайшую из всех революций, когда-либо пережитых человечеством в прошлом. Таким образом, складывается совершенно новая общественная ситуация, которая требует решения новых проблем, выдвигаемых стремительно изменяющейся действительностью. И среди этих проблем главная проблема революции во всех ее многообразных аспектах.

## ГЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИЗОЛЯЦИОНИЗМ — «СПАСЕНИЕ» КАК АЛЬТЕРНАТИВА РЕВОЛЮЦИИ

Порождением кризиса традиционной христианской теологии и попыткой найти пути его преодоления явилась «теология кризиса», родоначальником которой был Карл Барт. Основная идея этой школы — идея трансцендентности бога, бесконечного качественного различия между «миром» и «богом». Бог, по сравнению с человеком и всем человеческим, есть нечто «совершенно другое», между ними — непроходимая пропасть, непреодолимая дистанция. Так Барт надеялся разрешить трудности, вставшие перед теологией, и сделать возможной веру в бога в условиях, когда неприглядная, страшная и преступная действительность терпящего крушение капитализма разрушает веру во всеолагодного боготворца, тогда как революция, борьба за ликвидацию зла и торжество справедливости усилиями самих людей делает ее ненужной.

Барт как теолог увидел выход в том, чтобы вынести веру в бога за пределы всех мирских коллизий: бог — «на небе», а человек — «на земле». Все человеческое греховно и поражено злом. Религия должна стать над схваткой, бог не несет ответственности за то, что происходит на земле, для христианина ложной представляется сама альтернатива — капитализм или социализм. Ни «реакция», ни «революция» не дают выхода, все это лишь «движение от зла к злу», «движение по кругу».

Христианство в бартианской интерпретации занимает позицию критического обличения, отрицания существующего, но это — не конструктивная критика, это не революционное отрицание. Христианство на этом пути ищет спасения в изоляции от социальной борьбы, оно делает выбор в пользу отказа от признания самой необходимости делать выбор между капитализмом и социализмом, оно становится на путь, равнозначный отказу от подлинной исторической ответственности, признавая только ответственность человека перед богом.

Глубокая двойственность, непоследовательность, пронизывающая «теологию кризиса», обусловили ее переходный, промежуточный характер. С одной стороны, развивая ряд ведущих ее идей, Р. Бультман создает вариант демифологизируемого им христианства, получающего

экзистенциалистскую, откровенно асоциальную интерпретацию как учения об индивидуальном спасении. С другой стороны, «теология кризиса» явилась отправным моментом того движения в христианской теологии, которое через «теологию смерти бога» привело к «политической теологии» и «теологии революции».

Христианство не может больше искать опору и оправдание в своем прошлом потому, что на протяжении всей истории своего существования оно в общем и целом осуществляло дискредитировавшую его ныне практику поддержки несправедливости и социального неравенства в обществе; оправдание социального зла было сопряжено с традиционной для христианства политикой союза «алтаря» и «трона». История красноречиво свидетельствует о правильности марксовской оценки социальной функции религии как «опиума народа». Это вынуждены ныне в ряде случаев признавать даже некоторые христианские идеологи, пытаясь найти ответ на вопрос о причинах современного кризиса религии. В том прошлом, от которого теперь отрекается буржуазное сознание, религия и церковь не только не оказались способными противостоять силам исторического зла, но наоборот — сами оказались тесно связанными с этими силами, идеологически поддерживая и оправдывая политическую власть и интересы определенных социальных слоев. В этом «прошлом» религия и церковь не нашли «спасительных» путей и даже не проявили способности и готовности их искать. Они санкционировали существовавшие политические режимы и благословляли деятельность «власть имущих», тех, кто определял во многом ход событий. Следовательно, если религия и церковь составляют исторический феномен и только, они должны быть поставлены под вопрос вместе со всей предшествующей историей.

Р. Бультман обратился к экзистенциализму в поисках выхода, в поисках возможности оправдания и обоснования христианства на новой основе. В своем «бытии в мире», среди людей человек утрачивает свое подлинное бытие: социальные отношения — сфера неподлинного бытия. Человек ведет себя «как все», обезличивается, теряет свое «я». Этот мотив экзистенциализма Бультман использует для того, чтобы, устранив само понятие истории, свести все к проблемам этого временного и преходящего индивида, всегда стоящего в ситуации выбора и не-

обходимости принимать решение, в ситуации извечного кризиса. Экзистенциализм позволяет, таким образом, теологии исключить из поля зрения как несущественное все, что имеет отношение к коллективности, социальной жизни. С позиций бультмановской теологии исторические перемены либо не заслуживают внимания, либо оцениваются отрицательно как несущие упадок, гибель, разрушения.

Христианство в этой интерпретации стремится как можно дальше отойти от политики и общественных отношений. Демифологизация христианства идет параллельно с деполитизацией теологии в том смысле, что подчеркивается принципиальное недоверие ко всякой политике. В радикальных переменах такое христианство видит угрозу хаоса и распада, оно ориентируется не на обновление, но на сохранение статус-кво, а все феномены совместной жизни людей, например любовь, рассматривает только в «деполитизированной» форме, т. е. как отношение межличностное, как отношение «я — ты». Для того чтобы найти приемлемую для современного человека формулу выражения действительности бога, Бультман ищет опору в субъекте, в его интимном духовном мире, в ощущении человеком своей «бренности», «заброшенности», «отверженности».

В противоположность этому в 60-е годы XX в. христианские теологи из числа наиболее радикально настроенных пришли к выводу, что христианство должно искать новую ориентацию, что оно должно «здесь» на земле обрести свои корни. В противном случае оно окажется за пределами всего того, что имеет существенно важное значение для современного человека, ибо главным нервом социальной жизни нашего столетия является политика: современная эпоха — это эпоха глубокой революционной перестройки общества.

В условиях усиления накала классовых битв, активизации революционных сил христианская теология вновь обращается к истории в поисках бога. Ее не интересует, однако, прошлая история, ибо она знает уже, что в прошлом она найдет только то, что либо свидетельствует о бессилии религии, либо прямо компрометирует церковь. Христианскую теологию теперь интересует настоящее, а еще больше — будущее. Вопрос заключается в том, чтобы найти соответствующие методы интерпретации развивающейся социальной действительности.

И еще один новый момент определяет современную ситуацию в христианской теологии — необходимость ответить на «вызов», который бросает религии марксизм как самая влиятельная идейная сила современности. Теологи отдают себе отчет в том, что притягательная сила марксизма заключается как раз в его способности дать ответ на самые острые и сложные проблемы, которые стоят перед современным миром. Никуда нельзя сейчас уйти от того факта, что марксизм определяет жизненную ориентацию, является образом мышления миллионов и миллионов людей, которые находят в марксистско-ленинской теории руководство к действию. Это означает, что христианская теология должна не только подвергнуть марксизм негативной критике, как это было в прошлом, но и попытаться найти нечто такое, что можно было бы в позитивном плане противопоставить марксизму. Христианская теология оказалась перед острой необходимостью определить методы критики марксизма, имея в виду, что в марксизме массы трудящихся, включая и революционно настроенную молодежь, видят силу, способную помочь преодолеть кризис, который ныне переживает общество.

#### **ПОВОРОТ ТЕОЛОГИИ К ЗЕМНЫМ ПРОБЛЕМАМ**

Отражая качественные сдвиги в современном общественном сознании, новая теология рассматривает человека не только как отдельную личность, но и как члена общества. История рассматривается теологией как прогрессивное развитие, как результат усилий человека, направленных к достижению идеала избавления, которое более или менее тесно связано с историческим и социальным освобождением. Хотя спасение остается эсхатологическим<sup>1</sup> событием и не отождествляется полностью с историческим освобождением, оно все же связывается в той или иной мере с земной действительностью.

Мир стал «совершеннолетним», констатировал немецкий протестантский пастор Д. Бонхоффер, и в этом мире никто больше не нуждается в боге. Люди в ходе исторического развития научились преодолевать свою слабость,

<sup>1</sup> Учение христианской догматики о «последних» вещах — о конце мира, воскресении мертвых и страшном суде, о царстве божьем (от греч. eschaton — последнее и logos — учение).

писал Д. Бонхоффер, они становятся все более уверенными хозяевами окружающего мира и себя самих. Поэтому то религия, понимаемая как компенсация их слабости, становится для них ненужной<sup>1</sup>.

В прошлом слабость человека, бессилие его воздействовать на окружающую действительность и получить желаемые результаты рождали идею бога как компенсатора человеческого бессилия, идею «всевышнего» и «всемогущего» бога. В ставшем «совершеннолетним» мире человек своими собственными усилиями достигает желаемых результатов или во всяком случае полагает, что он обладает достаточными возможностями достичь желаемых целей собственными усилиями. Человек привык уже полагаться на собственные силы и рассчитывать только на себя самого.

В результате, констатировал Д. Бонхоффер, тот бог, которого предлагала и предлагает традиционная религия, ныне преодолен и отброшен как естественнонаучная, политическая, моральная и философская гипотеза.

Чтобы спасти религию, необходимо преодолеть «метафизическую» ее интерпретацию, для которой характерно противопоставление бога посякостороннему миру. Христианство не может дольше оставаться учением о путях спасения отдельного индивида после смерти в потустороннем мире. Христианство в этом его виде пренебрегает всем «земным» как низшим, временным, преходящим, несправимо пораженным «грехом». Оно продолжает, как и в прошлом, поучать человека, что этот мир — не есть подлинная реальность, и жизнь в этом мире — не есть истинно достойная человека жизнь. Это — существо традиционного христианства как мировоззрения, которое стимулировало социальную пассивность, сея иллюзии об ожидающем человека ином истинном и вечном существовании, которое «не от мира сего».

Однако, как вынуждены констатировать теологи, для современного человека больше уже не существует никакой другой, «истинной», «подлинной» реальности, кроме того действительного мира, к которому принадлежит он сам. И человек должен жить в этом мире и действовать, оставив навсегда позади иллюзии и заблуждения, придя к правильному пониманию себя самого и окружающего его мира, преодолев дух смирения и покорности. Это

<sup>1</sup> См. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München, 1951, S. 215—218.

означает, по мнению радикальных теологов, что человек расстается с той религией, которую К. Маркс справедливо характеризовал как «опиум народа». Вне мира и человека нет больше ничего — вот чем руководствуется фактически современный человек.

В современную историческую эпоху человек оказывается в такой ситуации, когда он осознает свою историческую миссию и свою ответственность, в такой ситуации, когда он не должен и не может уже обращаться к «богу» в поисках помощи извне, со стороны иной, «сакральной» реальности, когда он осознает, что держит судьбу в своих собственных руках. Мир стал человеческой задачей и человеческой ответственностью, утверждает Г. Кокс: человек «понимает, что смысл, который он ищет, должен быть найден в самом этом мире», а не в каком-то другом<sup>1</sup>.

Религия, как показывает история, расцветала на почве, обильно удобренной человеческим горем и отчаянием. Пафос религиозного почитания бога во многом питало представление о ничтожности и низости всего человеческого. Многим современным теологам претит такое христианство, которое в невежестве и несчастьях людских, в торжестве несправедливости и зла видит возможность утвердить веру. Они с отвращением отвергают апологетику, построенную по принципу «чем хуже для человека, тем лучше для веры в бога», и хотят утвердить христианство на иной основе — на основе «интеллектуальной честности» и торжества человеческого в человеке. Они хотят христианства, которое выросло бы на почве торжествующего в реальной действительности гуманизма и помогало человеку продвигаться вперед к той жизни, в которой человек больше не будет немощным и несчастным.

До сих пор в ответ на человеческие заботы, страхи и затруднения церковь предлагала выход на пути, который должен был вести за пределы действительной жизни, к той «подлинной», «истинной» жизни, которая находится где-то в другом месте, в «небесах».

Новая теология стремится пересмотреть эти основные представления традиционного христианства и прежде всего учение о том, что человеческая судьба не в «этой», временной и преходящей, жизни, но только по ту ее сторону, т. е. что истинная жизнь ожидает человека лишь после того, как он расстанется с жизнью на земле.

<sup>1</sup> См. Н. Сок. *The secular City*. № 4. N. Y., 1969, pp. 52—53.

Новые теологи не приемлют этой точки зрения, ибо для современного человека, к которому они обращаются, «истинная» жизнь не существует нигде вне «этой» земной жизни.

Если это так, то теология должна определить «конечное назначение» человека, оставаясь в рамках земной действительности. Вера в таком случае оказывается соотношенной с той действительностью, в которой живет и действует человек, с «политикой» в самом широком смысле слова, с общественной жизнью. Областью, в которой теперь вера должна себя реализовать, оказывается область отношений между людьми. Вера определяется как «жизнь в свободе», а ее идеал — как жизнь, построенная на «любви».

Поворот новой теологии к посястороннему миру, к человеку позволяет оценить ее как попытку осознать и выразить в религиозной форме факт участия верующих в борьбе за историческое и социальное освобождение. Сферой теологических размышлений становится преимущественно история, традиционный образ бога уступает место богу как «видению будущего», идея социального «порядка» как божественного установления уступает место идее развития, например в «христианском эволюционизме» Тейяра де Шардена. Одним из существенных моментов в переориентации теологии является то обстоятельство, что в центре ее внимания оказывается вместе с историей революция.

Христианская теология обнаружила, что главным фактом, отношение к которому предстоит определить нынешнему поколению, является социальная революция. Мы живем в такое время, пишет американский теолог Дж. Селестин, когда слова о революции во всемирном масштабе не кажутся больше гиперболой<sup>1</sup>. Из ста с лишним стран — членов ООН более половины стали суверенными государствами, пройдя через революцию. Пример Кубы говорит о том, что латиноамериканские революции перестали носить поверхностный характер. Такое же недовольство, которое существовало в этой стране, недовольство обездоленных во всем мире таит в себе угрозу социальных и политических действий. Христианство только теперь начинает постигать историческое значение та-

---

<sup>1</sup> G. Celestin. A Christian Looks at Revolution. In *New Theology*, № 6. London, 1969, p. 93.

ких ситуаций. Отсюда Дж. Селестин делает вывод, что в этих условиях церковь не может больше сводить свою функцию к тому, чтобы облегчать страдания жертв несправедливого социального строя: сам этот несправедливый социальный порядок должен быть изменен.

В августе 1967 г. в печати появилось так называемое «Послание епископов третьего мира»<sup>1</sup>. В этом послании говорится, например, что «церковь не может не принимать те революции, которые служат делу справедливости». Епископы пожелали самим угнетенным взять в свои руки дело борьбы за свое освобождение, ибо они на своем собственном опыте должны были убедиться, что «им нужно полагаться на себя и свою собственную энергию, а не на помощь со стороны богатых».

Обнаружив, что революция в наши дни становится актуальнейшей проблемой для теологии, теологи в то же время обнаружили, что в прошлом в истории христианской мысли почти нет попыток осмысления революций и их интерпретации в христианских категориях. Если христианские теологи обращались к этой теме, то преимущественно для того, чтобы осудить и отвергнуть революцию как посягательство на божественные порядки.

Папа Пий XII заявлял итальянским рабочим в 1943 г.:

«Спасение и справедливость могут быть обретены не путем революции, но путем эволюции через достижение взаимного согласия. Насилие всегда вело только к разрушению, а не к созиданию, разжиганию страстей, а не к успокоению, к накоплению ненависти и краху, а не к примирению борющихся сторон. И все это приводило людей и противоборствующие стороны к необходимости после начального опыта выполнить тяжкую задачу восстановления на развалинах, появившихся благодаря раздору».

Иоанн XXIII, касаясь того же предмета в своей энциклике «Матер эт магистра» (1961 г.), говорит: «Следует помнить, что постепенное движение является законом жизни во всех ее выражениях, а следовательно институты в человеческом обществе могут быть обновлены и улучшены только при условии, что они будут изменяться

---

<sup>1</sup> Этот документ был подписан 18 архиепископами и епископами, из которых 10 представляли Латинскую Америку. Главным вдохновителем и автором этого документа был бразильский архиепископ Э. Камара. См. об этом И. Р. Григулевич. «Мятежная» церковь в Латинской Америке. М., 1972, с. 178—180.

изнутри, постепенно...». Но он уже признает, что сторонников революции нередко «особенно отличает благородство», побуждающее их добиваться справедливости.

В энциклике «Популарум прогрессиво» (1967 г.) папа Павел VI также обращается к этой проблеме.

«Революционное восстание, за исключением тех случаев, когда речь идет о явной и долговременной тирании, лишаящей личность основных ее прав и причиняющей опасный ущерб общественному благу страны, влечет за собой новые несправедливости, выводит из состояния равновесия новые силы и приносит новые несчастья. Зло нельзя ниспровергать ценой еще большего несчастья».

Таким образом, римские папы не признают революцию в общем и целом законным средством борьбы с социальной несправедливостью.

Отождествляя революцию с насилием, традиционная католическая теология стремится внушить верующим ужас перед революцией. Применению насилия противопоставляется «путь Христа» — мирный путь, путь отказа от насилия.

Вопрос о законности насилия в качестве средства преобразования мира является одним из самых острых в современных теологических спорах, хотя в прошлом (да и поныне) правомерность применения силы для поддержания и защиты существующих порядков у консервативных теологов не вызывала сомнения.

Христианство в новом его виде как будто рвет со всем тем, что превращало его в опору реакции, социально-политического консерватизма, и устремляется в будущее, открывая человеку новые перспективы. Однако при внимательном анализе обнаруживается, что обновленные варианты религии все же не могут предложить чего-либо иного, нежели концепции псевдогуманистические, псевдо-революционные. Чтобы найти пути решения тех проблем, которые выдвигает современное общественное развитие, необходим строгий научный анализ объективных закономерностей общественного развития, тогда как религия по существу своему не приемлет научных методов мышления.

Половинчатость, глубокая внутренняя противоречивость пронизывают ныне теологическую трактовку проблем развития и прогресса человечества. Христианство в документах Второго Ватиканского собора, например в ряде энциклик Иоанна XXIII и Павла VI, обращается к

поиском решения социальных, политических, моральных проблем современного мира. В центре внимания оказывается вопрос о земном пути человека к «спасению».

Католическая теология стремится принять развитие человечества как целостный процесс, включающий и материальный и духовный прогресс. Однако в «теологии развития» остается неизменным не только религиозная интерпретация истории как арены божественного деяния, но и ее социальная направленность: развитие ограничивается рамками капиталистической системы, ее улучшения. Эта теология означает, по существу, религиозный вариант социального реформизма в том его виде, как он представлен ныне в рамках «идеологии неокapитализма». Оставаясь в целом на позициях отрицания социальной революции, католический социальный модернизм не исключает диалога с коммунистами в борьбе за мир и прогресс, но видит главную цель такого диалога в противоборстве с марксизмом.

Коммунистические партии не отказываются от диалога с силами, ориентирующимися на совместную практическую борьбу за мир, демократию и социальный прогресс. Но при этом не снимается задача идеологической конфронтации с религиозным мировоззрением, с клерикальным вариантом идеологического обоснования неокapитализма.

Нельзя игнорировать тот факт, что сторонники «теологии развития» используют конфликтные ситуации, порождаемые процессом социального и научно-технического развития, в апологетических целях. Они обращаются к новой проблематике для обоснования мысли о том, что решение проблем современного общественного развития лежит за пределами человеческих возможностей как таковых, что человек не может подчинить себе и сделать человеческим им же самим созданный, но вышедший из повиновения ему мир вещей и искусственных структур. По их мнению, выход в конечном счете заключается в том, чтобы встать над этим миром, не придавая ему самодовлеющей ценности и обратившись к трансцендентному, внемирскому гаранту сохранения человечности. Они утверждают, что человеческое в этом мире не может исходить от самого человека и должно быть признано божественным чудом, т. е. возможно только в том случае, если вне человека и над ним есть бог, к которому ведут

нные пути, нежели те, которыми идет в поисках истины человек, ориентирующийся на науку.

Вот почему появляющиеся в 60-е годы в христианской теологии новые концепции — «теология революции», «теология надежды», «политическая теология» — были порождены стремлением выработать новое понятие бога, которое больше отвечало бы стремлениям масс, вовлеченных в борьбу за изменение мира, которое открывало бы возможность совместить веру в бога с человеческой свободой.

Возникновение этих новых течений в теологии — симптом глубокого кризиса реформистской социально-политической концепции христианства. В условиях развития революционного процесса в современном мире стало очевидным, что призыв к реформам без признания необходимости коренного преобразования капиталистического строя в целом является, по существу, инструментом в руках консервативных групп, которые хотят отодвинуть подлинное преобразование капитализма в неопределенное будущее и таким образом нейтрализовать революционные устремления масс. Такая социально-политическая ориентация церкви дискредитирует ее в глазах широких масс верующих.

### «ТЕОЛОГИЯ НАДЕЖДЫ»

Если христианское призвание обязывает человека к активной деятельности в этом мире, если путь к избавлению лежит через «строительство этого мира», как признают такие теологи, как Ю. Мольтман, то это обязывает внести определенные коррективы в христианскую эсхатологию. В «Теологии надежды»<sup>1</sup> Ю. Мольтман пишет, что эсхатологическая перспектива «конца мира», конечно, должна мыслиться в плане трансцендентности, но не в отрыве, а — напротив — в связи с земной историей. Христианская надежда на избавление начинает реализовываться здесь, на земле, она предполагает активную деятельность в мире, благодаря чему человек как раз и обретает надежду на спасение.

---

<sup>1</sup> J. Moltmann. *Theologie der Hoffnung*. München, 1964.

Ю. Мольтман хорошо видит связь между религией и социальным злом, он считает для себя обязательной критику той полной зла социальной действительности, которая вынуждает человека воплощать свое стремление к освобождению и счастью в иллюзорную форму религиозного мифа. Ю. Мольтман приходит к выводу, что религия берет начало в мучительном ощущении разлада, противоречия между «существованием» — тем, что есть, и «сущностью» — тем, что должно быть.

Он видит в религиозных представлениях выражение страданий и в то же время протест против них. Он полагает, что религия «встанет на ноги» лишь тогда, когда перестанет быть опиумом, т. е. когда она «не будет больше бегством в другой мир от мучительного противоречия между существованием и сущностью, когда она не будет больше служить поддержанию духа смирения и покорности перед лицом страданий»<sup>1</sup>.

Религия должна обрести новые силы, полагает Ю. Мольтман, став способом преодоления этого противоречия и пропитавшись «революционным духом». Если не мифологическую, а подлинную суть религии составляет протест против тяжелого положения, то достижение счастья на пути революции, рассуждает Ю. Мольтман, является одной из задач, которые стоят перед религией и которые она должна решить.

В теологии надежды христианство интерпретируется как религия освобождения и не только индивидуального, но и общественного. Идея «царства божьего» приобретает характер социальной утопии, которая ориентирует человека на деятельность, направленную к социальному освобождению, являющемуся одновременно и «спасением». Эсхатология в этом смысле предстает как «основа надежды», связывая стремление к «спасению» с программами социального, исторического и личного освобождения.

Ю. Мольтман полагает, что ему удалось связать воедино две функции христианства: утопическую функцию — стремление к «царству божьему» и критическую функцию обличения существующего зла. Связующим их, опосредующим звеном является политика, без которой вера остается вопросом сугубо личных убеждений.

---

<sup>1</sup> J. Moltmann *Toward a Political Hermeneutics of the Gospel*. in: *New Theology*, № 6. London, 1970, p. 78.

«Теология надежды» придает религиозный смысл борьбе христиан за социальное освобождение, связывая его со «спасением». Ю. Мольтман полагает, что только христианская надежда на грядущее избавление придает утопии необходимую силу убеждения и только эсхатологическая надежда поддерживает человека, стремящегося в неизвестное будущее. Христианская эсхатология в этом смысле именно раскрывается как «принцип надежды», но при этом обнаруживается беспочвенность надежд избавить христианство от привкуса «опиума».

Суть христианства в этом его истолковании составляет вера в пришествие царства божьего. В «теологии надежды» христианство трактуется как этика любви, причем этика приобретает социальный характер, ибо она направлена на «радикальное обновление жизни». Эсхатологическая надежда, рождаемая верой в пришествие «царства божьего», рассматривается как великая сила морального возрождения общества и его освобождения. Революция, о которой говорит «теология надежды», оказывается в конечном счете моральной революцией, духовным обновлением общества.

Христианство, которое трактуется как религия надежды, как эсхатологическое ожидание «царства божьего», обращено в будущее; его первое и последнее слово — надежда, историческая перспектива. Отличие «истинного» христианства от прежней индивидуалистической-эсхатологии, построенной на вере в бессмертные души и загробное воздаяние, заключается в том, что это эсхатология социальная, которая стремится к совершенству «земного царства».

Как следует подойти к оценке значения такой этико-эсхатологической интерпретации христианства, какова социальная роль религии в духе «теологии надежды»? Чтобы ответить на этот вопрос, надо посмотреть, что нового привносит «теология надежды» в традиционное христианство.

Ю. Мольтман и Г. Голльвитцер подчеркивают прежде всего критический пафос христианской веры. Мы должны услышать призыв Ветхого и Нового заветов, пишет, например, Г. Голльвитцер, и обратить внимание на то, что библейский бог вовлек «свой народ» в поток исторических изменений и подготовил его для осуществления этих изменений, что Иисус Христос знаменует собой новую действительность, которая пробивается из старой дей-

ствительности и обязывает всегда критически относиться к существующему. Следовательно, бог не является законодателем вечных и неизменных порядков, он динамически проявляет себя в истории, направленной к «концу», к «царству божьему». Поэтому христиане должны жить и в старом мире, пока он еще существует, так, чтобы соответствовать требованиям новой жизни в новом мире.

Теологи надежды признают, что в прошлом мысль о том, что один лишь бог может возвестить наступление его царства, вела к недооценке значения активной деятельности человека для достижения желанной цели. Они подвергают критике христианский консерватизм, который отрицал возможность улучшения существующих социальных отношений как раз исходя из признания божественности заложенного в них порядка. Напротив, Г. Голльвитцер видит в идее завершения истории мира, в установлении божественной власти и торжестве любви мотив и масштаб общественно-преобразующей практики. Царство божье не отделяется стеной от настоящего, наоборот — оно становится определяемым, формируемым в этом настоящем. В практическом плане эти теологические нововведения означают не столь уж много: подражание Христу и исполнение заповеди «любви к ближнему» означает уже подготовку «царства божьего».

С точки зрения этой теологии христиане не могут и не должны стоять в стороне от общественных «бурь», в стороне от классовой борьбы и революций. Они должны помнить, что для победы над социальным злом надо стремиться изменить существующее, применяя в необходимых случаях даже революционное насилие.

Характеризуя новые моменты в христианской теологии, немецкий протестантский теолог Гельмут Голльвитцер прежде всего отмечает, что «эта теология нацелена в будущее. Она размышляет не «от начала», как теология порядка, но эсхатологически — имея в виду конец, царство божье. Ее побуждает к этому акцентированию эсхатологии революционный характер эпохи, которая достигнутое предоставляет прошлому и вынуждает нас направлять наши мысли гораздо больше в будущее, чем в прошлое, и планомерно его подготавливать. Теперь относительно царства божьего утверждается не только то, что оно в качестве осуществления веры находится по ту сторону истории и что внутримирская история есть история не поддающегося улучшению, падшего в грехе

мира, но теперь задаются вопросом, не доступно ли нечто из того, что говорится о царстве божьем, нашей деятельности в этом мире»<sup>1</sup>.

Голльвитцер полагает, что игнорирование прежней теологией этого аспекта религиозного мышления делало ее политически консервативной. Теперь надо обратить внимание на то, что вера в царство божье должна помочь человеку представлять в старом мире нечто новое. Хотя невозможно рассчитывать на то, что человек построит царство божье, но он должен стремиться в этой жизни как можно больше достигать соответствия будущей своей жизни. Голльвитцер решительно против того, чтобы все проблемы свелись к построению лучшего общества. Рассчитывать на то, чтобы таким образом разрешить проблемы человеческого бытия, было бы «утопией». Но тем не менее нельзя, подчеркивает Голльвитцер, оставлять проблему изменения и совершенствования мира только «социальным утопиям», к которым он причисляет и марксизм. «Евангелие о царстве божьем обязывает нас к тому, чтобы в рамках наших нынешних условий мы позаботились об улучшениях в той мере, в какой позволяет нам царство божье: о большей справедливости, о большей свободе, о более братской и мирной совместной жизни людей и народов».

Ю. Мольтман стремится соотнести, связать «ожидаемое будущее» с возможностями его практической реализации уже в настоящем: бог воплощает в себе творческое начало, устремление человека в будущее. Ю. Мольтман обращается к взятым из Библии словам, ставшим девизом Ассамблеи ВСЦ в Уппсале (1968 г.), «Смотри, се творю все новое» как призыву вперед, как божественному обещанию.

Все это показывает характер и тенденции тех изменений, которые претерпевает религиозная вера и теология в условиях современной действительности. В поисках «истинной веры» теологи соотносят ее с жизнью, с практической деятельностью христиан, политике представляют первенствующую роль по отношению к религии и теологии, пытаются осмыслить и выразить веру соответственно практическим потребностям и деятель-

---

<sup>1</sup> H. Gollwitzer. Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter. In: «Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt». Die Synode der EKD, 1968. München, 1968, S. 73.

ности верующих, вовлеченных в борьбу за освобождение. «Теология надежды» стремится показать, что революционная борьба масс не оставляет «за скобками» реальных духовных ценностей религиозную веру, они хотят приобщить религию к великим революционным движениям современной эпохи, найти «религиозное измерение» революционной активности масс. Именно потому они провозглашают, что борьба за социальное освобождение есть борьба за избавление мира от греха, полагая, что должны дать религиозную санкцию революционной борьбе, «приобщиться» к ней, чтобы не оказаться в стороне и не потерять окончательно влияние на массы.

Таким образом, здесь налицо апологетические мотивы и интересы. Но не только это важно, важны средства, которые используются теперь в целях апологии религии: оказывается, вера обязывает христиан включиться в борьбу за революционное преобразование мира! Такая интерпретация религиозной веры позволяет в определенной мере связать христианство с социалистическим идеалом, возлагает на христиан моральную ответственность за торжество социальной справедливости, попорченной в мире капитала, использует Евангелие для критики пороков капиталистического общества, подводит к признанию социализма как воплощения моральных идеалов христианства.

Интерпретируемое таким образом христианство отражает по-своему жизненные интересы масс, вовлеченных в революционное движение, антиколониальную борьбу, борьбу за мир, демократию и социализм. Больше того, христианство, трактуемое в духе моральной ответственности за мир, пытается связать задачу критики этого мира с деятельностью, направленной на его преобразование и улучшение.

Таким образом, изменения в «теологии надежды» по сравнению с традиционным христианством очевидны. Не видеть этих изменений и того, что они открывают возможности сотрудничества верующих с неверующими в борьбе за общие интересы трудящихся, в борьбе за социальный прогресс, было бы неверно.

Но насколько глубоки эти изменения, меняют ли они социальную природу религии, ее функции в обществе? Достигает ли религия в «теологии надежды» желаемой цели — стать конструктивной силой в борьбе за преобразование мира? Ведь и в прошлом, на всем протяжении

нии своего существования религия была не только выражением убожества, но и протестом против него, оставаясь при всем том тормозом социального прогресса, «опнумом», ибо этот религиозный протест был протестом бессильным, нес на себе печать религиозного убожества. «Теология надежды» не изменяет характер религии как «порождения» того мира, отрицанием которого является социалистическая революция. Само религиозное отрицание этого мира выполняет апологетическую по отношению к нему функцию, ибо мало благословить перемены, нужно найти еще пути их осуществления. В противном случае любой протест останется бессильной фразой, останется в рамках чисто иллюзорной, словесной революционности.

В случае «теологии надежды» решающим является то обстоятельство, что она сохраняет дистанцию между тем, что может сделать человек, и тем, что делает и может сделать только бог. Новое божественное творение, «царство божье» не возникает как результат исторической деятельности людей, оно «выходит из рук творца» в том смысле, что превосходит (трансцендирует) все возможности человека в социальных и технических преобразованиях мира.

Отождествление борьбы за социальное освобождение с борьбой за избавление санкционирует с теологических позиций революцию, но в то же время накладывает на понимание революции определенные специфически религиозные черты.

Христианская надежда связывает устремления к социальным преобразованиям с эсхатологией, при этом революционные устремления облекаются в утопические формы. Если социальная утопия рисует картину совершенного мира, достигаемого в ходе истории, то христианская утопия выносит его за пределы истории: совершенное общество не может быть построено без помощи бога. Надежда на лучшее будущее, та надежда, которая вселяет уверенность и стимулирует на борьбу, рождена верой в то, что однажды Христос пришел в этот мир и погиб, но восстал из мертвых. И только это свершившееся некогда чудо и дает возможность верить в то, что человек идет на встречу с богом в его царстве. Такова основа христианской надежды согласно Ю. Мольману. Христианство не может, как мы видим, преодолеть специфически мифологическую форму осознания

реальности. И в «теологии надежды» оно не преодолевает барьера между посюсторонним и потусторонним: полное осуществление царства божьего возможно только за пределами временных рамок истории.

Наконец, в «теологии надежды» примечательную трансформацию претерпевает само понятие революции. Согласно теологической точке зрения, революция может включать совокупность экономических, социальных и политических преобразований общества, но христианской мыслью она сводится в конце концов опять-таки к духовному обновлению общества. Революция, о которой говорит «теология надежды», это в первую очередь моральная революция. Уложенное в прокрустово ложе системы религиозного миропонимания, понятие революции подвергается мистификации, в новой терминологии выражается достаточно традиционное христианское понимание истории, по своему существу антинаучное, а в политическом плане дезориентирующее массы, пробудившиеся к революционной борьбе, но еще не овладевшие пониманием объективной закономерности, определяющей ход истории.

#### **ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ «ТЕОЛОГИИ РЕВОЛЮЦИИ» И ДИСКУССИИ ПО ЕЕ ПОВОДУ**

**В** современном мире, охваченном революционными переменами, христианство, в каких бы условиях социальной действительности оно ни существовало, не может игнорировать социальную революцию как решающий факт исторического развигия. На протяжении ряда последних лет в христианской теологии получает широкое признание мысль о том, что обращение к теме революции больше не должно нести угрозу анафемы для церковных деятелей и что «правильное» понимание христианства обязывает верующего действовать во имя преобразования общества.

Если еще совсем недавно социальные позиции христианства определялись достаточно однозначно и социальные революции объявлялись безнравственными, предосудительными, а греховность мира представлялась неодолимым препятствием на пути любых попыток его

прогрессивного преобразования, то ныне была монополия социального консерватизма в христианской теологии нарушена. Рядом с «теологией порядка» появляется и получает развитие «теология революции», которая пытается интерпретировать социальные изменения как проявление воли божьей. С точки зрения сторонников новой теологии, дело обстоит так, что «сам бог хочет, чтобы мир изменился...»<sup>1</sup>.

Конечно, и сейчас можно услышать голоса теологов, которые предают революцию анафеме и отвергают ее с позиций христианства как «демоническое» деяние, как «падение», «распад», «упадок морали и религии», «конец всей подлинной культуры». Эти антиреволюционные взгляды традиционного христианства сохраняются и ныне у теологов различных конфессий. В лютеранстве их отстаивал, например, О. Дибелиус и отстаивает в последнее время В. Трильхаас. Последний видит в революции торжество эгоизма, фальсификацию истины, крушение какого бы то ни было уважения к ближнему и т. д.

Однако жизнь вынудила христианских теологов пойти на пересмотр многих положений христианского учения, включая и социальную доктрину. Особенно наглядно изменения, происходящие в этой области, продемонстрировала состоявшаяся в 1966 г. в Женеве конференция «Церковь и общество», созванная по инициативе и под эгидой Всемирного совета церквей. Конференция была призвана сформулировать ответ христианства на вызов современной действительности. В центре внимания конференции, естественно, оказалась проблема социальной революции. И на конференции раздавались голоса консерваторов, призывающих к «осторожности» в отношении столь острой темы. Однако конференция продемонстрировала вполне определенные изменения в этом отношении — тема революции как предмет теологических размышлений не только была признана правомерной и «законной», но и определена как главная тема подлинно современной христианской мысли.

Не без колебаний подготовительный комитет утвердил тему пленарного заседания конференции «Отношение теологии к социальным революциям нашего времени и проблемы, стоящие перед ней в этом свете». Однако именно обсуждение этой темы стало ключевым момен-

<sup>1</sup> «Журнал Московской Патриархии», 1967, № 6, с. 51.

том конференции, поставило наиболее важные проблемы, вызвало наиболее острые дебаты и оказало влияние на последующие дискуссии и развитие социальной темы не только в экуменической теологии. Конференция наглядно показала всю значимость «теологии революции» как решающей темы, которую христианство не может обойти и в решении которой не может довольствоваться старыми ответами.

Большинство участников конференции в Женеве были единодушны в критике социальной ориентации христианской церкви в прошлом, в признании необходимости социальных перемен и в призыве к христианству принять «соучастие в обновлении мира» и создании новых отношений между людьми. Однако в то же время конференция выявила глубокие расхождения во взглядах на теологию революции. Развернувшаяся дискуссия затронула множество проблем, в том числе и вопрос о том, должна ли санкционировать церковь применение силы для осуществления социальных преобразований. Но главное расхождение определилось в понимании самой социальной революции, обусловленном различной социально-политической ориентацией представленных на конференции христианских групп, организаций, церквей.

Основные доклады по этой теме представили протестантский теолог из ФРГ Г. Д. Вендланд, пресвитерианский священник из США Р. Шолл, доклад которого, однако, претендовал на обобщение опыта и взглядов христиан Латинской Америки, и протоиерей В. Боровой из СССР. В этих докладах были представлены разные теологические концепции революции, предложены существенно различные варианты социально-политической ориентации христианства. Расхождения эти вызваны были не только конфессиональными различиями в теологических традициях, но прежде всего теми социальными условиями, которые оказывают глубоко дифференцирующее воздействие на современное христианское сознание.

Доклад Вендланда «Церковь и революция» продемонстрировал стремление определенных христианских кругов выразить в новой, «революционной» терминологии весьма традиционное содержание социального реформизма. В концепции Вендланда теология «признаёт» революцию больше на словах, чем на деле. Характер этого «признания» таков, что невольно напоминает о су-

ществовании в арсенале политической борьбы такой формы, как тактика «удушения посредством объятий».

Вендланд прежде всего констатирует, что обращение к теме революции не было продиктовано доброй волей теологов. Эта тема была поставлена перед теологами самой действительностью, ибо за ней кроются основные факты современного мира. Тем самым был брошен «вызов» христианству. Сейчас уже невозможно всякую революцию, направленную против человеческих авторитетов, отвергать как направленную против авторитета бога (как это долгое время практиковало христианство). Нельзя осуждать и отвергать революционную деятельность там, где власть имущие силой подавляют всякое стремление к социальным реформам, направленным против голода, невежества, нищеты и несправия. Революция должна рассматриваться, следовательно, в весьма широком аспекте задач преобразования общества в целом.

Склонность Вендланда к чрезмерно расширительному толкованию революции обнаруживается в том, что он взводит понятие «тотальной революции», под которой понимает всякого рода изменения современной жизни, связанные прежде всего с научно-техническим прогрессом. Все, кто живет в современном мире, сталкиваются с проблемой революции в этом смысле слова, по мнению Вендланда. При этом понятие «тотальной революции» он рассматривает как наиболее важный этап революции наших дней в отличие от социально-политических революций прошлого.

Вендланд обращается к Библии, чтобы показать, что христианская проповедь содержала «революционный элемент», который помог современному миру стать таким, каков он есть. Он видит этот «революционный элемент» в библейской эсхатологии, в проповеди грядущего царства божьего, в библейской антропологии, утверждающей власть человека над миром, и в христианской «этике действия». По мысли Вендланда, с точки зрения истинного христианства «человек является управителем, который организует и преобразует государство, экономику, общество».

Главный вопрос в концепции Вендланда формулируется следующим образом: какова связь между революционным элементом христианской проповеди и революцией в истории?

Ответ Вендланда гласит, что христиане не создают,

собственно, никаких «христианских порядков» — государств или обществ. Поэтому никогда не было и не может быть «христианской» революции. Христианство выполняет иную функцию, оно ставит перед верующими задачу гуманизации секулярных общественных порядков. Малейший прогресс в этой области, по мнению Вендланда, гораздо важнее самых грандиозных «утопий».

Это позволяет Вендланду провести различие между «Революционным элементом» Библии и «секулярным революционным абсолютизмом», который присущ «фанатическим утопиям», и прежде всего дать понять, что никакая исторически совершающаяся революция «не открывает двери в царство свободы, в котором были бы удовлетворены также все человеческие потребности».

«Революционный элемент» Библии не стимулирует борьбу за такое общество. Его роль, согласно Вендланду, иная: «Власть бога оказывает социальное и политическое влияние косвенным образом, не путем разжигания восстания, не путем применения политической или военной силы, а только посредством «тихой» деятельности без оружия, в основе которой лежит любовь, и посредством служения христианских групп, рассеянных по всему миру и все же объединенных во Христе».

Итак, в трактовке Вендланда понятие революции утрачивает черты какой бы то ни было определенности. «Тотальная революция» означает «всеобъемлющий революционный процесс развития нашей научно-технической цивилизации и его последствия не только в социальной области, но и в культуре и религии». Применение силы, особенно военной, как законного средства, которое христиане могли бы использовать в целях преобразования мира в своем «христианском служении революции», по мнению Вендланда, исключается.

В поддержку Вендланда высказались представители развитых капиталистических стран, проявившие весьма сдержанное отношение к идее революционного насилия. Они подчеркивали, что социальная и техническая структура современного общества столь сложна, что любой внезапный прорыв ее подорвал бы всю систему производства и нанес бы удар прежде всего по трудящимся массам. Хотя улучшения в существующем (буржуазном) обществе необходимы, но только при помощи ограниченных действий, т. е. не угрожающих всей структуре в целом, и притом исключительно «демократическими»

методами, посредством мобилизации общественного мнения и т. п.

Теологическую основу взглядов Вендланда составляют его представления о царстве божьем и социальном действии. Библейская эсхатология позволяет, по Вендланду, понять, что мы живем не в застывшем, неподвижном мире, который имеет самодовлеющую ценность, но «между двух миров» и вовлечены в эсхатологическое движение к царству божьему. Это царство не только отличается от ныне существующего общества, но и представляет собой «вызов» этому обществу и сложившимся в нем формам жизни, вызов «в той мере, в какой этот мир расходится со священной живворящей волей бога». Как мы уже видели, этот вызов не обязывает производить коренную ломку существующего, он нацеливает на участие в постепенном преобразовании общества в согласии с идеями и методами христианского гуманизма. Таким образом, Вендланд не совершил революции в христианской теологии. Говорить о его концепции как «теологии революции» можно с весьма большой натяжкой.

В докладе Ричарда Шолла, профессора Принстонской теологической семинарии, вопросы, которые выдвигает социальная революция перед теологией и церковью, были поставлены гораздо острее. Он призвал к созданию «революционной теологии», которая могла бы быть применена для конкретного решения самых жгучих проблем нашего времени. Для Шолла проблема революции представляется главной из числа всех, стоящих перед нынешним поколением. Это обусловлено современной ситуацией, которая прежде всего характеризуется Шоллом как беспрецедентный разрыв между «богатыми» и «бедными» обществами. Политическая форма преобразования этой ситуации, т. е. революция, является, по словам Шолла, «острием гуманизации».

Шолл пошел дальше Вендланда, признав, что в определенных ситуациях христиане обязаны будут принять участие в революционных действиях самым непосредственным образом вплоть до применения силы. Он высказался против тех, кто исключает возможность революционных преобразований в высокоразвитых странах, ссылаясь на свойственную им чрезвычайно развитую и сложную социальную и техническую структуру. Для Шолла эта ситуация ведет не к «концу революции», но

к необходимости «новой стратегии революции». Шолл указывает в этой связи на стратегию «партизанской войны», которая может быть применена и в городах. Суть этой стратегии состоит в том, чтобы создавать опорные пункты, позволяющие подвергать постоянному давлению «систему», которая противится крупным изменениям, хотя эти изменения стали настоятельно необходимыми. Таким образом, можно добиваться осуществления небольших изменений «во множестве различных точек».

Шолл одним из первых обратился к изучению вопроса о роли церкви в развитии современного общества в Латинской Америке. Его работа по этому вопросу «Встреча с революцией» была опубликована в 1963 г. Но его подход к пониманию революции обусловлен не столько опытом революционного движения в Южной Америке, сколько влиянием таких антимарксистских по своему существу и в то же время прикрывающихся подчас именем и авторитетом марксизма буржуазных концепций, которые представляют в настоящее время теоретики лево-экстремистских мелкобуржуазных движений типа американского социолога и философа Герберта Маркузе или ревизионистов типа Роже Гароди. Именно в такого рода попытках истолкования современного общественного развития, чаще всего провоцирующих политические авантюры, наносящие ущерб революционной борьбе, ищет Шолл материал для разработки «теологии революции».

В «теологии революции», предложенной Р. Шоллом, речь шла не просто о введении в христианский контекст новых социальных и политических лозунгов, но о новой интерпретации всей христианской веры в целом. Для веры был предложен новый отправной момент — социальная революция как центральное историческое событие: только будучи в центре разворачивающихся в мире революционных событий, в «революционных зонах» «мы можем наблюдать, что делает бог». Именно здесь, полагает Р. Шолл, человеку открывается возможность принять участие в деяниях бога и выразить веру новым языком, соответствующим ее назначению в этом мире. Место прежней, опиравшейся на «предание» теологии должна занять теперь «историческая теология». Бог обнаруживается ею в его деятельности, в тех общественных новообразованиях, которые опосредованы христианским действием.

Собственно христианский вклад в революцию состоит в том, что христиане должны выступить свидетелями в пользу революционных изменений и помочь человеку «порвать путы секулярного этоса», «предаться новым мечтам о будущем человека», культивировать воображение, которое поддержало бы связь между библейской и теологической традицией и современными заботами и проблемами человека. Согласно Р. Шоллу, именно «библейское мышление в его подлинном виде является «социальным и революционным»: если революция означает «изменение отношений», «возрождение», «новую жизнь», рассуждает Р. Шолл, то все это, несомненно, христианские понятия. Он обращается также к библейским понятиям «перерождения», «раскаяния», «обновленной жизни», в которых видит свидетельства глубокой духовной революции. Важно лишь понять, что все это относится не только к существованию индивида, но и к социальному существованию.

По мнению Р. Шолла, дело обстоит так, что мир, вступивший в эпоху революций, нуждается в христианстве как доктрине спасения. Этот мир характеризуется тем, что его во многом определяет «технологическое» развитие, а технике, повторяет Р. Шолл вслед за Г. Маркузе, внутренне присуща тенденция к тоталитаризму. Существующие в обществе социальные отношения противятся всяким серьезным изменениям и в корне разрушают всякую надежду на лучшее. Таким образом, общество само по себе не способно к изменениям и не открывает дорогу прогрессу. Позиция революционера — это позиция, рождаемая разочарованием в перспективах общества, рождаемая опытом бессилия прогрессивных сил. Революционные преобразования не только назрели, но уже и запоздали. Они невыполнимы без применения силы или угрозы ее применения. Революция всегда чревата неудачами и таит в себе угрозу дегуманизации.

Христиане, по мнению Р. Шолла, должны согласиться на применение силы в борьбе за ограниченные изменения в обществе, чтобы не допустить «тотального ниспровержения общественного порядка», имевшего место в революциях прошлой истории.

«Теология революции» в том виде, как она была сформулирована Р. Шоллом, оказалась глубоко пробуржуазной по своей классовой сущности. Она опирается на

прикрывающиеся марксистской фразеологией, но анти-марксистские по своему духу концепции. Для Р. Шолла главный авторитет в вопросах социальной революции — Г. Маркузе, которого он аттестует как представителя «неомарксизма», порвавшего с «тоталитарной идеологией советского коммунизма».

В «теологии революции» мы имеем образчик того, как используется христианство для борьбы против ленинской теории социалистической революции: по всем основным вопросам «теология революции» Р. Шолла прямо противостоит научной трактовке процесса социалистического преобразования общества.

Действительно, революция, по утверждению Р. Шолла, не вызревает с необходимостью, в силу развития внутренних противоречий, присущих капитализму. Революционное насилие применяется к «системе», которая сама по себе не желает никаких изменений. «Спасение», т. е. революция, должно прийти извне — со стороны «бунтующих интеллигентов», деклассированных элементов, но не рабочего класса, который-де перестал быть революционной силой.

Р. Шолл признает революцию только в том случае, если она будет носить не «тотальный» характер, а ограниченный конфликтами в отдельных областях, и посредством тактики городской партизанской борьбы будет осуществлять «малые изменения». В «теологии революции» речь идет, таким образом, не о ниспровержении буржуазного строя, но о давлении на него, с тем, чтобы его институты приобрели «открытый» характер, стали способными к изменениям. Признание революции Р. Шоллом оказывается в значительной мере словесным, из понятия революции выхолащивается ее основное содержание и предлагается под видом революции «совершенствование», «улучшение» капитализма, устранение устаревших его сторон.

«Революция», о которой говорит Р. Шолл, порождается не объективной необходимостью самого исторического процесса, наоборот, она всегда выглядит как «чудо», как вторжение в развитие общества «трансцендентного начала», т. е. бога. Таким образом, оказывается, что сама революция — «не от мира сего», она признается христианством постольку, поскольку, как и все остальное в этом мире, исходит от бога.

Но и это еще не все. Революция, интерпретируемая

в этом духе, должна носить «перманентный» характер: она никогда не должна заканчиваться победой, социализм хорош только как «трансцендентный» идеал, но не как реально существующий социальный строй.

Перспектива, которую предлагает «теология революции», заключается в том, что революционная энергия масс должна быть направлена на частичную ломку отдельных сторон существующей капиталистической действительности, но никогда не покушаться на ее основы. Революционная энергия масс в актах анархистского протеста должна исчерпать себя, вместо того чтобы стать созидательной, творческой силой общественного прогресса, утверждающего в общественной жизни новые начала. Христианский привкус в трактовке социальной революции ощущается в том, что революция признается в какой-то мере звеном в установленном богом порядке, и тут же результаты революционной, практической преобразующей мир деятельности обесцениваются как дело рук человеческих, как относящиеся к «земному», погрязшему в грехах миру. И в новых формах христианство, как мы видим, продолжает свою традиционную линию в решении социальных проблем: «царство» справедливости не от мира сего, «спасение» — не в этом мире и не в руках самого человека.

В докладе В. Борового, представлявшего русскую православную церковь, был поставлен вопрос об отношении теологии к социальным революциям нашего времени. Признав необходимость и неизбежность социальных перемен, В. Боровой подверг критике социальную ориентацию теологии и церкви в прошлом.

Он прямо заявил, что христианство в прошлом «никогда не было на стороне революции», что «систематическое богословие и исторические Церкви» были в плену «статического понимания раз навсегда утвержденного порядка на земле»<sup>1</sup>. Традиции прошлого, подчеркнул В. Боровой, мешали выработать непредвзятый взгляд на революцию потому, что «из всех христианских культур византийская культура в наибольшей мере способствовала освящению социального зла». Он напомнил и о том, что русская православная церковь прошла через все стадии неприятия, оппозиции и даже прямых действий против революции и тех перемен, которые она вы-

<sup>1</sup> «Журнал Московской Патриархии», 1966, № 9, с. 78.

звала в жизни церкви. В результате церковь потеряла миллионы верующих.

Однако конфликт между церковью и революцией и особенно между революционным и христианским мышлением теологи не должны считать неизбежным. После того как в последние десятилетия богословие претерпело глубокие изменения, «своего рода революции, в результате антропоцентрического взгляда на космос, эволюционной концепции универса и нового переосмысливания всей истории человечества, — только после всего этого появилась возможность разработки богословия развития и революции»<sup>1</sup>.

Хотя именно русская православная церковь более полувека уже живет в условиях социальной революции, «породившей все социальные революции нашего времени», православные богословы не считают разработку христианской концепции революции своей монополией. Они признают вклад в ее разработку со стороны и католических, и протестантских деятелей.

Общей исходной позицией для истолкования революции В. Боровой признает «социальную позицию раннего христианства и отцов церкви». Он утверждает, что христианство, прежде чем стать «личным и статичным», было «социальным и революционным». Подлинные традиции не искаженного «исторической церковью» христианства обязывают стать на сторону революций и создания нового справедливого общества. Христиане обязаны принимать участие в революциях, они должны богословски их объяснять и оправдывать.

Ведущей в христианском осмыслении социальной революции мыслью является мысль о революции как духовном перерождении, покаянии и обновлении. Важнейшей задачей остается поиск личностью путей спасения, но «богословие революции» отбрасывает традиционную доктрину индивидуального спасения, признавая, что личность ищет пути к спасению «в определенном социальном контексте ее бытия», так что процесс личного нравственного совершенствования и спасения оказывается неотделимым от социального служения.

Как правильно отмечает П. К. Курочкин, «попытки примирить идею греховности человеческой природы с признанием социальных преобразований, а концепцию

<sup>1</sup> «Журнал Московской Патриархии», 1966, № 9, с. 78.

личного спасения с необходимостью активного общественного служения человека находят свое логическое завершение в стремлении церковно-богословских кругов Московской патриархии переосмыслить православно-христианское учение о царстве божьем в духе сближения его с идеалом коммунистического общественного устройства»<sup>1</sup>. В конкретных социальных условиях деятельности русской православной церкви общие концепции современного богословского модернизма, направленные на сближение «царства божьего» с земной действительностью, вылились в точку зрения, согласно которой установление царства божьего, ассоциируется с коммунистическим переустройством общества.

Рассматривая борьбу за социализм и коммунизм как процесс становления царства божьего на земле, православные богословы видят в новом обществе лишь земную стадию царства божьего, которая не может удовлетворить запросов человеческого духа. Можно связать процесс революционного переустройства мира с «делом спасения и царства божьего», но отождествлять их ни в коем случае нельзя, полагают они. Дело спасения остается, с религиозной точки зрения, прежде всего делом «веры в спасителя и господя»: даже если оно не исключает правомерности социальных преобразований, то к ним ни в коем случае не сводится и тем более ими не заменяется. Между религией и политикой православные богословы предлагают соблюдать дистанцию, религиозную веру они считают непозволительным сводить к руководству делом земного устройства человека.

«Богословие революции» санкционирует участие верующих в революционном преобразовании общества и видит в этом средство поднять авторитет религии в качестве фактора, оказывающего влияние на общественное развитие. Христианство высказывается за прогрессивные общественные изменения. Однако, констатируя этот факт и признавая его существенное значение в деле объединения верующих и неверующих в строительстве нового общества, не следует делать поспешных выводов о том, что модернизированная таким образом религия превращается в «религию прогресса», в прогрессивный духовный фактор общественной жизни.

---

<sup>1</sup> П. К. Курочкин. Эволюция современного русского православия. М., 1971, с. 193.

При всех изменениях политической ориентации религия остается религией и в идеологическом плане противостоит делу революционного преобразования мира. Признав революционное действие бога в истории, богословие немедленно формулирует ограничения. Эти ограничения выливаются в попытки принизить и ограничить возможности человеческой революционной практики преобразования мира, чтобы сохранить тем самым бога как «высшую ценность», как трансцендентное начало.

Это не означает, что поиски теологического признания революции не имеют никакого значения. Они свидетельствуют прежде всего о том, что и в религиозной форме сознание отражает общественное бытие с позиций определенных социальных слоев, что христианство не может остаться в стороне от борьбы основных общественных сил, от той схватки двух противоположных социальных систем, которая определяет весь ход современной истории. И в христианское сознание вторгаются самые насущные вопросы, волнующие современников, грандиозных социальных преобразований, научно-технической революции.

И эти изменения, которые претерпевает ныне религиозное сознание под воздействием современного общественного развития, не безразличны нам. Речь идет об убеждениях, об определенной жизненной ориентации весьма широких народных масс и, следовательно, об их отношении к коренным проблемам современности — борьбе за социальный прогресс и мир. В речи на Всемирном конгрессе миролюбивых сил в Москве тов. Л. И. Брежнев со всей ясностью и определенностью показал необходимость совместных действий в защиту мира всех людей доброй воли вне зависимости от различий в их мировоззрении — коммунистов и христиан в том числе. Изменения, происходящие в сознании широких масс верующих, когда они отходят от традиционных социальных принципов христианства, переосмысливают основные понятия и заповеди в поисках решения жизненно важных для них проблем, расширяют возможность их активного участия в общественном развитии.

В этой связи имеет большое значение тот факт, что попытки использовать религию в целях насаждения антикоммунизма не принесли ожидаемых результатов. Напротив, все более широкое распространение получают стремления переосмыслить христианство в духе «теоло-

гии революции». Это симптоматично для современной исторической эпохи, когда социализм оказывает все возрастающее воздействие на ход общественного развития, когда мировой революционный процесс одерживает все новые победы.

Глубокий кризис переживает ныне традиционная социальная доктрина христианства, на протяжении веков оправдывавшего и благословлявшего такой «порядок», который построен на неравенстве, на эксплуатации человека человеком, и отвергавшего всякое посягательство на этот «порядок», как посягательство на волю самого бога-творца. Христианство изменяется вместе с изменением общественной жизни, оно меньше всего похоже сейчас на незыблемую, от века установленную и пребывающую неизменной божественную истину. В борьбе противоречивых тенденций, в коллизиях, разъедающих христианство, рушится миф о богооткровенной религии, о божественной истине «не от мира сего».

Серьезные изменения претерпевает религия под воздействием революционного процесса, развивающегося в странах «третьего мира». Глубокое размежевание внутри церкви и борьбу между христианскими теологами по проблемам общественного развития и революции можно наблюдать в странах Латинской Америки, где в последние годы получила развитие «теология освобождения»<sup>1</sup>.

Разочарование в христианском социальном движении, осуществлявшем политическую деятельность при помощи христианско-демократических партий, не ставивших под сомнение капиталистическую систему как таковую и предлагавших реформы, чтобы избежать революции, привело к появлению «теологии освобождения». Сторонники «теологии освобождения» отвергли капитализм и высказались в пользу социализма и соответствующих революционных преобразований в латиноамериканском обществе.

Решающий шаг был сделан на конференции латиноамериканского епископата в Медельине (Колумбия) в 1968 г., где развернулась борьба между церковными консерваторами и проповедниками той точки зрения, что социальная революция неизбежна и церковь должна отождествить себя с силами, ведущими борьбу за осво-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: И. Р. Григулевич, «Мятежная» церковь в Латинской Америке. М., 1972.

бождение человека. Хотя конференция в целом сохранила реформистскую направленность, было признано законным применение революционного насилия. Тем самым было положено начало развитию «теологии освобождения».

Крупнейший ее представитель — перуанский священник Г. Гутьеррес, автор книги «Теология освобождения — перспективы». Гутьеррес понимает «освобождение» прежде всего как ликвидацию эксплуатации, колониального гнета, т. е. как социальную революцию и переход от капитализма к социалистическому обществу.

В 1972 г. в Сантьяго (Чили) состоялась международная встреча священников и мирян, проголосовавшая за социализм. В ряде стран получили развитие движения, направленные против монополий и неокOLONиализма, за социалистический «проект» как единственно эффективный путь организации подлинно «человеческой экономики». Освобождение рассматривается как строительство социализма, социализм — как единственная форма свободного и справедливого общества.

Христиане, придерживающиеся такой революционной ориентации, составляют в церкви меньшинство. Однако иерархия вынуждена считаться с ними. Примечательно, что в этом году мексиканский епископат, определяя социальные позиции церкви, признал необходимость глубоких изменений социальных структур, указав, однако, при этом, что социализм не дает решения тех проблем, которые стоят перед обществом, и что марксизм «несовместим с верой».

Эти факты еще раз показывают, сколь глубокое воздействие оказывает на религию реальный ход развития в современном мире, классовая борьба, поиски массами решения социальных проблем революционным путем. Коммунисты Латинской Америки неоднократно формулировали свое отношение к религии в этих условиях, подчеркивая готовность сотрудничать с теми, кто, исходя из своих религиозных воззрений, готов бороться против эксплуататоров за освобождение народа.

Конечно, следует учитывать, сколь могущественны реакционные силы в церкви, продолжающие линию оголтелого, злобного антикоммунизма. Нельзя забывать и о слабостях тех движений, которые мотивируют свое стремление к миру и справедливости религиозными убеждениями. Используя в полной мере возможности со-

юза революционного рабочего движения с широкими массами верующих на антимонополистической и антиимпериалистической основе, недопустимо отказываться от идеологического размежевания и борьбы с религиозной мистификацией человеческого бытия, борьбы во имя реальных интересов тех самых масс, которые еще выражают свои интересы и стремления в иллюзорной форме религиозного мирозерцания.

«Теология освобождения» интересна в этом плане, поскольку показывает именно слабость, несостоятельность попыток обосновать путь «христианской революции», несостоятельность даже самых искренних попыток религиозного обоснования социалистической революции. Так, Г. Гутьеррес вкладывает в понятие освобождения наряду с социально-политической революцией некий второй смысл — освобождения от греха как последней причины нищеты, несправедливостей и угнетения. Классовая борьба, по мнению теолога, может быть признана необходимой для конкретизации и осуществления заповеди «любви к ближнему», но сама по себе она далеко не достаточна, ибо останавливается перед фактом «спиритуальности освобождения» как освобождения от греха. Классовая борьба должна быть «возвышена» до уровня «перманентной революции духа». Таким образом, «теология освобождения» принимает революцию как инструмент борьбы с несправедливостью, но «царство божье» для нее остается божьим «даром», которое невозможно идентифицировать ни с каким социальным порядком. Освободиться от греха — значит довериться богу. Так революционная перспектива у Гутьерреса теряет четкость и расплывается в некую абстракцию «участия в деле бога».

Тем не менее изменения, которые происходят в религиозном сознании под воздействием социально-политического развития, заслуживают самого серьезного внимания и анализа, но они должны получить всестороннее объяснение и правильную оценку. Недопустимы иллюзии относительно появления «революционно понятого христианства», недопустим отказ от марксистского понимания социальной роли религии.

Социальная роль религии определяется не просто тем, признает или отвергает она революцию, но главным образом тем, способна ли религия действительно помочь в решении проблем, которые стоят ныне перед человечест-

вом. В связи с этим нужно разобраться в том, каков смысл и каково реальное значение религиозного протеста против социального зла.

#### **ВЕРА В БОГА — ОБОРОТНАЯ СТОРОНА НЕВЕРИЯ В СИЛЫ ЧЕЛОВЕКА**

**И**зменения в современной теологии подтверждают тезис Маркса о том, что «человек создает религию», которая отражает в специфической форме его общественное бытие и изменяется вместе с ним. Ориентация современной религиозной мысли на земные проблемы несомненно отражает изменения в сознании широких масс верующих трудящихся, которые все меньшее значение придают сверхъестественному воздаянию и все больше стремятся к эффективному осуществлению социальной справедливости на земле путем участия в борьбе за изменение несправедливого мира. Утверждение социализма, развитие рабочего движения в капиталистических странах, сплочение всех антиимпериалистических сил создают новую ситуацию в общественном сознании. Среди верующих растут надежды и стремления к осуществлению христианских идеалов в земной жизни, растет внутренняя оппозиция социальному консерватизму церкви.

На основе теологической концепции общества возможны и действительно имеют место различные политические течения как реакционные, так и относительно прогрессивные. Под религиозной оболочкой может выступать политический протест<sup>1</sup>, а с другой стороны — политическая реакция.

Этот факт нельзя оценивать как свидетельство политической и социальной «нейтральности» религиозной веры в том смысле, что она может быть использована с равным успехом в любых целях. Он говорит, скорее, о том, что «христианская мотивация» политической деятельности является не первичным, а вторичным феноменом по отношению к практическим интересам и действиям верующих или религиозных организаций.

Если некоторые религиозные идеологии играли на тех или иных этапах развития общества революционную роль, то это происходило не потому, что в этих случаях религиозное сознание получало свое адекватное выраже-

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, с. 228.

ние и в силу этой имманентно присущей якобы ему подлинной «сущности» стимулировало революционную борьбу. Наоборот, революционная борьба масс, не будучи на определенной стадии истории способной выработать нерелигиозную идеологию, должна была выражать свои социальные устремления в религиозной форме, трансформируя ее соответствующим образом, придавая ей облик «ереси» и подчас даже подводя ее вплотную к атеизму. Но тот факт, что прогрессивные или революционные идеи определенного социального движения выражаются в религиозной форме, сам по себе является показателем незрелости и слабости этого движения. Обращая внимание на то, что социалистическая революция вовлекает в движение огромные массы, которые объективно ведут борьбу против империализма, но привносят в движение предрассудки, В. И. Ленин видел задачу в том, чтобы выразить «объективную истину» социально-политических процессов в современном мире.

Социальная роль религии в истории определяется не только тем, какие непосредственно социальные принципы и политические лозунги отстаивает та или иная группа верующих или религиозная организация. До сих пор религиозные идеологии и учреждения прямым образом защищали эксплуататорские порядки, социальное неравенство, угнетение человека человеком, т. е. провозглашали божественной волей волю господствующих классов. Может быть, поэтому социальная роль религии измерялась преимущественно этим показателем и даже сводилась к нему.

Но есть еще одно «измерение» более глубокого порядка, в котором раскрывается социальная роль религии: само по себе религиозно-превратное отражение мира неизбежно мистифицирует и фетишизирует социальную действительность как производную по отношению к богу. Поэтому социально-политическая переориентация религии не изменяет коренным образом ее роли как социального феномена: вера в бога остается оборотной стороной неверия человека в свои собственные силы, она в конечном счете гасит социальный протест иллюзорным утешением, усыпляет и притупляет социальные чувства. Поэтому революционная практика, даже используя религиозные формы, всегда шла дальше самых радикальных религиозных программ, прорывая их узкий горизонт. Вполне закономерно, что последовательно революционная

идеология является идеологией научной и атеистической.

Реальное содержание социальной программы христианских церквей представляет собой нечто весьма далекое от серьезного анализа и понимания современной общественной действительности. Она исчерпывается либо констатацией очевидных, лежащих на поверхности фактов, либо бессодержательными и никого ни к чему не обязывающими призывами к общечеловеческой солидарности, либо чисто утилитарными и частными задачами, осуществляемыми в деятельности различного рода международных организаций.

Необоснованны надежды на то, что обновленное христианство окажется способным найти пути решения коренных проблем современного человечества и привести мир ко «всеобщему благу». Социальные сдвиги, происходящие в современную эпоху истории и знаменующие собой утверждение социализма и коммунизма на земле, находят свое подлинное воплощение не в религиозных иллюзиях, а в революционной и одновременно глубоко научной теории марксизма-ленинизма.

Эволюция религиозной идеологии, связанная с попытками христианской интерпретации социальной революции, может открывать большие, чем в прошлом, возможности для единства действий трудящихся в борьбе за социальный прогресс. Но в основе своей официальные церкви и крупнейшие религиозные организации остаются фактором, способствующим сохранению капитализма. Если политика церквей по целому ряду вопросов международной жизни становится более гибкой и реалистичной, то это не меняет в целом социальную роль религии, которая по-прежнему остается тормозом общественного прогресса.

Наконец, как мы видели, существуют и такие варианты «теологии революции», которые имеют явно антимарксистскую направленность и используются как оружие антикоммунизма.

#### **МАРКСИСТСКАЯ ОЦЕНКА СОЦИАЛЬНОГО СМЫСЛА МОДЕРНИЗИРОВАННЫХ ВАРИАНТОВ РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ**

Марксистская оценка социальной роли религии сохраняет значение и по отношению к модернизированным её вариантам. Нельзя согла-

виться с попытками некоторых современных теологов представить дело так, что марксистская критика религии относится к ее прошлому, что Маркс знал только те варианты христианства, которые исказили-де его подлинную сущность. Канадский теолог Г. Баум полагает, например, что в основу своего анализа Маркс положил одну-единственную известную ему «модель религии», которая направляет внимание и интересы человека к миру небесному. Г. Баум недоумевает — что сказал бы Маркс, столкнувшись он с такой религией, которая выдвигает иную программу, направляя и трансцендентные устремления на преобразование земной жизни. Оценке Маркса Г. Баум противопоставляет мысль о том, что, хотя и есть религии, которые стремятся примирить человека с его отчуждением, и хотя влиятельные силы в церквах разных стран до настоящего времени отстаивают и насаждают такую религию, тем не менее есть в истории моменты, когда именно религия помогает человеку заново понять смысл своей жизни, вызывая в нем протест против отчуждения и делая его способным преобразовать общество.

Согласиться с этим рассуждением нельзя. Неверно, что существуют две «модели» религии, одна из которых консервативна и только к ней относится марксова оценка религии как «опиума», а другая революционна в том смысле, что выступает в качестве средства преобразования мира. Дело совсем не в том, что такой религии Маркс, как утверждает Г. Баум, не знал, потому что традиционное христианство, как оно существовало на протяжении многих веков, в общем и целом представляло именно первую «модель».

На самом деле Маркс видел в религии не только «выражение действительного убожества», но и «протест» против него. Но это не дает основания различать две разные «модели» религии.

Религиозная вера — это вера в сверхъестественное, аналогом которого в философии является понятие трансцендентного. Признание бога, трансцендентного равноценно утверждению, что истина, добро, справедливость, красота (все мыслимое совершенство) не от мира сего, не в «этом» мире, а по ту сторону его границ. Другими словами, «этот» мир сам по себе, как он есть, несовершенен. В понятие бога человек вкладывает свое представление о том, что должно было бы быть и что желательно,

но чего нет, чем он не обладает, чего он лишен. Чем больше приписывает человек богу, тем больше опустошает он себя. И, наоборот, чем больше опустошен человек, тем больше вкладывает он в бога.

Бог мыслится как предел человеческих возможностей. Он олицетворяет собой все невозможное для человека и невозможное не только в данный момент, но принципиально выходящее за пределы человеческих возможностей: от бога ждут невозможного — чуда. В этом смысле вера в бога является оборотной стороной неверия человека в себя самого.

Религиозная вера есть восприятие мира именно как мира расчлененного на посюстороннее и потустороннее. Религия при всех возможных ее модификациях сохраняет определенную, именно ей свойственную модель мира как производного по отношению к внемирскому началу. Религиозная вера несет в себе представление о том, что мир не может быть объяснен из него самого. Религиозная вера в трансцендентное совершенство есть способ выражения мнения о мире как несовершенстве.

Однако вера в бога может иметь различный социальный смысл именно потому, что суждение о боге есть всегда суждение о мире. Социальные классы неодинаково относятся к существующей действительности, неодинаково ее оценивают, вкладывая в понимание бога различное содержание. В результате оказывается, что вера в бога может формировать различное отношение к действительности, т. е. обнаруживать себя в различном социальном поведении, которое колеблется в достаточно широких пределах между конформизмом и протестом.

Можно выделить два полярных, наиболее важных в социальном плане типа понимания бога и его отношения к миру.

В первом случае мир рассматривается как творение божье, как некий порядок, установленный богом; религия выступает здесь как способ примирения с существующим, принятия его как должного, как форма апологии, оправдания всего существующего. Правда, при этом следует помнить, что сама проблема возникает именно вследствие того, что мир требует оправдания, т. е. вследствие признания его несовершенства. В рамках этой концепции можно встретить утверждения, что бог все установил, как оно есть, и открыл в то же время перед человеком возможность творить новое, но рамки этой творче-

ской деятельности весьма узки. Хотя религиозное сознание не исключает из мира зло, страдание, несовершенство, оно оправдывает их, включая в некую общую гармонию, в которой все обретает свой смысл и перед лицом которого «земное» несовершенство, равно как и попытки человека преодолеть его, сводятся к ничтожным масштабам. Выступая как способ оправдания существующего, религия сохраняет дуализм совершенного бога и несовершенного мира. Оправдание существующего не исключает того, что признание бога и в данном случае обесценивает мир, вынося за его пределы все существенное, «святое». Поэтому вера в бога может быть связана и с другой жизненной установкой — критическим неприятием мира.

Мир в этом случае рассматривается как творение божье, отпавшее от творца, нарушившее установленный «порядок»; подчеркивается «дистанция» между богом и миром, погрязшим во зле. Религиозная позиция становится позицией критического обличения мира, но обличения с позиций признания тщетности, ограниченности всего «земного».

Вера в бога приводит, таким образом, к выводу, что не нужно стремиться к преобразованию мира потому, что он устроен богом так, как надо, и покушение на порядки, установленные богом, есть покушение на самого бога, прометеева гордыня самовозвеличения человека, мысль о его «самодостаточности». На этом построена вся социальная доктрина традиционной христианской религии — «теология порядка», отвергавшей в принципе революцию. Эта вера говорит о том, что тщетно стремиться к сколько-нибудь глубокому преобразованию мира силами человека, преобразование допускается лишь как божественное чудо, которого можно ждать, на которое можно надеяться, которого можно желать, но которое вне возможностей и власти людей. Религиозный протест против действительного убожества сам несет на себе печать этого убожества.

Марксова оценка социальной роли религии относится не к одной из возможных или исторических обусловленных «моделей» религии, но характеризует именно ее, сохраняющуюся во всех модификациях. сущность.

Религия как порождение «превратного мира» остается «превратным сознанием», мистифицирующим в той или иной форме реальные исторические отношения, будь

то в духе конформизма, будь то в духе пророческого обличения мира.

\* \*

\*

Современное религиозное сознание характеризуется конфликтом между традиционными формами веры и ее обновленными вариантами. Переосмысление традиционной веры обусловлено тем фактом, что религия существует ныне в мире, переживающем глубокие революционные преобразования.

Сохраняющееся в традиционных формах христианство символизирует собой приверженность прошлому не только в религиозной, но и в социально-политической сфере: защищая существующее как «порядок», установленный богом, отвергая революцию как покушение на этот «порядок», этот тип религиозной веры и представляющие ее церкви играют роль консервативных или реакционных политических сил.

Тенденции обновления религии связаны с демифологизацией христианства и поворотом христианской мысли к земным проблемам. В центре внимания новых течений в теологии находится проблематика земного избавления, существом христианского призвания человека признается активная деятельность в «этом» мире, направленная на его преобразование. Этико-эсхатологическая интерпретация христианства в «теологии надежды» сопряжена с попытками представить веру в качестве силы, направленной на радикальное обновление жизни. В «теологии революции» акцентируется критическая позиция христианства по отношению к социальной действительности.

В оценке социальной роли религии в связи с появлением новых течений в теологии особенно большое значение приобретает вопрос о социальном смысле «религиозного протеста». Он может быть решен только на основе конкретного анализа и оценки различных теологических тенденций в контексте общего социального и политического развития современного мира.

Социальный протест, облеченный в религиозную форму, имел место и в прошлом. В принципе религиозная вера в бога, идея трансцендентного может выражать и выражала двоякое отношение к действительности: с одной стороны, конформистского примирения с существующим, а с другой — критического его обличения. Марксо-

ва оценка социальной роли религии имеет в виду именно эту противоречиво-двойственную ее структуру. Вопрос заключается не в том, имеет ли место факт интерпретации религиозной веры как формы социального протеста, но в правильной оценке смысла и реальной значимости этого идеологического феномена.

Анализ с этой точки зрения новых теологических направлений подтверждает марксистскую концепцию религии и оценку ее социальной роли. В то же время симптоматично и существенно в плане объединения всех сил в борьбе за социальный прогресс появление таких течений в религиозном сознании, которые открывают перед верующими большие возможности в идеологической критике капитализма и участия в практической политической борьбе за мир и социальный прогресс.

## Содержание

«Опиум народа» или «фермент социального брожения»? . . . . .	4
Социальные принципы христианства . . . . .	11
Теологические варианты социального реформизма . . . . .	19
Теологический изоляционизм—«спасение» как альтернатива революции . . . . .	22
Поворот теологии к земным проблемам . . . . .	25
«Теология надежды» . . . . .	32
Основные направления «теологии революции» и дискуссии по ее поводу . . . . .	39
Вера в бога — оборотная сторона неверия в силы человека . . . . .	55
Марксистская оценка социального смысла модернизированных вариантов религиозной веры . . . . .	57

*ГАРАДЖА Виктор Иванович*

**БОГОСЛОВСКАЯ МИСТИФИКАЦИЯ СО-  
ЦИАЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ**

Редактор *К. Габова*

Обложка *Г. Северденко*

Худож. редактор *Т. Добровольнова*

Техн. редактор *А. Красавина*

Корректор *Л. Соколова*

А 02827. Индекс заказа 41109. Сдано в набор 3/VI 1974 г. Подписано к печати 22/VII 1974 г. Формат бумаги 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская № 3. Бум. л. 1.0. Печ. л. 2.0. Усл.-печ. л. 3.36. Уч.-изд. л. 3.37. Тираж 54 950 экз. Издательство «Знание». 101835. Москва, Центр, проезд Серова, д. 3/4. Заказ 1065. Типография Всесоюзного общества «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4. Цена 10 коп.

