2
Г66

МІНІСТЕРСТВО ВИЩОЇ І СЕРЕДНЬОЇ СПЕЦІАЛЬНОЇ ОСВІТИ УРСР

ОДЕСЬКИЙ ОРДЕНА ТРУДОВОГО ЧЕРВОНОГО ПРАПОРА
ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ імені І. І. МЕЧНИКОВА

П. Г. ГОПЧЕНКО

СУЧАСНІ РЕЛІГІЇ І СУСПІЛЬНИЙ ПРОГРЕС

ОДЕСА — 1970

66

МІНІСТЕРСТВО ВИЩОЇ І СЕРЕДНЬОЇ СПЕЦІАЛЬНОЇ ОСВІТИ УРСР

ОДЕСЬКИЙ ОРДЕНА ТРУДОВОГО ЧЕРВОНОГО ПРАПОРА
ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ імені І. І. МЕЧНИКОВА

П. Г. ГОПЧЕНКО

СУЧАСНІ РЕЛІГІЇ І СУСПІЛЬНИЙ ПРОГРЕС

(УЧБОВИЙ ПОСІБНИК)

Б-97555

Одесский институт народного хозяйства
БИБЛИОТЕКА

ОДЕСА — 1970

РЕДАКТОР —
кандидат філософських наук *М. М. Мацюк.*

Розділ І.

ЕВОЛЮЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

В епоху переходу від капіталізму до соціалізму, в період нових звершень радянського народу в комуністичному будівництві, грандіозної науково-технічної революції загострюється боротьба між силами прогресу і реакції, битва за уми і серця людей. В величезних масштабах зростає значення ідеологічної роботи в масах, роль передових суспільних ідей, науково-обгрунтованої системи комуністичного виховання трудящих. «В умовах соціалізму і будівництва комуністичного суспільства, — говориться в Програмі КПРС, — коли стихійний економічний розвиток поступився місцем свідомій організації виробництва і всього суспільного життя, коли теорія повсякденно перетворюється в практику, першорядного значення набуває формування наукового світогляду в усіх трудівників радянського суспільства на основі марксизму-ленінізму, як цілісної і стрункої системи філософських, економічних і соціально-політичних поглядів»[1].

Виховання нової людини невіддільне від цілеспрямованого, розгорнутого наступу на пережитки минулого, серед яких особливо живучими є релігійні забобони.

Боротьба з релігійною ідеологією є актуальним завданням не тільки в соціалістичних країнах. Ця проблема носить інтернаціональний характер. В умовах капіталізму прогресивним силам доводиться рахуватися із впливом церковно-сектантських організацій, що нерідко спираються на підтримку держави і використовуються як гостре знаряддя в боротьбі з демократичними рухами.

Разом з тим серед віруючих мас і частини релігійних лідерів відбувається процес бродіння, зростає тенденція до розмежування з реакцією. Церковники і сектанти вже не можуть ігнорувати кардинальні зміни в розстановці класових сил,

епохальні досягнення науки і техніки, небачене поширення атеїзму і масову секуляризацію.

Зрозуміло, що аналіз сучасних релігій в їх зв'язку з соціальним і науково-технічним прогресом набуває першорядного значення. Без врахування багатогранного впливу різнобічних суспільних факторів на розвиток релігійної психології і релігійної ідеології не можливе по-справжньому глибоке проникнення в процес пристосування релігії до реальностей наших днів, в процес переборення соціально-небезпечних ілюзій.

Виникнення первісних релігійних уявлень

Виникнення релігії — історично обумовлений, неминучий етап у розвитку людства. Релігія — не випадкове явище, не результат обману наївних і довірливих людей з боку спритних і підступних шахраїв.

Класики марксизму-ленінізму розкрили соціальну природу релігії, охарактеризували причини і специфіку перекрученого неправдиво-ілюзорного відображення дійсності, показали корені релігійних забобонів в умовах первісно-общинного ладу і в класовому суспільстві. «...Релігія, — писав К. Маркс, — є самосвідомість і самовідчування людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила. Але *людина*—не абстрактна істота, яка десь поза світом живе. Людина — це *світ людини,* держава, суспільство. Ця держава, це суспільство породжують релігію, *неправдивий світогляд,* бо самі вони — *неправдивий світ*... Релігія... перетворює в *фантастичну дійсність людську сутність,* тому що *людська сутність* не має справжньої дійсності. Отже, боротьба проти релігії є посередньо боротьба проти *того світу*, духовною *втіхою* якого є релігія» [2].

Еволюція релігійних уявлень відбувалась в тісному зв'язку з розвитком, насамперед, реального базису суспільства — матеріального виробництва. Цей зв'язок не завжди простежується легко і просто: він часто ускладнюється цілим рядом проміжних ланок, заплутується внаслідок впливу різних форм суспільної свідомості, зокрема, моралі, філософії, політичних, правових та інших поглядів. Крім того, потрібно враховувати і той факт, що, як підкреслював Ф. Енгельс, релігія «найдалі стоїть від матеріального життя і здається найбільш чужою йому» [3].

Теологи та ідеалісти, прагнучи змалювати велику «цивілізаторську» місію релігії на землі, зображують виникнення

світових релігій як «революцію» в становленні людського суспільства, в моральних взаємовідносинах між людьми. Зрозуміло, що тут має місце цілком певний задум — пояснити виникнення релігії втручанням якихось надприродних сил, бога. Вони нерідко свідомо замовчують істину, що поява, скажімо, християнства не була раптовим, «богонатхненним» актом, а обумовлювалась конкретними соціально-економічними та ідеологічними причинами, нарешті, була результатом тривалої еволюції релігійних фантасматорій, джерела яких сягають ще в сиву давнину. «Релігія, — підкреслює Ф. Енгельс,— виникла в давні первісні часи з найбільш неуцьких, темних, первісних уявлень людей про свою власну і про навколишню зовнішню природу» [4].

Найдавніші релігійні уявлення були зв'язані з примітивними намаганнями первісної людини розгадати таємниці сну, сновидіння і смерті, освоїтися з загадковими і грізними явищами природи з допомогою уподібнення їх собі, уособлення.

Виникненню релігії передував тривалий період існування пітекантропів, синантропів та неандертальців, який, в науковій літературі прийнято називати як «безрелігійний». Це епоха становлення людини і людського суспільства, що завершилась на грані середнього і верхнього палеоліту переходом від первісного стада до родового суспільства [5].

Деякі радянські і зарубіжні дослідники (В. К. Никольський, О. П. Окладніков, П. І. Борисковський та ін.) висувають думку, що вже в неандертальців, що жили 100—40 тис. років тому, були певні уявлення про надприродні сили. Однак їх аргументи не вважаються досить переконливими.

Ще більш не обгрунтованими здаються спроби довести, що елементи релігійності в зародковій формі притаманні навіть високоорганізованим представникам тваринного світу. Так М. Монтень, спираючись на Плутарха, Плінія Старшого та інших античних мислителів, вважав «правдоподібним», що «тварини створюють собі богів», що у слонів, наприклад, є щось на зразок релігії, бо вони впадають у «задумливість», піднявши хобот догори. Подиву гідно те, що і на початку нинішнього століття філософ-позитивіст Ж. М. Гюйо висловлював припущення, що «релігія може мати свої корені в неясній, туманній тваринній свідомості» [6].

Найбільш ймовірним є припущення, що найпримітивніші релігійні уявлення з'явилися в кроманьонської людини близько 50—30 тис. років тому.

Про характер первісних релігійних вірувань можна судити на основі вивчення примітивних релігій, які й понині існують

у ряді районів Африки, Азії, Австралії, Південної Америки і мають понад 120 мільйонів прихильників.

Сучасна наука розкрила справжній зміст і взаємодію таких ранніх релігійних форм як анімізм, фетишизм, і магія, що є елементами більш розвинутих сучасних релігій.

Ще на зорі існування суспільства людина починає заселяти світ витворами власної фантазії. Виникає анімізм (від лат. — аніма), в основі якого лежать фантасмагорії про нематеріальні надприродні істоти, про богів, ангелів, чортів, демонів, про душу, здатну нібито покидати тіло. Анімізм в певній мірі послужив основою вірувань в «інший» — потойбічний світ і його складний вплив на «наш» світ.

Фантазія первісної людини, що наділяє деякі навколишні речі незвичайним, чудесним даром задовольняти примхи людини, шукає шляхів до встановлення «дружніх» стосунків з ними, обожнює і фетишизує їх. Фетишизм (від португ. *фетішо* — зачарована річ) проявляється в особливому ставленні ще і сучасних християн до ікон, хрестів, мощей, в поклонінні мусульман «чорному каменю» одного з храмів Мекки та ін.

Нарешті, поруч з анімізмом і фетишизмом на ранніх ступенях суспільного життя виникає магія (іншими словами — чаклунство, чародійство) — складний комплекс різних обрядів і дій, процедур, покликаних в потрібному напрямку вплинути на надприродні сили. На грунті магії розвинулися такі елементи пізніших релігійних концепцій як уявлення про боротьбу між добрими і злими силами, культ святих — заступників від усякого лиха та хвороб і їх підступних противників — сатани, демонів, чортів.

Поряд із названими релігійними формами, які, звичайно, ніколи не існують в чистому вигляді, дослідники називають в числі первісних вірувань тотемізм, культ предків, шаманізм, таємничі союзи, обожування вождів, культ племінних богів тощо [7].

Специфіка і соціальна роль релігії

Мислителі античного світу, прогресивні діячі епохи феодалізму і буржуазні вчені висловили немало цінних «догадок» про причини виникнення релігійних вірувань.

Відомий грецький філософ-матеріаліст Демокріт (близько 460—370 до н. е.), а пізніше Тіт Лукрецій (близько 99—55 до н. е) і Папірій Стацій (1 ст. н. е) в певній мірі обгрунтували теорію страху стосовно до зародження й існування релігії в докласовому суспільстві. «...Стародавні люди, — підкреслював Демокріт, — спостерігали небесні явища, як-от: грім, блискавка, перуни, зближення зірок, затемнення сонця і місяця і вважали, що винуватці цього — боги» [8]. Тіту Лукрецію Кару належить коротка і влучна фраза: «Перших богів на землі створив страх».

Теорія страху набула дальшого розвитку в працях французьких матеріалістів 18 століття, Л. Фейєрбаха, в творчості російських і українських революціонерів-демократів. М. Г. Чернишевський, зокрема, підкреслював, що фантазія стародавніх греків «була залякана і екзальтована природою».

Значний крок вперед у виявленні соціальних джерел релігійних забобонів у класовому суспільстві зробив М. О. Добролюбов. «Подібно стародавньому язичнику, — писав він, — який падав ниць перед невідомими, грандіозними явищами природи, падає нинішній смертний перед чудесами вищої цивілізації, яка хоч і тяжко відбивається на ньому самому, але вражає його своїми гігантськими розмірами» [9].

Науковий аналіз соціальної сутності неправдиво-ілюзорного відображення дійсності вперше дається в працях К. Маркса, Ф. Енгельса, В. І. Леніна.

Вчення про соціальні і гносеологічні корені релігії послідовно викладено в працях В. І. Леніна, який особливо наголошує на соціально-обумовленому характері почуття страху в класовому суспільстві: «Страх перед сліпою силою капіталу, яка сліпа, бо не може бути передбачена масами народу, яка на кожному кроці життя пролетаря і дрібного хазяйника загрожує принести йому і приносить «раптове», «несподіване», «випадкове» розорення, загибель, перетворення в злидаря, в паупера, в проститутку, голодну смерть — ось... *корінь* сучасної релігії...» [10].

На всьому протязі розвитку суспільства не що інше як конкретні, в першу чергу матеріальні, умови життя людей, породжували ілюзорно-фантастичне відображення дійсності. Справжні джерела релігійних забобонів криються передусім не в низькому культурному рівні мас, неуцтві і темряві, а в безсиллі перед тими силами, які пригнічують людину, прирікають її на фактичну чи уявну залежність від них.

Релігія завжди штовхала людей на пошуки ілюзорного виходу з тяжкого становища, в ній шукали забуття і «компенсацію» за поразки і невдачі. Вона породжувала нездійсненні надії, притупляла класову пильність. Самі будучи породженням, насамперед, соціальної нерівності й експлуатації,сучасні релігії, в свою чергу, виступили знаряддям духовного поневолення трудящих, опорою пануючих класів. Віра в краще загробне життя завжди користувалася підтримкою

експлуататорів. «Релігія, — підкреслював В. І. Ленін, — є один з видів духовного гніту, що лежить скрізь і всюди на народних масах, задавлених вічною працею на інших, злиднями і самотністю» [11].

Характеризуючи соціальну роль релігії, В. І. Ленін вказував, що «наріжний камінь усього світогляду марксизму в питанні про релігію» є марксова формула: «релігія — опіум народу» [12].

Марксизм-ленінізм простежує розвиток і соціальні функції релігії в усіх класових формаціях, на всіх переломних етапах історії. Особливе місце у працях Маркса і Енгельса, зокрема, відводиться характеристиці принципів християнства, про «гуманну» місію якого і виняткову «прогресивну» роль написано немало трактатів не тільки релігійниками, але й деякими вченими.

В праці «До історії первісного християнства» Ф. Енгельс розкриває суперечливий характер задумів і дій представників цієї світової релігії, що виникла спочатку як релігія рабів і вільновідпущеників, бідняків і поневолених. Він підкреслює, що первісне християнство, як це видно із змісту Апокаліпсиса («Одкровення Іоанна Богослова») було пройнято бойовим духом революційної ненависті до зовнішніх і внутрішніх ворогів, до Риму — цитаделі могутньої рабовласницької імперії. Однак справжньою першоосновою цього революційного протесту були не релігійні, а соціально-політичні мотиви, прагнення пригнічених мас добитися свого визволення.

Релігійна форма, яку набирали революційні рухи в античні часи і середньовіччя, зовсім не свідчить про якусь особливу «прогресивність» християнства навіть в той історичний період.

В християнських общинах досить впливовою була течія, що хотіла кардинальних перетворень, але... в ілюзорному світі. Пануючі класи могли навіть вітати подібну «революційність». «Справа лише в тому, — пише Енгельс,— що це християнство, — а через історичні передумови інакше і не могло бути — хотіло здійснити соціальну перебудову не в цьому світі, а в світі потойбічному, на небі, у вічному житті після смерті, в «тисячолітньому царстві», яке, мовляв, повинно було настати в недалекому майбутньому» [13].

«Одкровення Іоанна Богослова» мало чим відрізнялося від апокаліпсисів, перші з яких були написані ще за кілька віків до виникнення християнства, а останні — в II столітті нашої ери. Ці твори пронизані *есхатологічними* мотивами— мотивами неминучого «кінця світу» і «страшного» суду, якими нібито мало початися панування праведників. Відомий італійський вчений А. Доніні вказує, що «майже всім апокаліпсисам властива одна спільна ознака: впевненість у тому, що тріумф пригноблювачів не буде вічним і що їх дні — пораховані. В результаті цілої серії соціальних і космічних катастроф — воєн, хвороб, землетрусів, нещасть, падіння зірок, спустошень і пожеж надприродного характеру —земля буде, врешті, оновлена. Злі будуть покарані і знищені разом із сатанинськими силами, які їх охороняють» [14].

Однак не тільки апокаліпсична література виражала погляди, проникнуті есхатологічними ідеями. Такі ідеї були поширеним явищем у всьому античному світі, особливо в останні десятиріччя Римської республіки. Апокаліптика, як вид релігійної творчості, являлась продуктом соціальних і міжнародних конфліктів. Будучи органічно пов'язаною з історичними подіями античного світу, вона в перекрученій формі виражала настрої значних верств населення. Передаючись із вуст в вуста, від одного народу до іншого, апокаліпсиси докорінно перероблялися, доповнювалися новими міфами і навіть окремими історичними подробицями.

Поряд із есхатологією важливим елементом християнської апокаліптики був *хіліазм,* — тобто ідея тисячолітнього царства божого.

Хіліазм, що займав далеко не другорядне місце в соціальних концепціях первісного християнства, залишив помітний слід і в інших релігіях. Його живучість пояснюється солідною традицією, пов'язаною з невмирущою вірою пригноблених всіх часів у райське блаженство після мук і поневірянь на «цьому світі». Хіліастичні марення раннього християнства, як відмічав Ф. Енгельс, служили зручним вихідним пунктом для плебейської критики класового суспільства.

Зміцнення позицій християнства, що поступово стає державною релігією в багатьох країнах, супроводжувалось затуханням хіліастично-есхатологічних настроїв. Певна частина ідеологів християнства стає навіть в опозицію до хіліазму.

Нове піднесення хіліастичних марень спостерігалося в середньовічні часи.

Досить популярними були ідеї «тисячолітнього царства», зокрема, серед учасників антифеодального гуситського руху в Чехії.

Заможна частина селянства, шляхта виступали, правда, в основному за поміркковані реформи католицької церкви, за право на власний розсуд розпоряджатися конфіскованими землями чужинців — німецьких феодалів і верхівки католицького духовенства.

Але представники найбільш рішучої, революційно-настроєної частини гуситського руху, передусім, таборити, боролися за більш рішучі соціальні зміни. Об'єднавши в своїх рядах селян, ремісників, міську бідноту, таборити виступали за прогресивні перетворення аж до повного знищення панських привілеїв, приватної власності, нерівності. Але свої передові антифеодальні лозунги таборити нерідко висловлювали в традиційно-релігійній формі. Це пояснювалось тим, що крайньо ліве крило гуситського руху становили, як зазначав К. Маркс, «народно-революційні, євангельськи-комуністськи-республіканські секти» [15].

Таборити всіляко підносили на щит есхатологічні ідеї. Вони мріяли про справедливе царство Ісуса Христа, що нібито настане після загибелі злих людей і чудесного перетворення праведників.

Спроби використати есхатологічні концепції раннього християнства робили також протестанти на чолі з Томасом Мюнцером (1490—1525). Окремі представники цього руху намагалися пристосувати християнську есхатологію для «обгрунтування» свого варіанту утопічно-соціалістичних поглядів. Вони прагнули прищепити експлуатованим віру в неминуче настання царства рівності і справедливості після страшного суду над гнобителями. Селянам під керівництвом одного з послідовників Томаса Мюнцера—Яна Матіса вдалося в 1534 році захопити місто Мюнстер і заснувати свою общину. Відбиваючи більше року натиск переважаючих сил ворога, повсталі вірили в перемогу «правди» і друге пришестя Христа.

Не слід, однак, перебільшувати ролі релігійних факторів у розвитку німецької реформації XVI століття. Основа цього руху була, передусім, соціальна: під релігійною оболонкою точилася боротьба за цілком певні матеріальні інтереси, за повалення феодалізму і його католицьких апологетів.

В утопічних концепціях таборитів були наявні елементи реалістичних прогресивних поривань до перетворення суспільства на засадах соціальної рівності і братерського співробітництва. «Подібно до того, — писав Ф. Енгельс, — як релігійна філософія Мюнцера наближалась до атеїзму, його політична програма була близька до комунізму, і навіть напередодні лютневої революції багато які з сучасних комуністичних сект не мали такого великого теоретичного арсеналу, як «мюнцерці» в XVI столітті. Ця програма, що являла собою не стільки зведення вимог тодішніх плебеїв, скільки геніальне передбачення умов визволення пролетарських елементів, які ледве починали тоді розвиватися серед цих плебеїв, вимагала негайного встановлення царства божого на землі — тисячолітнього царства, провіщеного пророками, — шляхом повернення церкви до її первісного стану і усунення всіх установ, які суперечили цій нібито ранньохристиянській, а в дійсності зовсім новій церкві. Але під царством божим Мюнцер розумів не що інше, як суспільний лад, в якому більше не буде ні класових відмінностей, ні приватної власності, ні відособленої державної влади, яка протистоїть членам суспільства і чужа їм» [16].

Однак вже на першому етапі розвитку реформації поряд із радикальним, лівим крилом ясно визначилося і реакційна течія, очолювана вождем бюргерської реформації Мартином Лютером (1483—1546 рр.).

Характеристика, яку дав К. Маркс соціально-релігійній демагогії М. Лютера в значній мірі стосується протестантизму взагалі, в тому числі і його сучасних напрямків—баптизму, п'ятидесятництва, адвентизму, єговізму. «Лютер переміг рабство з *набожності* тільки тим, — підкреслював К. Маркс— що поставив на його місце рабство з *переконання*. Він розбив віру в авторитет, відновивши авторитет віри. Він обернув попів у мирян, обернувши мирян у попів. Він звільнив людину від зовнішньої релігійності, зробивши релігійність внутрішнім світом людини. Він емансипував плоть від кайданів, надівши кайдани на серце людини» [17].

Магістральним напрямом еволюції християнства в наступні століття є перетворення його в ще більш консервативну, реакційну силу суспільства. Як вказував Ф. Енгельс, англійська революція була останньою буржуазною революцією, що проходила під релігійним прапором, хоч і в подальший період траплялися випадки, коли церковно-сектантські організації намагалися повести за собою більш-менш значні групи трудящих.

Це не означало, звичайно, що релігійні утопії більше не використовувалися як знаряддя в класовій боротьбі. Навіть прогресивно настроєні автори різних проектів суспільних перетворень, зокрема деякі соціалісти-утопісти, часто посилалися на авторитет Біблії і апелювали до релігійних почуттів людей.

Не наважилися остаточно порвати з традиціями християнського «революціонаризму» Кампанелла, Кабе, Сен-Сімон, а частково Томас Мор, Мельє, Оуен, Дезамі, які, будучи атеїстами, не могли піднятися до матеріалістичного розуміння історичного процесу і лишалися нерідко в полоні ідеалістичних ілюзій.

Утопійці Томаса Мора славляться віротерпимістю, а їх релігії «відзначаються різноманітністю» від шанування небесних тіл до схиляння перед «якою-небудь людиною, яка колись відзначилася своєю доблестю або славою» [18].

Суперечливу позицію в питаннях релігії займав Кампанелла. Він негативно ставився до схоластики, часто звертався до раціоналістичної аргументації, але не міг позбутися містики, впливу ранніх християнських письменників — Климента, Тертулліана, Августина. Бог у нього, проте, часто ототожнюється з природою.

В трактаті «Про найкращу державу» Кампанелла теж не вільний від помилкових думок, пов'язаних з релігією, але апелює вже головним чином до авторитету розуму. «Ми... винайшли нашу державу, — пише Кампанелла, — не як державний устрій, даний Богом, але як відкриту з допомогою філософських умовиводів, і виходили при цьому з можливостей людського розуму, щоб показати, що істини Євангелія відповідають природі» [19].

Марні спроби використання християнських повчань для благородної справи будівництва нового суспільства робив і Сен-Сімон. У праці «Нове християнство» він пропонував використати релігію, відповідним чином «облагороджену» і підчищену, для потреб соціального прогресу. «Істинна релігія», що розцінювалась ним як засіб братерського єднання людей, на думку Сен-Сімона, могла бути позбавлена від старого, скомпрометованого християнства і сприяти згуртуванню людей на соціалістичних началах.

Християнство і соціалізм

Стійкість традиції, яка бере початок від деяких соціалістів-утопістів минулого, простежується навіть серед сучасних «християнських комуністів», зокрема, нині покійного Х. Джонсона, Е. Фукса та інших релігійних і громадських діячів, що прагнуть внести «християнський» вклад у справу будівництва справедливого суспільства майбутнього.

«Комунізм, — пише Х. Джонсон, — кидає виклик християнам. Цей виклик необхідно прийняти. Я особисто впевнений, що синтез цих двох антагоністичних лише позірно, а не по суті, образів мислення і укладів життя можливий і що в кінцевому рахунку він принесе щастя людству» [20].

Х'юлетт Джонсон схожий з реформаторами-утопістами минулого і в своєму різко негативному ставленні до реакційних служителів культу і до антидемократичної інтерпретації

євангельських положень. Він намагався обгрунтувати «християнський» зміст формули: «Від кожного — за здібностями, кожному — за потребами», принципів рівності, миру і дружби між народами. Основний наголос він робить на необхідності працювати в ім'я «царства божого» на землі, чим начебто займався не капіталістичний Захід, а «комуністичний світ Сходу».

Вказуючи на антигуманний характер капіталізму та ідеології, що його освячує і захищає, Х'юлетт Джонсон прагне довести, що відновлені в усій чистоті принципи первісного християнства є не ідеалістичними в своїй основі, а матеріалістичними. Міфічного засновника християнства він оголошує мало не першим представником діалектичного матеріалізму. «Ісус, — пише Х. Джонсон, — був матеріалістичним в своїй найвищій повазі до матеріального світу» [21].

В своїй концепції суспільства майбутнього Х. Джонсон на перший план виносить ідею плодотворного співробітництва християн і комуністів, які спільними зусиллями приносять світу нову еру процвітання. Не обходить він і проблеми атеїзму, зображуючи справу так, ніби Маркс став атеїстом на знак протесту проти зв'язку церкви з державою, експлуататорськими класами. Хибність цих тверджень не викликає сумніву. В свій час, показуючи неспроможність спроб поєднати принципи християнства і комунізму, Ф. Енгельс відмічав, що «коли нечисленні місця з біблії й можна витлумачити на користь комунізму, то весь дух її вчення, проте, цілком ворожий йому як і всякому розумному починанню» [22].

З відкриттям передумов розвитку суспільства, справжніх критеріїв суспільного прогресу, стає цілком очевидною глибока безпідставність всяких намагань прикрасити релігійні ідеали, використати їх у гуманних і «демократичних» цілях, протиставивши їх науковим поглядам на соціальний прогрес.

Повчальною в цьому відношенні є еволюція «християнського соціалізму», що розвивався в напрямку все більшого зближення з соціал-реформізмом, перетворюючись в одну з найпідступніших і найтонших форм фальсифікації соціалізму.

«Християнський соціалізм», як впливова політично-релігійна течія, об'єднує в своїх рядах представників різних соціальних сил—численні угруповання в католицьких партіях і профспілкових організаціях Заходу, також частину духовенства і функціонерів деяких соціал-демократичних і соціалістичних партій. Він виник на початку XIX століття в значній мірі під впливом ідей феодально-попівського соціалізму, класовий

зміст якого вичерпно охарактеризував К. Маркс і Ф. Енгельс в «Маніфесті Комуністичної партії».

В своїй розгубленості і страху перед могутнім розмахом класової боротьби «християнський соціалізм» намагався спрямувати соціальний протест в «законне», «мирне» русло, пропонував трудящим свою модель суспільства майбутнього, що не має нічого спільного з наукою. Зрозуміло, що позбавлений свого революційного єства «соціалізм» повністю влаштовував навіть представників махрової реакції. Це стало особливо помітно в кінці XIX і в нинішньому столітті. «Зловживання словами, — писав В. І. Ленін, — звичайнісіньке явище в політиці. «Соціалістами», наприклад, не раз називали себе і прихильники англійського буржуазного лібералізму... і прихильники Бісмарка і друзі папи Лева XIII» [23].

«Християнський соціалізм» одержав неабияку політичну опору в програмах і діях правої соціал-демократії Заходу. Найпопулярнішими положеннями такого «соціалізму», що відомий частіше під назвою «соціального християнства», є неприйняття класової боротьби і диктатури пролетаріату, проповідь соціального «миру» між експлуататорами і експлуатованими, лозунг поступового «поліпшення» системи найманого рабства. За життя кількох поколінь «християнський соціалізм» перетворився поступово в надійну опору реформізму в робітничому русі і втратив слабкі з самого початку зародки протесту проти капіталістичного ладу.

Відомо, що в минулому буржуазія іноді з осторогою ставилася до християнського соціалізму, називаючи його «червоною шапкою свободи, надітою на хрест» [24]. Однак в наші дні для апологетів капіталізму є все менше підстав для навішування таких ярликів. Лідери «християнського соціалізму» стоять в основному на позиціях лояльності до капіталізму. Якщо інколи з'являються в їх програмах і проповідях нотки протесту, то вони спрямовані проти «крайностей» капіталістичної експлуатації, деяких «аномалій» в питаннях соціальної політики, що загрожують революційним вибухом. Соціальна демагогія піднесена на щабель справжнього «мистецтва».

Еволюція соціального християнства в значній мірі є результатом «зміни віх» буржуазних класів у відношенні до релігії.

Відомо, що в французькій буржуазній революції досить сильними були антиклерикальні тенденції. Матеріалісти і просвітителі XVIII століття гостро критикували позиції пануючої церкви, показували реакційний характер релігійних концепцій, облудність попівської проповіді непротивлення злу.

Дотепні і гострі філіппіки проти «священого писання» і служителів культу, що належать перу Мельє і Вольнея, Гольбаха і Дідро, Вольтера і Марешаля, не втратили свого первісного блиску і дотепності в наші дні.

Однак уже в той час стала помітною і обмеженість буржуазного «критицизму» щодо релігії. Лунали голоси про необхідність зберегти релігійні шори для простого люду, якого все більше боялася буржуазія, становлячись пануючим класом.

Прагнучи зберегти класові привілеї в суспільстві, буржуазія незабаром стала відхрещуватися від матеріалізму і революції, почала шукати «позитивне» ядро в релігії, і, нарешті, скотилася до беззастережної підтримки церковно-сектантських організацій.

«У цивілізованій і передовій Європі, — писав В. І. Ленін,— з її багатою всебічною культурою і конституцією настав такий історичний момент, коли командуюча буржуазія із страху перед ростущим і міцніючим пролетаріатом, підтримує все відстале, відмираюче, середньовічне. Відживаюча буржуазія з'єднується з усім віджилим і відживаючими силами, щоб зберегти захитане наймане рабство» [25].

Один із ораторів на 63-ому конгресі американських промисловців з повною відвертістю говорив про релігію як своєрідну опору «американського способу» життя: «Поза вірою в бога американське життя не має смислу. Наші ідеали є релігійними ідеалами, наші знамена — релігійними знаменами, наші цілі — релігійними цілями! Дайте релігії ослабнути і ми вироднмося. Культивуйте і підтримуйте її—і ми сильні. Бог в найбільш життєвому значенні слова був джерелом нашої свідомості» [26].

Переконати трудящих в марності земного існування і «перевагах» райського блаженства нині з великою одностайністю прагнуть ідеологи клерикально-сектантської реакції і деякі представники різних напрямків буржуазної філософії — неотомізму і християнського спіритуалізму, екзистенціалізму і персоналізму, прагматизму і неопозитивізму. Як підкреслює видатний англійський вчений і громадський діяч Джон Бернал, в даний період, «будучи зв'язаними в капіталістичних країнах інтересами збереження статус-кво, теологія і філософія, знаходячись у небезпечному становищі, улагодили більшість своїх суперечок в загальних інтересах боротьби проти матеріалістичної філософії» [27].

Релігія є духовною сивухою і для певних груп трудящих в соціалістичному суспільстві, де вона сковує сили і можли-

вості людини, породжує громадську інертність, позбавляє людину радостей повнокровного життя.

Конкретний розгляд різних аспектів еволюції релігій під впливом багатогранних явищ дійсності допоможе нам глибше осягнути специфіку цієї форми суспільної свідомості, шляхи подолання пережитків минулого серед трудящих мас.

Технофобія. Її соціальні джерела і сутність.

Людство вступило в епоху грандіозної науково-технічної революції. Вона характеризується небаченим прогресом всіх галузей знань, докорінною перебудовою матеріально-технічної бази промисловості, транспорту, сільського господарства, перетворенням науки в безпосередню продуктивну силу. Величезні можливості відкрилися перед суспільством в зв'язку з використанням атомної енергії, широкою хімізацією і автоматизацією виробництва, освоєнням космосу.

Справжній переворот у техніку внесло застосування нових матеріалів і електронно-обчислювальних машин. Вже в 1966 році в країнах Західної Європи і Америки знаходилось в експлуатації понад 33 тисячі комп'ютерів [28]. Ефективно використовується електронно-обчислювальна техніка в усіх галузях народного господарства СРСР.

Безмірно зросла ефективність фундаментальних, а також прикладних досліджень. Наука стала могутнім фактором вдосконалення виробничого процесу. Підраховано, що «корисна віддача» науково-дослідного інституту, де працює 500—1000 науковців, дорівнює підприємству, що виробляє продукції на 25—50 мільйонів карбованців.

Людина перетворює обличчя планети. Середньорічні — темпи приросту світового промислового виробництва за 1951—1966 рр. становили 7,3% [29]. Масштаби нинішнього науково-технічного прогресу з винятковою яскравістю відображаються в піднесенні продуктивності праці. За підрахунками англійського вченого С. Ліллі, в наш час кожні десять років виробництво продукції на душу населення може збільшуватися вдвічі. Це означає, що за 30 років воно зросте в 8 разів, за 40 років — в 16 разів і т. д. [30].

Бурхливий науково-технічний прогрес справляє багатогранний і складний вплив на всі сторони життя суспільства. В умовах капіталізму значні можливості, закладені в докорінному перетворенні матеріальної бази суспільства, використовуються, головним чином, в інтересах монополій, дальшого розгортання гонки озброєнь, посилення класового і націо-

нального пригнічення мільйонів людей. «Науково-технічна революція, — підкреслюється в Основному документі Міжнародної наради комуністичних і робітничих партій (1969 р.), — відкриває перед людством безпрецедентні можливості перетворення природи, створення величезних матеріальних багатств, примноження творчих здібностей людини. В той час, як ці можливості повинні були б служити благу всіх, капіталізм використовує науково-технічну революцію для збільшення прибутків і посилення експлуатації трудящих» [31].

Суперечливий характер науково-технічного прогресу в умовах класового суспільства знаходить не тільки адекватне, але й ілюзорно-фантастичне відображення в свідомості значних верств населення. Справа в тому, що, з одного боку, зростання суспільного багатства, досягнення науки і техніки збільшують владу людини над природою, підривають віру в бога, а з другого — науково-технічна революція сама по собі не співпадає з корінними змінами в системі виробничих відносин і становищі класів експлуататорського суспільства. Головні соціальні корені релігійних забобонів лишаються, по суті, недоторканними. Більше того, з'являються ряд нових факторів, які сприяють збереженню і зміцненню релігійності серед різних груп населення: страх перед об'єднаною силою монополій і держави, перед автоматизацією, перед загрозою глобального воєнного конфлікту та ін.

«Маленька людина» в світі приватновласницьких відносин проявляє розгубленність перед озброєним в доспіхи «кібернетичного віку» капіталізмом, перед Молохом техніки. Вона відчуває себе гвинтиком чужого механізму, що прирікає її на сіре, убоге животіння. Капіталістичне застосування машин губить творче начало в людині. «Робітник — писав В. І. Ленін, — стає частиною величезного машинного апарату: він повинен бути такий же слухняний, поневолений, позбавлений власної волі, як і сама машина» [32].

Техніка нерідко постає в уяві трудівника як загадковий демон, грізний повелитель. «Демонізація» техніки в капіталістичних країнах набуває характеру своєрідного культу. Автори виданого в ФРГ «Філософського словника» підкреслюють, що «техніка починає уявлятись у вигляді якоїсь ворожої для життя сили, яка все більше і більше виходить з покори людини і починає існувати самостійно, загрожуючи людській сутності. Все частіше техніку називають «демонічною» і «апокаліптичною». В результаті цього виникає і постійно підтримується екзистенціальний страх, страх за існування» [33].

«Демонізм» техніки не просто модна тема, яка привертає

Одесский институт народного хозяйства
БИБЛИОТЕКА
Б-97555

увагу буржуазних публіцистів і теоретиків своєю гострою злободенністю. Його корені в суспільній психології, в антигуманній сутності комплексної механізації і автоматизації в умовах суспільства, яке роздирають непримиренні протиріччя, а гонитва за прибутком набуває потворних форм. Колишній президент Сполучених Штатів Д. Кеннеді, — якого ніяк не можна звинуватити в ворожості до капіталізму, в інтерв'ю вашінгтонському журналу «Сайенс сервіс» (1960) змушений був визнати: «Автоматизація — це революція, що несе яскраву надію на дальше процвітання для трудящих, на достаток для Америки, але в той же час це революція, що несе з собою похмуру загрозу потрясінь в промисловості, які збільшать безробіття і поглиблять злидні» [34].

В свідомості широких верств населення відображається,— і нерідко в фантастичній формі, — трагедія поколінь, що вмирали на полях битв, розв'язаних імперіалістами, глибокі протиріччя технічної цивілізації, на совісті якої варварське знищення Ковентрі і Дрездена, Хіросіми і Нагасакі, мільйони покалічених, отруєних ядучим «смогом», заражених «атомними» хворобами.

Герой роману англійського письменника Мітчела Уїлсона «Зустріч на далекому меридіані» вчений-фізик Нік Реннет не належить до релігійних фанатиків. Проте участь у випробуваннях атомної зброї породила в його свідомості асоціації, які мають пряме відношення до релігії. Коли все навколо освітилося біло-жовто-ліловим полум'ям, то, як пише про свого героя М. Уїлсон, «це видіння загибелі світу» вразило його таким жахом, що перед ним «побліднілі і зійшли нанівець всі фантастичні образи Апокаліпсису». І вже в ту хвилину, коли палюче світило в небі стало повільно гаснути, він знав: якщо, знову побачивши це, він не буде так же вражений, то це не тому, що встигне звикнути до космічних масштабів того, що сам міг створити, а лише тому, що якісь людські почуття в ньому притупляються до в'ялої байдужості» [35].

Зрозуміло, що в специфічно релігійному відображенні науково-технічний прогрес постає в ще більш перекрученому фантастичному вигляді.

Найчастіше досягнення людського генія в опануванні сил природи, численні технічні нововведення і винаходи сприймаються як виклик всевишньому, як «трагедія», прямим наслідком якої є зростаюче падіння моралі. Технофобія зароджується на рівні буденної свідомості віруючих, але найповніше втілюється в релігійній ідеології. Підтвердженням цієї тези може служити аналіз новітніх теологічних видань і трактатів,

зміст сучасної сектантсько-клерикальної проповіді. Особливий інтерес, з цього погляду, являє стаття сектантського теолога Арнольда Мока «Блаженна подія чи відчай?», надрукована в одному з номерів журналу, що виходить в ФРН. В ній морально-етичні проблеми розглядаються через призму новітніх досягнень науки і техніки. Приводом для написання згаданої статті була дискусія, організована в студії однієї із західноєвропейських радіостанцій, в якій взяли участь «католицький і ортодоксальний священики», рабин і протестантський пастор. Дискутувалось питання: чи лишається ще в умовах «сучасного великого прогресу людства» місце для надії?

А. Мок викладає адвентистське кредо в питанні сучасного стану й перспектив розвитку суспільства. Він поспішає застерегти, що абсолютної впевненості в тому, що «надія має підстави жити», в нього немає. З подальших міркувань, однак, випливає, що йому бракує не тільки абсолютної, але й відносної впевненості: «Досвід ясно говорить про те, — пише А. Мок, — що людство не поліпшується. З великою відвертістю писання говорить нам, що на землі стає все гірше» [36].

Для пояснення висунутої думки автор вдається до традиційної християнської догми про перших людей, що согрішили, запевняючи, що сучасні люди — «сини Каїна» — продовжують деградувати, все більше занурюючись у трясовину гріховних помислів і дій. Людство змальовується в абстрактно-соціологічному плані, як конгломерат біологічних особин, не здатних до перетворення свого життя на нових гуманних началах. «Сини Каїна, — твердить А. Мок, — поставили техніку на службу своїм честолюбним планам. Один винайшов музичні інструменти. Другий віддався тваринництву. Третій кував зброю. Нестримно швидко розвинулось право сильного. Могутні цивілізації прогресували. Слабі—пригнічувались і змушені були залишати сцену» [37].

Тенденцією історичного розвитку людства, за схемою автора, є не поступова зміна одних суспільних формацій іншими — вищими, прогресивними, а духовна деградація людства на фоні прогресу науки і техніки. Першопричиною цього оголошуються одвічні підступи «ворога людства» — сатани, який спокушає людей підбурюючим, згубним гаслом: «Будьте як боги!»; «Ми живемо, — з іронією проголошує автор, — з своїми реактивними літаками, радаром, кіно, телебаченням, електронним мозком, космічними ракетами. Ще кілька зусиль, декілька нових машин, мирне використання атомної енергії, і людина наважиться зайняти місце бога...» [38]

З точки зору адвентистського теоретика, цей технічний прогрес не тільки не робить людей щасливими, а нівелює їх, духовно збіднює.

Звичайно, адвентистський автор, вірний своєму класовому обов'язку, далекий від того, щоб вказати на справжнього винуватця — капіталізм. Його критика спрямовується в адресу «нашого матеріалістичного і атеїстичного століття», і якогось абстрактного суспільства, в якому людина є тільки номер, «знеособлена» істота, коліщатко в великому підприємстві світової машини. Машина добуває людям засоби для існування, але позбавляє їх внутрішнього спокою.

«В проклятті роботи, — скрушно констатує автор, — від радіо, кіно і телебачення людина не знаходить більше часу, щоб сісти і замислитись. Коли ж вона знайде саму себе і відкриє свою душу, яка повинна рятуватися?» [39].

Цій же проблемі присвячена стаття в іншому номері журналу — «Вість у вік автоматизації», проникнута ремствуваннями на послаблення позицій релігії в сучасному світі і антигуманний, згубний вплив наукового прогресу, зокрема автоматизації. Не радість, не щастя несе «друга індустріальна революція», а втрату трудівниками їх людської гідності, «духовного існування». На питання, що вони відчувають при слові автоматизація, за твердженням автора, «90 із 100» опитаних відповідають: «Страх!» [40].

Ясно, що тут відображається не тільки вороже ставлення одного з сектанських ідеологів до індустріального і соціального прогресу, але й цілком зрозуміле незадоволення існуючим ладом середніх верств населення, дрібних власників і підприємців, для яких засилля монополістичного капіталу часто уособлюється в поняттях «автоматизації», «другої технічної революції».

Це незадоволення поділяє і значна частина робочого люду, якому автоматизація несе безробіття, невпевненість у майбутньому, прирікає на роль простого придатка машини.

Швейцарський психолог Зейлер у статті «Молодість без молодості», вміщеній у журналі «Швейцер Рундшау», пише: «У вік автоматизації, лічильно-електронних машин людина сама зводиться до становища автомата, втрачає свої індивідуальні особливості, нівелюється молохом невідомості» [41].

Дрібнобуржуазна обмеженість світогляду протестантських теологів не дозволяє їм визнати, що тільки в суспільстві, де ліквідована приватна власність на засоби виробництва і експлуатація людини людиною, технічний прогрес приносить людям дедалі повніше визволення від влади стихійних сил

природи, матеріальний добробут і нечувані можливості для духовного зростання, розквіту всіх здібностей. Ідеали такого ладу успішно втілюються в життя радянським народом.

«Комунізм, — говориться в Програмі КПРС, — забезпечує безперервний розквіт суспільного виробництва і підвищення продуктивності праці на основі швидкого науково-технічного прогресу, озброює людину найдосконалішою і наймогутнішою технікою, підносить на величезну височінь панування людей над природою, дає можливість все більше і повніше керувати її стихійними силами... Комунізм — це лад, де розцвітають і цілком розкриваються здібності й таланти, найкращі моральні якості вільної людини» [42].

Мільйони трудящих капіталістичних країн переконуються, що єдиним виходом із кризи, в якій опинилася «технічна цивілізація», є революційне перетворення суспільства. Цей шлях, звичайно, не влаштовує адептів імперіалізму, які прагнуть добитися класової «гармонії» і увічнення експлуататорських порядків. В цьому відношенні між представниками консервативно настроєних теологів і апологетами капіталізму існує повна єдність поглядів. В їх розрахунки входить розв'язання (а вірніше — замазування!) деяких протиріч сучасної науково-технічної революції з допомогою релігії.

Один із таких «реформаторів» К. Даусон (США) вважає релігію справжньою панацеєю від усякого зла і особливо жахів, пов'язаних з технічним прогресом. Оскільки, мов, «західна людина» викликала до життя технічну цивілізацію, але не змогла панувати над нею, і з'явилась реальна небезпека самознищення, то необхідно підпорядкувати техніку «вищому принципу» — релігії.

Такий вихід із становища рекомендують і окремі буржуазні природознавці, занепокоєні деякими загрозливими тенденціями у розвитку сучасної науки і техніки.

Американський фізик Г. Г. Гаррісон у книзі, «Що може стати з людиною?» закликає до «послаблення тертя» між релігією і наукою. «Це не важко для вченого, — запевняє він,— вгледіти руку господню в зразках того, як протони, нейтрони і електрони об'єднуються в формі атомів, і того, як атоми набирають форму молекул, молекули — форму клітин, клітини — комплексів, органів і тіл, а тіла — соціальних агрегатів» [43].

Технофобія в теологічних концепціях завжди тісно пов'язана з есхатологією. Трагічний розрив між науково-технічним прогресом і відставанням моралі доводиться до логічного завершення — всесвітньої катастрофи і загибелі людства. «З

одного боку, — писав ще в 20-ті роки один із відомих ватажків сектантства А. Галладжев, — людство робить політ угору в галузі технічного знання, з другого — в галузі технічного росту, — гріховне падіння вниз. Шляхи, обрані людством, здаються прямими, а кінець їх веде до смерті і морального виродження» [44].

Науково-технічна революція, як «знамення» і знаряддя кінця світу, постає з писань сучасних релігійних і світських футурологів Заходу, що займаються обгрунтуванням прогнозів на майбутнє. Техніка, на думку авторів цих «пророцтв», виступає у ролі могильника цивілізації. Переддень остаточної загибелі людства найчастіше змальовується, як період нечуваного засилля бездушних і безжальних електронних потвор, що нібито поступово приберуть владу над людством.

Французький вчений і політичний діяч Рене Жіллуен твердить, що катастрофу не можна відвернути: «День і час катастрофи—невідомі. Не можна передбачити випадок, який її викличе. Але те, що вона повинна відбутися, і при тому швидко, — дуже очевидно» [45].

Характерно, що представники поміркованих і «лівих» кіл у сучасному християнстві, окремі соціологи і філософи не виключають іншого розвитку подій. Вони розглядають створення нової техніки і прогрес науки, як безпосереднє продовження божественного акту творіння, як «богодану» і благословенну справу. Про це можна прочитати не тільки в релігійних виданнях, але й почути на уроках «справжньої істини» в будинках молитви, і в приватних розмовах.

Один із проповідників сектантської общини з м. Роздільної Одеської області В. Ч-ак твердить, що бог дав людині не тільки розум, але й знання. Всі досягнення науки — не наслідок людських зусиль, колективного досвіду багатьох поколінь, а лише свідчення мудрості тієї істоти, що стоїть «над нами».

Основною тенденцією сучасного наукового прогресу, на думку В. Ч-ака є зростання кількості саме таких відкрить, які нібито допомагають ближче пізнати істини «святого письма». Однак в цілому соціальні наслідки нинішнього науково-технічного прогресу оцінюються оптимістично.

Останній момент — показовий в багатьох відношеннях. Як свідчать конкретно-соціологічні дослідження, оптимістичні оцінки соціальних явищ притаманні здебільшого для віруючих — громадян соціалістичних країн, де наукові відкриття і прогрес техніки служать гуманним цілям — підвищенню добробуту і культурного рівня народу, справі захисту миру і

революційних завоювань трудящих. Знаменно, що віра в майбутнє часто обгрунтовується з реалістичних позицій.

В той же час релігійники капіталістичного Заходу, зокрема неотомісти, «намагаються з успіхів розвитку науки вивести необхідність релігії» [46]. Якщо «кінець світу» і не ставиться на перше місце, то «щасливий фінал» виявляється повністю залежним від того, чи буде наука доповнена «високою» християнською мораллю.

Суттєво відмінний характер відображення науково-технічного прогресу в релігійній свідомості людей, що належать до антагоністичних суспільних систем, переконує в соціальній обумовленості світоглядних основ віри і свідчить про вирішальне значення соціально-економічних перетворень для подолання релігійних пережитків.

Тактика дезінформації і лавірування

Магістральним напрямком релігійного пристосування до сучасності є лінія на «примирення» з наукою, на відмову від прямої конфронтації з нею, від грубих нападок на природознавство. «Тепер релігія, — підкреслює професор В. К. Танчер, — шукає можливостей розв'язати суперечності з наукою так, щоб уникнути свого викриття. Вона намагається там, де можна, підірвати авторитет науки, не забруднивши себе в очах віруючих» [47].

Зрозуміло, що таке сидіння «на двох стільцях» ні до чого хорошого привести не може. Позиції релігії захищати в наші дні нелегко. Адже непримиренність наукового і релігійного світогляду є об'єктивним фактом, з яким важко не рахуватися. Надто очевидним стає непримиренність релігійних догматів у світлі новітніх наукових відкрить. Ясна річ, визнати повний крах релігійної картини світу — значило б капітулювати. На це релігійники піти не можуть. Вони обрали тактику гнучкого лавірування, оголосивши окремі явища «пізнаванними» і «непізнаванними» — інші, прийнятними одні наукові концепції і «хибними» — другі.

Специфічно релігійним варіантом агностицизму нині є модифікована теорія «двоїстої істини». В свій час теорія «двоїстої істини» була виправданим знаряддям в руках прогресивних вчених і мислителів, що проводили думку про незалежність істин науки і істин релігії, захищаючи право на вільний творчий пошук. Її відстоювали в епоху середньовічного засилля релігії Дунс Скотт, Уільям Оккам, П. Помпонацці, Ф. Бекон та інші. Великий арабський філософ Ібн-Рошд

(1126—1198), боровся за повну свободу науки, прагнучи обмежити релігію сферою «божественних речей».

В нинішніх умовах теорію двоїстої істини беруть на озброєння представники клерикально-сектантської теології, що намагається довести, ніби навіть в умовах бурхливого науково-го прогресу залишається місце для «недоступного» пізнанню, місце для релігійних домислів і міфів, які наука, мов, безсила спростувати!

В сучасному протестантизмі знову знаходить застосування дуалізм Канта, особливо його розмежування явища і сутності.

Як відомо, Кант твердив, що нашому пізнанню доступні не речі в собі (ноумени), а «тільки їх явища» (феномени), які «вони в нас чинять, діючи на наші почуття» [48].

В інтерпретації нинішніх теологів кантівська концепція подається, як свідчення незрівнянних переваг істин релігії перед істинами науки, бо перші відображають нібито внутрішню сутність речей, а другі — лише їх зовнішні, неістотні властивості. Ще в двадцяті роки російський адвентистський журнал опублікував статтю Пфенігсдорфа, де, зокрема, говориться: «Уже Кант показав, що ми не знаємо речей, які вони в собі, а тільки, які вони для нас, або які вони з'являються нашим почуттям». Автор вбачав «присоромлюючий факт» у тому, що «наука ніколи не є докінченою» [49].

Релігійні теоретики в своєму прагненні принизити науку відводять їй роль відкривача і коментатора другорядних, поверхових істин. Тут вони відчувають підтримку тих шкіл буржуазної філософії, що стоять на позиціях агностицизму. Так, представники неопозитивізму, оголошуючи позбавленим сенсу основне питання філософії і суперечку атеїзму і релігії, доводять «безпідставність претензій науки на відкриття об'єктивної істини. «Оскільки будь-яке емпіричне судження тільки ймовірно, — твердив неопозитивіст Айер, — постільки немає основи для антагонізму між релігією і науковим знанням» [50].

Ідея гармонії релігії і наукового знання, за якою прихову-ється намір всіляко звеличити релігійні «істини» в сучасному християнстві і мусульманстві втілюється в концепціях «двох сфер» або «двох світів». Проводиться теза про можливість співіснування науки і релігії, оскільки, мовляв, вони розрізняються за об'єктом відображення. «Книга природи» і «святе письмо» приписуються єдиносущому творцю. Одна — віри. Духовний світ оголошується монополією віри. За

твердженням офіціозу руської православної церкви, наука займається тільки тим, що людина бачить, відчуває, чує... Що ж стосується віри, то в її відданні — галузь «особливого знання». Православний автор запевняє, що крім «видимого світу є світ невидимий, промені якого своїми відблисками доходять і до представників безпристрасної науки. Віра відкриває перед ними світ духовний, світ вічний, відповідаючи запитам нашої думки» [51].

Представники деяких течій сучасного протестантизму для «підтвердження» існування іншого світу користуються теорією багатомірного простору. Один із теоретиків сучасного адвентизму Ганс Тайхман, наприклад, твердить, що вчені дійшли висновку, ніби поряд з матеріальним світом, доступним нашим органам почуття, існує «другий» світ, наповнений іншою структурою, утворений більш як трьома вимірами» [52], в якому панують таємничі, непізнавані людьми закони.

Спекуляції і домисли навколо питання про сутність і явище, про абсолютне і відносне, «видиме» і «невидиме», свідчать про обскурантизм теоретичних побудов релігії. Сучасним теологам, як і раніш, далеко до розуміння того факту, що абсолютна істина складається з суми відносних істин, які дають нам об'єктивно правильне уявлення про речі.

Їм чуже поняття про діалектику сутності і явища, їх об'єктивний характер. Вони в полоні примітивних, догматичних міркувань, які сковують думку. Лише з матеріалістичних, марксистських позицій можна розкрити справжнє походження і зміст категорій сутності і явища. Розуміння сутності, як сукупності внутрішніх, найбільш глибоких, постійних властивостей і відношень предметів та процесів, і визначення явища, як єдності більш стійких і постійних властивостей і відношень предметів та речей, — водночас передбачає їх нерозривний зв'язок, можливість взаємопереходу і взаємопроникнення. «Тут теж ми бачимо перехід, перелив одного в одне: сутність являється. Явище істотне» [53], — підкреслює В. І. Ленін.

Діалектичний матеріалізм не заперечує, що сутність і явище, як форма виявлення сутності, безпосередньо не співпадають. Завдання науки і полягає саме тому, щоб розкрити справжню природу того чи іншого предмету за його зовнішніми явищами, які проливають світло на його приховану сутність. Від безпосереднього споглядання явищ, людина з допомогою абстрактного мислення переходить до пізнавання глибинної основи речей.

В процесі оволодіння законами природи, в процесі суспіль-

ної практики все більше «речей у собі» стають «речами для нас». Весь прогрес науки переконує, що в природі немає нічого непізнаваного, якихось недоступних істин і сфер.

Модернізована концепція двоїстої істини не єдина форма самозахисту релігії в епоху науково-технічної революції. В ім'я захисту віросповідних «основ» сучасна теологія готова поступитися другорядним, погодитися на алегоричне тлумачення окремих біблійних легенд і навіть часткову деміфологізацію.

Випробуваним знаряддям дезорієнтації віруючих служить тактика загравання з наукою, насадження ілюзій про сумісність релігії з науковим знанням, фальсифікація і перекручення одержаних дослідниками даних і відкрить.

Продуктом бурхливого розвитку фундаментальних наук є своєрідна «сайентизація» віровчень більшості напрямків світових релігій. *Специфіка релігійного «освоєння» науки полягає, головним чином, в паразитуванні на труднощах пізнання навколишнього світу, в надуманій інтерпретації окремих теорій і гіпотез з метою доведення «істинності» релігійної картини світу.*

Сучасні адепти релігії намагаються використати для зміцнення своїх позицій найменші збочення наукової думки в напрямку фідеїзму і агностицизму. При цьому вони широко оперують поняттями і термінами ідеалістичної філософії, підніматають на щит найреакційніші ідеї. Гнучка пристосовницька тактика, однак, не заважає їм опиратися скільки-небудь грунтовній ревізії догматів «святого письма».

Результатом такого підходу є крайній еклектизм «саєнтизованих» викладок релігійників. Ставка тут робиться на легковір'я і «всеядність» дрібнобуржуазних верств населення, міщан, як найбільш аморфної частини суспільства, схильної на «віру» сприймати всілякі забобони. В своїх теоретизуваннях богослови ідуть не від життя, експерименту, добутих фактів, а від догм. Відмовившись від примітивного спростування наукових даних, сучасні релігійники всіляко роздувають факт відносності і обмеженості людських уявлень про деякі явища дійсності. На цю обставину в свій час звернув увагу В. І. Ленін. «Сучасний фідеїзм, — підкреслював він, — зовсім не відкидає науки, він відкидає тільки «надмірні претензії» науки, саме претензію на об'єктивну істину» [54]. Идучи за традицією, нинішні богослови вважають навколишній світ породженням бога. Їм чуже усвідомлення того, що всесвіт є вічним, ніким не створеним, безмежним і безкінечним. Вони є противниками справді наукового розуміння матерії, як об'єктивної реальності, даної людині у відчуттях її і незалежної ні від цих відчуттів, ні від якоїсь надприродної сили.

Показовою в цьому відношенні є стаття Г. Кобілки в одному з західнонімецьких сектантських видань [55]. Критика еволюційної теорії тут ведеться з позиції «святого письма»: світ створений богом, отже еволюційна теорія — блеф. Протестантський автор намагається перевести суперечку між прихильниками еволюційної теорії і противниками її в площину чистої схоластики, в площину віри. Перед читачем ставиться дилема: вірити можна в біблійний міф створення світу за шість днів або в «еволюційну філософію».

Далі стає очевидним, що ніякої дилеми, власне, немає, оскільки, мов, проти «віри» в еволюційну теорію є серйозні наукові докази. Виявляється, еволюційна теорія не може пояснити причини виникнення матерії або енергії світу: «Питання лишається відкритим».

Для справжньої науки пошуки первопричин виникнення матерії є марною затією: адже матерія існує вічно. Схоластичним є і питання про причину першого поштовху «так званого розвитку», як іронічно пише Г. Кобілка. Відомо, що рух є постійним, вічним атрибутом матерії. Аргументом проти еволюційної теорії адвентистський ідеолог вважає і те, що матеріалісти, нібито висунули не досить обгрунтовану тезу про виникнення життя з матерії «шляхом нез'ясованого самозародження».

Але і в даному разі автор, як кажуть, не в ладу з відомими фактами. Працями багатьох вчених, серед яких є особливо помітним вклад академіка О. І. Опаріна, зроблено великий крок на шляху до розкриття передумов виникнення життя на Землі. Вчені вже давно навчилися з неорганічних речовин шляхом синтезу створювати все більш складні сполуки, в тому числі і амінокислоти. Нарешті, останнім часом, в лабораторних умовах створено білок. Наука стоїть на порозі нових грандіозних відкрить.

Наука вчить, що в світі немає нічого, крім рухомої матерії, реальними формами існування якої є простір і час. Останні абсурдно розглядати як реальності, обмежені якимись кордонами. Проте «саєнтизована» теологія вперто чіпляється за стародавні міфи. Адвентистські «наукознавці», наприклад, твердять, що «час виник із творення бога», що він має «початок» і «кінець». Атрибут вічності і безсмертя приписується міфічній, надприродній сутності — всевишньому, якому відводиться роль не тільки творця всесвіту, але й володаря його законів, стража порядку і гармонії в природі і суспільстві.

Один із протестантських теологів К. Готцфельд у праці під характерним заголовком «Світовий порядок — не випадковість» висуває ще один варіант вже не нового «космологічного» доказу існування бога. «Тепер, — пише автор, — мислячі люди добувають із всього їм доступного в природі висновки, що... повинен існувати творець, бо де є діло, там треба шукати і майстра» [56].

Неспроможність релігійної інтерпретації закономірностей, що існують у природі і суспільстві, переконливо доведена практикою — критерієм всякої істини. «Чим більше людина проникає в закономірний порядок явищ, — підкреслював А. Ейнштейн, — тим міцніше стає переконання, що поруч з цим закономірним порядком немає більше місця для іншого ряду причин. Вона не визнає ні людської, ні божої волі як незалежної причини явищ, що відбуваються в природі» [57].

Матеріалізм, спираючись на дані науки, послідовно і обґрунтовано доводить, що навколишній світ не хаотичне нагромадження предметів, явищ, що «порядок, мета, закон є не більше як слова, що ними людина перекладає діла природи на *свою* мову, щоб зрозуміти їх; ці слова не позбавлені... об'єктивного змісту», — пише В. І. Ленін. І далі: «Визнання об'єктивної закономірності природи і приблизно вірного відображення цієї закомірності в голові людини є матеріалізм» [58]. Традиційні легенди про творення світу богом і втручання «невидимих сил» у земні справи переслідують мету «науково» довести безпорадність людини і необхідність сліпої покори обставинам, терплячого чекання «останніх часів».

Вперте відстоювання догми про початок світу має свій прихований підтекст. Справді, людину, яка вірить в боже творіння всього сущого легше переконати в неминучості «кінця світу». В даному випадку ланцюг «доведення» починається з простої посилки: «все, що народжується — вмирає». Позірна аксіоматичність цього судження і є головним козирем у руках релігійників.

Однак, при уважному аналізі виявляється цілковита хибність висновків, що ґрунтуються на таких хитких підставах.

Справді, всі живі істоти-смертні, кожне конкретне явище має початок і кінець, але це не значить, що цей висновок можна перенести і на весь всесвіт, який існує вічно і знаходиться в процесі постійних змін. Загинути можуть і окремі планети, і окремі «сонця», але не загине матерія, з якої вони складаються.

Картину цього вічного руху, взаємоперетворень з особливою яскравістю змалював Ф. Енгельс, показавши, що в природі відбувається вічний круговорот, в якому кожна кінцева форма існування матерії — однаково сонце чи туманність, окрема тварина чи тваринний вид, хімічна сполука чи розклад, — однаково минуща, і в якому ніщо не вічне, крім матерії, яка вічно змінюється, вічно рухається, і законів її руху та зміни» [59].

Намагання спростувати або поставити під сумнів наукову картину світу прямо чи посередньо торкаються і сфери соціології.

Розвиток людського суспільства в релігійних фантасмагоріях розглядається як пряме породження і продовження божественного акту творіння світу з «нічого». Бог оголошується невидимим диригентом всіх подій і навіть вершителем індивідуальної долі кожної людини.

Сучасні церковники і сектанти хоча і визнають наявність певних змін у суспільстві, але заперечують їх об'єктивно закономірний, не залежний від надприродної сили характер. Вони твердять, що історія людства є результатом божого промислу, що її початок, хід і фінал «од віку» запрограмовані всевишнім.

Визнання суспільного прогресу навіть у концепціях релігійників, які симпатизують революційним і соціалістичним перетворенням на планеті, є половинчатим, позбавленим значної частини свого реального змісту. Розвиток подій і в цьому випадку зображується у викривленому дзеркалі — як здійснення накреслень бога.

При всій відмінності варіацій на соціальні теми у них червоною ниткою проходить провіденціалістський мотив: релігійники вірять, що історія спрямовується якоюсь «надсвітовою» волею. «...Збудувавши особливу «історію царства божого», — в свій час писав Ф. Енгельс, — вважають, що дійсна історія ніякої внутрішньої значимості не має, і визнають цю значимість тільки за своєю потойбічною, абстрактною і до того ж ще вигаданою історією; заявляючи, що людський рід досягає завершення в їх Христі, вони приписують історії уявну кінцеву мету, нібито досягнуту Христом; вони обривають історію посеред її розвитку і вже через це, заради послідовності, повинні видавати дальші вісімнадцять століть за дике безглуздя й цілковиту беззмістовність» [60].

Ця характеристика стосується не лише християнства. Сучасні рабини, наприклад, за традицією проповідують прийдешнє месіанське царство, де пануватимуть праведники. Вони твердять, що справжнє життя починається тільки після смерті людини — при переході у вік прийдешній. «Цей вік, —

повчає один із талмудистів, — є для тебе готель, а той — домівка» (Моед катан, 9 б).

Мусульманські теологи поділяють історію на два етапи — домусульманський («джахіліят») і період панування ісламу («ісламіят»), з яким пов'язується прогрес, справедливість і щастя народів. Релігійні догми і схеми в визначальній мірі впливають на ставлення релігійних ідеологів до актуальних проблем сучасності — соціальних перетворень, класової боротьби, приватної власності, війни і миру, наукового вчення про суспільство, атеїзму.

Разом з тим релігійна свідомість — на рівні суспільної психології і теологічних побудов — змінюється в тісній залежності від сьогочасного суспільного прогресу.

Еволюція соціально-етичних концепцій головних напрямків сучасного християнства і є предметом конкретного аналізу в наступних розділах.

Розділ II.

КАТОЛИЦИЗМ І ПРАВОСЛАВ'Я

Сучасний католицизм на службі буржуазного суспільства

Один з найбільших загонів сучасного християнства — католицизм — в усі часи був надійною опорою експлуататорських класів. В середньовічній Європі він беззастережно став на захист феодальних привілеїв. Католицька церква використала свій вплив у суспільстві для насадження ілюзій про недоторканність приватної власності, «вічність» соціальної нерівності і гноблення. Вона, за висловом К. Маркса, «оточила феодальний лад ореолом божественної благодаті» [1].

Папство використало свою величезну і добре вишколену організацію, чернецькі ордени, інквізицію для підтримки грабіжницьких походів, для боротьби з народними рухами і придушення будь-якої форми протесту проти сваволі і насильства.

З перемогою буржуазних революцій католицька церква швидко змінила політичну орієнтацію і стала на захист буржуазних порядків. «Духовенство всіх сповідань, — підкреслював Поль Лафарг, — падає ниць перед великими капіталістами, що дають йому хліб насущний, домівку та всякі блага» [2].

Курс Ватікану на тісний союз з буржуазією з особливою послідовністю проявився в політиці папи Лева XIII (1878—1903). Його енцикліка «Рерум новарум» (1891 р.) своїм вістрям спрямована проти будь-яких посягань на приватну власність. Правда, папа був змушений рахуватися з піднесенням робітничого руху і закликав до більш гнучкої соціальної політики.

Багато років ця енцикліка вважалося справжнім маніфестом так званого соціального християнства. Проголошуючи анафему комунізму, Лев XIII прославляв ідеали «християн-

ського соціалізму», вихваляв співробітництво робітників з капіталістами, відстоював непорушність основ існуючого ладу. «Нехай же держава, — закликав папа, — використає свою владу і покладе край злодіянням бунтівників, нехай вона захистить хороших робітників від небезпеки розбещення їх, а законних хазяїв — від небезпеки бути пограбованими» [3].

В наступний період, Ватікан, наляканий розмахом революційного руху, відмовився і від самого терміну «соціалізм». Своєрідною віхою в цьому відношенні став 1931 рік, коли папа Пій XI заявив про цілковиту несумісність з християнським віровченням будь-якої форми соціалізму.

Соціальна доктрина церкви набуває яскраво вираженої антикомуністичної спрямованості, яка з усією «повнотою» втілюється в енцикліці «Дівіні редемпторис». Галасливі заклики до «христового походу» проти Радянського Союзу в передвоєнні роки поєднуються з деякими практичними заходами Ватікану, спрямованими на підтримку фашистських режимів в Італії і Німеччині. В своїх енцикліках, буллах і промовах папа Пій XII (1939—1958) обливав гряззю марксистсько-ленінське вчення, революційний рух. Він благословив злочинницький напад на нашу країну коричневих орд, намагаючись використати тимчасову окупацію частини радянської землі в інтересах католицької церкви.

Під час тривалого правління Пія XII католицька церква стала одним із організаторів провокацій проти нашої країни і всього соціалістичного табору. Серед ворогів миру і демократії здобули популярність такі католицькі «центри», як місіонерський учбовий заклад «Русікум», що готував кадри для підривної діяльності серед радянських людей, антикомуністична конгрегація «Про руссіа» та ін. [4].

Одначе, вже Пій XII зрозумів, що орієнтація на відвертий консерватизм в соціальних питаннях може дорого обійтись католицькій церкві. Саме в період його пантифікату стали відчутними наслідки того, що Пій XI назвав «скандалом XIX століття» — католицизм втратив позиції серед робітничого класу.

З усією гостротою постала проблема повернення в лоно католицизму певної частини трудящих. З цією метою Пій XII не раз вдавався до демагогічних прийомів. Він запевняв, що церкві не чужі інтереси робітничого класу, його боротьба за свої права. «Твердили і твердять ще сьогодні, — писав він,— що релігія нібито усипляє робітника в повсякденному житті, в захисті його особистих і суспільних інтересів тим, що за-

ховує його надію на життя в потойбічному світі. Очевидна помилка» [5].

Нещирість цього висловлювання стане зрозумілою, коли врахувати, що в посланні до американського духовенства 1 листопада 1939 року папа твердив, що наявність багатих і бідних назавжди передбачена незмінними умовами людського існування. Характерно, що Ватікан і в перший період понтифікату Іоанна XXIII теж недвозначно демонстрував свою прихильність до деяких досить скомпрометованих прийомів і традицій папства. Одержав, зокрема, підтвердження декрет Пія XII, в якому проголошувалась анафема комунізму, а послідовники і прихильники марксистсько-ленінського вчення відлучались від церкви.

Проте відданість «споконвічним» устоям католицизму на той час уже не мала такої одностайної підтримки навіть у номінованих колах єпископату.

Серед багатомільйонних мас віруючих назрівало глибоке незадоволення соціальною доктриною церкви. Найбільш масова і могутня релігійна організація вступила в смугу глибокої кризи. «Розвиток світу, — писав впливовий західнонімецький журнал «Штерн», — здійснюється темпами, зрівнянними лише з польотом ракети, а церква, як вигорілий бак з пальним, відстала» [6].

Криза проявляється, зокрема, і в зниженні інтересу до церковної проповіді, обрядності. Підраховано, наприклад, що з 31700 тисяч французів, старших 14 років, додержуються пасхи лише 10500 тисяч чоловік. В ФРН серед католицького населення Дюсельдорфа процент тих, що справляють обряди впав до 29 процентів, а в Кельні — до 27 процентів. Вже багато років церковні приходи переживають кадровий «голод». За даними преси, в 1962 році католицькій церкві не вистачало понад 200 тис. священиків [7].

«Незвичайний», «рішучий», «революційний» поворот католицизму до актуальних проблем сучасності, як галасливо характеризувала буржуазна преса деякі заходи папи Іоанна XXIII, був продиктований глибокою занепокоєністю певної частини католицького керівництва небаченим падінням релігійності і ростом антиклерикальних настроїв серед широких трудящих мас.

В енцикліці «Пацем ін терріс» («Мир на землі») Іоанн XXIII вперше адресується не лише до віруючих і їх духовних наставників ,а до всіх людей доброї волі. В цьому факті, безперечно, знайшло відображення і своєрідне визнання безперспективності дальшого ігнорування ролі некатолицьких

мас. В енцикліці підкреслюється економічний і соціальний ріст робітничого класу, піднесення соціальної активності жінок, звільнення багатьох країн від колоніальної залежності і визнання того факту, що «всі народи склали або готуються скласти собі незалежні політичні суспільства» [8].

Безперечно, позитивним моментом енцикліки був заклик до роззброєння, миру і мирного співіснування між народами, до заборони ядерної зброї.

Знаменно, що вперше в історії католицизму папа змушений був визнати безперспективність самоізоляції віруючих і їх громадської пасивності, зняв заборону діалогу і контактів між комуністами і католиками. Проте відмова від прямого осуду комунізму все ж супроводжувалася деякими застереженнями, витриманими в дусі традиційних клерикальних передсудів щодо «атеїстичних» вчень.

Така непослідовність давала привід для досить довільних тлумачень висловлювань папи. Радіо Ватікану в ті дні не відмовилось від наклепів в адресу комунізму, хоч робило це в дещо завуальованій формі.

Боротьба суперечливих, а можливо, й діаметрально протилежних тенденцій у католицькому керівництві, безумовно, позначилася на основних положеннях енцикліки «Матер ет магістра» («Мати і наставниця»), яку католицькі соціологи оголосили «програмною» ще до її опублікування.

Соціальне кредо католицизму Іоанн XXIII формулює, в основному, в дусі *«аджорнаменто»* («оновлення»), яке відтоді стає майже офіціальним курсом Ватікану.

Насправді ж обновленський характер енцикліки ідеологами католицизму був значною мірою перебільшений.

Над ідеалами, проголошеними папою, тяжів вантаж соціального консерватизму, притаманного для всієї історії папства. Енцикліку, в цілому, характеризував прихований антикомунізм і майже відкритий апологетизм по відношенню до капіталізму.

Правда, в ній говориться про різкі соціальні контрасти класового суспільства, але конкретні причини такого становища не названі. Подібні недомовки пояснюються прихильним ставленням автора до концепції дрібнобуржуазної демократії і «народного» капіталізму. В викривленому дзеркалі зображується і буржуазна держава, якій приписуються надкласові функції «орієнтування, ініціативи, координації, заступництва і доповнення» [9].

Енцикліка засуджує насильство і закликає до класового миру і товариського співробітництва між різними станами.

Конкуренція і класова боротьба оголошуються «протиприродними» і такими, що суперечать християнському розумінню життя.

Курс Іоанна XXIII викликав суперечливу реакцію серед католицького духовенства і віруючих. Частина єпископату і священиків при підтримці демократично настроєних католицьких мас вітала конструктивну позицію папи в багатьох питаннях сучасності. В той же час консервативні кола Ватікану, керівництво католицької церкви ФРН і Сполучених Штатів і немало інших релігійних лідерів в союзі з світською реакцією не приховували свого розчарування першими кроками «аджорнаменто».

Боротьба між консерваторами і «обновленцями» розгорнулася на сесії XXI Вселенського (II Ватіканського) собору (1962—1965), який став значною подією міжнародного життя.

Католицьке керівництво було поставлене перед лицем серйозних проблем, від розв'язання яких в значній мірі залежало майбутнє церкви. Йому довелося відступити від офіційно проголошеної в 1910 році відмови від модернізму.

Соборних «отців» не могло не хвилювати падіння релігійності в масах. Так, наприклад, організація іспанської «католицької дії», провівши конкретно-соціологічні дослідження серед 15491 робітника, підвела сумний підсумок: 89,6 процентів опитаних заявили, що вони є антиклерикалами, 41,3 проц. оголосили себе ворогами релігії, а 54 проц. відповіли, що відносяться до неї пасивно. «Розкол світу на дві частини, — писав італійський буржуазний публіцист К. Фальконі, — капіталістичну і комуністичну, наніс святому престолу величезні втрати в багатьох країнах Європи, а в інших (Китай, Далекий Схід) привів до майже повного зникнення релігійних організацій... Поява «третього світу» в такій же мірі загрожує, в деяких нових державах, закладам папського престолу, якщо не самому їх існуванню» [10].

Падіння престижу церкви, безумовно, пояснювалося і деякими суб'єктивними факторами, зокрема, непопулярністю соціальної програми католицизму. Архієпископ Мадріда Марцілло змушений був прямо визнати, що «в сфері соціально-економічній церква більше говорила про еволюцію, тоді як трудящі маси з нетерпінням, цілком зрозумілим, часто-густо прагнули до революції» [11].

Характерно, що немало католицьких лідерів досить тверезо оцінюють атеїстичний аспект таких суттєвих факторів, як ріст революційних настроїв, прогрес науки і техніки, вплив урбанізації, небачені масштаби секуляризації. Новий ватажок ор-

дену єзуїтів Педро Аруппе закликав вдуматися в сувору реальність того факту, що в 1961 році в світі було 18 проц. католиків, а трьома роками пізніше — уже 16 проц. [12].

Не з любові до моди, а під тиском суворої дійсності релігійники заговорили про необхідність модернізації того, що складалось і будувалось віками. «В результаті проникнення людини в таємниці всесвіту, — говориться в написаній католиком книзі «Церква і сучасний світ. Другий Ватіканський собор» (1964) — настав час поставити релігію на нову основу. Людина уже не потребує захисту від всесвіту, який вже не давить на неї ні духовно, ні матеріально. Тому ті релігії, які основані на цьому факті, не мають шансу вижити в вік технічної цивілізації. В зв'язку з цим перед християнством встає завдання сконцентрувати всю свою увагу на соціальній галузі, в якій багато нерозв'язаних проблем: експлуатація, злидні, голод».

Католицьким теологам довелося зайнятися детальним аналізом атеїзації різних груп населення, проводити конференції і симпозіуми для розробки конкретних рекомендацій по боротьбі з кризою релігійної свідомості. XXI Вселенський собор відмовився від шаблонного підходу до проблеми атеїзації мас, вказавши на її різні форми. «Терміном «атеїзм», — записано в одній із постанов Собору, — охоплюються явища дуже різні між собою. Деякі рішуче заперечують бога, другі вважають, що людина не може нічого сказати про нього; інші прагнуть розглядати проблеми, що стосуються до бога так, що вони стають позбавленими змісту...» [13].

Але особливо небезпечними, з точки зору католицьких ідеологів, є не ці види «практичного» атеїзму, а «систематизований. або теоретичний атеїзм», проти якого зосереджується їх основна критика. В своїх найважливіших рішеннях, зафіксованих в чотирьох конституціях, девяти декретах, і трьох деклараціях, II Ватіканський собор висловив своє ставлення не лише до релігійних питань, але й до актуальних проблем сучасності, передусім до соціального прогресу.

Католицькі реформатори, представлені на соборі впливовою групою, висловлювалися за гнучке пристосування до умов сучасності, врахування провідних тенденцій суспільного розвитку, за рішучий розрив з «застійними явищами» в практиці й ідеології католицизму. З точки зору обновленців, навіть церковна архітектура повинна відповідати модерним смакам і запитам прихожан, вписуватися в індустріальні пейзажі. Але, ясна річ, наголос робиться не на зовнішніх аксесуарах. Все більше теологів розуміє, що в епоху прогресивних перетворень, що здійснюються на величезних просторах землі, в епоху науково-технічної революції головний виклик церква змушена приймати в соціальній сфері. «В наші дні, — визнає католицький діяч Утар, — коли людство знаходиться в стані кардинальної еволюції, що перетворює його відносини з природою і змінює його соціальні і культурні зв'язки, і коли воно задається питанням відносно майбутнього, християнам є що робити, окрім того, що міняти своє місце біля алтаря в церкві» [14].

Перш за все, католицизм зайняв більш м'яку і обережну позицію по відношенню до прогресивних рухів сучасності. Собор проголосив тактику диференційованого підходу до різних масових течій.

Відкинувши прийоми вульгарного антикомунізму, католицьке керівництво відмовилося від грубого засудження марксизму-ленінізму. Відомо, що більшість присутніх на соборі не погодилися поставити на обговорення спеціальну схему, що піддавала анафемі найпередовіше вчення сучасності, і не підтримала позицію 450 єпископів, які наполягали узаконити проголошене Піем XI і Піем XII засудження комунізму. І все ж точка зору «традиціоналістів» була врахована: соборні «отці» прийняли посилання на чотири антикомуністичні енцикліки чотирьох останніх пап.

Боротьба між консервативним крилом католицизму і обновленцями знайшла відображення в пастирській конституції «Радість і надія (про церкву в сучасному світі)», де повторюються байки про «знаряддя тиску», які нібито використовуються державою в боротьбі проти релігії там, де атеїсти стоять біля керма влади.

Магістральним напрямом у «новій» політиці католицизму по відношенню до невіруючих була обрана тактика інтенсивної ідеологічної обробки з допомогою найрізноманітніших засобів. З цією метою, зокрема, був створений секретаріат по роботі з невіруючими. Його керівник — архієпископ Відня — кардинал Кеніг вважає запорукою успіху в боротьбі проти атеїзму об'єднання зусиль всіх християнських організацій, виступи на захист соціальної справедливості і посилення релігійної пропаганди [15].

Серед критично мислячих релігійних ідеологів зріє переконання, що релігійне питання не може розглядатися у відриві від суспільного прогресу.

В пастирській конституції «Радість і надія» аналізується складний комплекс проблем, пов'язаних з становищем людини в епоху науково-технічного прогресу і бурхливих змін в

соціально-економічній галузі. Тут міститься характерне визнання, що нові умови чинять складний і різноманітний вплив на духовний світ людини, на еволюцію релігійного світогляду. «З одного боку, — говориться в цьому документі, — більш критичний дух очищає її (тобто релігію — *П. Г.*) від матічного розуміння світу і від марновірних пережитків. З другого боку, все більше людей фактично відходять від релігії» [16].

Гідною уваги є та обставина, що, засуджуючи атеїзм, конституція водночас визнає необхідність «щирого і благорозумного» діалогу і співробітництва між віруючими і невіруючими.

Це — свідчення тверезого підходу до однієї з актуальних проблем сучасності.

Пастирська конституція, яка по праву вважається одним із головних соціальних документів сучасного католицизму, демонструє стурбованість церкви дискримінацією в оплаті праці, вказує на нерозв'язані питання занятості населення, одержання освіти, визнає право трудящих на соціальне забезпечення, гарантований труд і прожитковий мінімум. Звичайно, католицькі ідеологи далекі від закликів до революційного перетворення існуючих суспільних відносин. Як слушно зауважує М. В. Андреєв, «правильний напрям у розвитку соціального і економічного життя церква бачить у поліпшенні індустріального суспільства, тобто у вдосконаленні сучасної системи капіталізму» [17].

Нікого не може ввести в оману посилення «критики» католицизмом існуючого експлуататорського ладу. Апологетична сутність такого роду «опозиційності» не викликає ні найменшого сумніву. Критичне ставлення клерикалів до певних сторін капіталістичної дійсності обумовлюється не зміною корінних соціальних установок церкви, а іншими причинами. Йдеться про відступ на другорядних ділянках з метою утримання всього фронту. Йдеться про поступки в дрібному, не суттєвому, в ім'я захисту основних устоїв капіталізму.

Поверхова і абстрактна критика деяких пороків капіталізму нерідко обумовлюється небезкорисними намаганнями продемонструвати свій радикалізм і привернути симпатії демократичних сил на свою сторону. «Поза церквою соціалізм, комунізм (самі назви яких виражають протилежність індивідуалізму) прагнуть спорудити світ, сповнений соціального щастя. Багато простих людей, що були опорою церкви, відмовляються від релігії через атеїзм або ж, залишаючись в лоні церкви, врешті решт, піддаються матеріалістичному ду-

ху. Для боротьби з цією серйозною кризою церква повинна вжити дійових заходів» [18].

Еволюція соціального вчення католицизму знайшла відображення, по суті, в усіх документах собору.

Католицький форум, намагаючись зняти обвинувачення в прихильності до віджилих традицій, прийняв, нарешті, декларацію про свободу релігії і продемонстрував прагнення до більш широких контактів з іншими релігійними об'єднаннями. Немало виступів і рішень на соборі носили пропагандистський характер і мали на меті посіяти серед віруючих ілюзії в «прогресивності» церкви, відданості туманним ідеалам і демократичним традиціям.

Цілком цевну ціль, наприклад, переслідували автори пропозиції про створення спеціального секретаріату соціальної справедливості. З благословення собору продовжено експеримент з священниками-робітниками. Як відомо, від цієї затії, спрямованої на повернення в лоно церкви промислового пролетаріату в 1954 році Ватікану довелося відмовитися. Священики, послані французьким єпископатом на підприємства, забувши заповідь про непротивлення, брали активну участь у класовій боротьбі і попали під вплив прогресивних організацій. Відновлення експерименту з «ходінням в народ» свідчить про намір церкви і далі боротися за те, щоб повернути на свій бік деяку частину трудящих. Подібного роду цілями керувався собор і тоді, коли визнав право робітників на страйк, як крайній засіб у боротьбі за справедливі вимоги.

Позитивним моментом соборних рішень є засудження гонки озброєнь, — підтримка ідеї мирного співіснування і розв'язання спірних питань методом переговорів.

Разом з тим II Католицький собор не став переломним етапом ні в соціальній політиці Ватікану, ні в ідеологічному житті католицької церкви. «Собор, — відмічає доктор філософських наук Л. М. Великович, — не вніс таких змін у структуру, догматику і соціальну доктрину, які б перетворили корінним чином характер католицизму як релігійної ідеології. Тому не можна говорити про якусь нову церкву. Собор лише намітив шляхи переходу до більш сучасного курсу, що відповідає тим новим умовам, в яких їй доводиться діяти» [19].

Боротьба двох тенденцій у католицькому русі

Немаловажним фактором, який не можна ігнорувати, є наявність в католицизмі різнорідних, а часто і протилежних орієнтацій і напрямків. В регіональних межах ідеологія і по-

літика католицизму часто визначається не Ватіканом, а передусім місцевими єпископами і світськими організаціями католиків. Їх можливості величезні. Лише єзуїтський орден має в своєму віданні понад 30 університетів, близько 500 вищих і середніх учбових закладів, до 8500 шкіл, 25 друкарень, видає 44 мовами більш як 1000 періодичних видань [20].

На словах погоджуючись з основними рішеннями собору, католицьке керівництво Західної Німеччини, Сполучених Штатів, Франції не рідко піддає їх грунтовній ревізії і досить вільному тлумаченню. До того ж немає одностайності і в Ватіканському керівництві, серед якого немалим впливом користується прихильник консервативної лінії кардинал Оттавіані.

В той же час не можна не брати до уваги, що останнім часом в католицькому русі посилились позиції його лівого напряму, який запалюють ідеї Тейяра де Шардена, А. Швейцера і Ж. Марітена.

Характерною особливістю післясоборного періоду є дальше розмежування двох течій у католицизмі. Це особливо помітно в підході до проблем конкретної реалізації соборних рішень і в ставленні до нових явищ сучасності. Навіть частина настроєного ліберально католицького духовенства боїться, що надто різкий відхід од традиційного курсу може пошкодити репутації церкви в очах значної частини прихожан. На це є певні підстави. Так вибірковий опит серед католиків ФРН і Західного Берліну показав, що початими собором реформами повністю задоволені 42 проценти опитаних, розчаровані — 26 проц., а 32 проц. — в основному молодь — заявили, що вони не цікавляться цими рішеннями! [21]. Політика папи Павла VI в головних моментах є розвитком і конкретизацією положень, сформулюваних поміркована настроєним крилом обновленців.

Ще в 1964 році в енкцикліці «Екклезіам суам» він обґрунтував тезу про актуальність і важливість наближення і діяльної участі церкви в усіх формах перетворень, що відбуваються в світі. Головне завдання католицьких ватажків він вбачав у тому, щоб включити «благовістя християнства в живий обмін думок, слів, культури, звичаїв і прагнень сучасного людства в тому вигляді, як воно сьогодні живе і рухається на лиці землі. Перш, ніж повернути цей світ до бога, саме повернути його, треба до нього підійти і наблизившись, заговорити з ним» [22].

Своєрідну інтерпретацію окремі, лише контурно намічені положення папських енциклік, знаходять в офіційних католицьких виданнях, зокрема в єзуїтському журналі «Чівільта

католіка». Виражаючи, в основному, поміркувано-консервативні тенденції сучасного католицизму, цей орган ордену єзуїтів, захищає «особливу» лінію Ватікану в питаннях суспільного прогресу і перспектив людства.

Зовнішній «об'єктивізм» і «надкласовість» позицій авторів журналу служать зручним маскарадним костюмом для пропаганди «християнського «шляху розвитку цивілізації». З цієї точки зору значний інтерес мають погляди авторів «Чівільта католіка» на соціальний аспект нинішньої науково-технічної революції. Філософ-єзуїт Сордже в одній із праць висловлює негативне ставлення як до ідеалістичної так і до марксистської трактовки сучасної «промислової революції». Більше того, він твердить, що їх протилежність є лише позірною і неістотною. Справа, бачте в тому, що «поскільки будь-та діалектична необхідність, яка розуміється як ідея, що прогресивно розвивається, або подібна ж необхідність, здійснювана на економічній основі в її постійній еволюції, в обох випадках залишається пригніченою особиста ініціатива людини в історії. Іншими словами, ми знаходимося перед лицем двох різних формулювань фаталізму, із якого немає ніякого виходу і можливості врятуватися» [23].

«Спростувавши» таким незвично прямолінійним і бездоказовим способом світські концепції суспільного прогресу, Сордже протиставляє їм релігійну інтерпретацію історичного розвитку. При цьому він виходить з традиційно-біблійних схем, але доповнює їх варіаціями неотомістської «філософії людини». Обирається зовнішньо привабливий варіант: активна воля людини оголошується головним рушієм суспільного розвитку. Однак волюнтаризм тут особливий: він становиться зворотною стороною фаталізму, оскільки дії окремих індивідів і колективні зусилля, етапи і кінцевий результат еволюції суспільства виявляються всього-навсього здійсненням божественного приречення. Провіденціалізм в головному зводить нанівець всякі спроби навіть часткового «осучаснення» і тим більше спростування існуючих концепцій суспільного прогресу.

Активність католицьких ідеологів в конструюванні соціальних прогнозів продиктована все тим же прагненням не відстати від віку, не заслужити репутації ретроградів. Про це відверто пише доктор догматичного богослов'я М. Флік. «Щоб не залишитись в стороні, — підкреслює він, — ми розглядаємо найконкретніші проблеми, що привертають сьогодні увагу не тільки професійних теологів і стосуються християнської цінності земної реальності, людського прогресу» [24].

М. Флік не приховує, що будь-які модифікації релігійного розуміння історичного процесу, з рештою, виходять із головного принципу — віри в те, що «наше спокутування здійснено через Христа». Небесне раювання й понині залишається в центрі всієї католицької схеми «суспільства майбутнього», є її головним і завершальним пунктом. Однак, есхатологічна перспектива — настання блаженства праведників через загибель грішного світу — все більше стає «загальним місцем», абстрактним ідеалом, навколо якого католицька соціологія будує продуману систему ідеологічної обробки віруючих в інтересах пануючої меншості.

Якщо і визнається тенденція якихось соціальних змін, то вони обов'язково пов'язуються не з руйнуванням, а з еволюцією існуючого ладу.

Той же М. Флік вважає, ніби сучасні екзегети одностайні в такому розумінні «святого письма», що нові періоди і нові землі, передбачені до кінця світу, будуть не плодом нового творення, а головним чином «славною трансформацією сучасного світу» [25].

Сутність цієї «трансформації» розкривається на сторінках згаданого журналу «Чівільта католіка» і в багатьох інших виданнях. Об'єктивна оцінка цих видань переконує, що головним змістом католицької соціології є витончена і продумана апологетика неокапіталізму, підтримка буржуазних концепцій «цивілізації добробуту», «гармонії особистої і громадської ініціативи» та ін. [26].

Відвертий захист приватновласницьких порядків, орієнтація на головних імперіалістичних хижаків, природно, не сприяє росту популярності католицизму, особливо в «третьому світі»...

Енцикліка папи Павла VI «Популарум прогресіо» (1967) була розцінена на Заході як спроба знайти більш новий, радикальний підхід до проблем приватної власності. Ясна річ, тут важко було обійти актуальне питання соціальних перетворень, які проходять «у третьому світі», або назрівають там. Тільки сліпий міг би не помітити гігантського розмаху національно-визвольного руху, що охопив сотні мільйонів людей. Хоч шлях соціальних реформ оголошується найбільш бажаним, енцикліка не виключає можливість і революційних змін, коли вони спрямовуються «проти явної і тривалої тиранії».

Цікаво, що в енцикліці звучить майже неприхована тривога за майбутнє релігії, побоювання, що участь у боротьбі за реальні соціальні завоювання може відвернути людей від релігійних ілюзій, від солодких, але пустих фантазувань про

райське блаженство. «Допустимо, — гласить § 42 енцикліки, — що людині вдасться організувати земне життя на началах безбожжя, але без бога, в решті решт, вона не зможе влаштувати його інакше як проти людини. Гуманізм, що виключає бога — це гуманізм нелюдський» [27].

Остання теза поділяється і представниками «лівих» в католицькому русі. Проте їх концепції соціального прогресу відзначаються більшим динамізмом, реалістичністю і демократизмом.

Соціальне вчення тейярдизму

Соціальна програма «лівих» є розвитком поглядів покійного Тейяра де Шардена — крупного вченого-палеантрополога і в той же час популярного католицького філософа. «Як іскра, що попала в чагарник, — пише один із його послідовників, — думка отця Тейяра запалила наші уми. Вона принесла вогонь, якого вони потребували» [28]. Тейяр де Шарден в своїй головній праці «Феномен людини» висловлює немало аргументованих думок про еволюцію людини, становлення суспільства, роль науки. Але в той же час його погляди відзначаються непослідовністю, суперечливістю і в певній мірі нальотом містики і традиційного теїзму. Там де він виступає як учений-палеантрополог, відчувається стихійно-матеріалістичний підхід до розвитку живої матерії, ролі спілкування в житті суспільства і значення історичного взаємозв'язку культур. Прогрес навколишнього світу в нього невіддільний від росту свідомості людини, посилення «духовної колективізації» людства, можливостей успішного переборення конфліктів і кризових ситуацій. Його вчення пронизане гуманізмом. «Людина, — пише він, — не центр універсума, як ми наївно вважали, а що багато прекрасніш, спрямована ввись вершина великого біологічного синтезу. Людина, і тільки вона одна — останній за часом виникнення, найсвіжіший, найскладніший, найрадужніший, багатобарвний із послідовних пластів життя. Таке наше фундаментальне бачення» [29].

Прогрес суспільства Тейяр де Шарден разглядає в єдності двох етапів — «предісторії» й «справжньої історії» людства. Однак в його характеристиці першого етапу має місце перебільшення ролі біологічних факторів і недооцінка соціогенезу.

Завершення «предісторії» з точки зору Тейяра де Шардена, знаменується синтезом культур і єднанням націй і рас, поступовим подоланням конфлікту віри і науки.

«Справжня історія» в тейярдизмі пов'язується з перех
дом до якісно вищого, завершального етапу в розвитку св
домості — до «наджиття», в якому людство, досягнувши ду
ховної і суспільної гармонії, підноситься до бога.

Двоїстий, суперечливий характер поглядів Тейяра де Шар
дена є помітним для кожного неупередженого дослідника.
Його ідеї стають прапором тієї частини прогресивної інтел
генції, яка ще не позбулася релігійно-ідеалістичних ілюзій
соціальних питаннях. Ним зачитуються на Заході. «Його ко
цепція, — пише угорський філософ Атілла Аг, — відноси
сучасного і майбутнього світу — це складне переплетен
наукових прогнозів, утопізму, абстрактного гуманізму, люд
нолюбства, містицизму і традиційного теїзму. І саме ця су
перечливість стала, як це не парадоксально, перевагою вчен
Тейяра як ідеології» [30].

Гуманістичний і оптимістичний аспект філософії Тейяр
де Шардена привертає увагу і прогресивно настроєних кіл ін
телігенції, які не поділяють його релігійних поглядів. Вон
віддають належне громадянській мужності Тейяра, який н
побоявся кинути виклик реакціонерам і консерваторам, при
страсно засуджував мілітаризм і національну обмеженість
вірив у можливості людини-творця і мислителя. В його су
спільстві майбутнього науково-технічний прогрес не прини
жує, а духовно збагачує людину. І хоч Тейяр де Шарден н
виключає й іншого повороту подій, оптимістична віра в люд
ський розум у нього бере верх над усіма іншими мотивами
Перед поглядом мислителя і гуманіста постає наша планета
перетворена трудом багатьох поколінь: «Земля, де гігантськ
телескопи і циклотрони поглинуть більше золота і викличуть
більше стихійного захоплення, ніж всі бомби і всі гармати
Земля, де не тільки для об'єднаної... армії дослідників, але
й для людини з вулиці животрепетною проблемою буде від
воювання ще одного секрету і ще однієї властивості в час
ток, у зірок або в органічній матерії. Земля, де як це вже
трапляється, люди присвятять своє життя скоріше збільшен
ню знання, ніж примноженню майна» [31]. Навколо вчення Тей
яра де Шардена, починаючи з середини 50-х років, розгорну
лася гостра ідеологічна боротьба, яка охопила передусім ка
толицькі кола Франції, а потім поширилась і на інші країни

Ставши виразом лівих тенденцій у католицизмі, тейярдизм
є найбільш радикальною спробою подолання глибокої кризи
релігійної ідеології. В останні роки найбільшу популярність
здобули ті течії в тейярдизмі, які ставлять на чільне місце
розробку проблем соціального прогресу в тісному зв'язку з

науковим вченням про суспільство. «Вони вбачають, — пише
угорський вчений З. Тордаї, — відповідність між поглядами
Тейяра, що проголосив необхідність зближення всередині
людства і твердив, що людство повинно взяти свою долю у
власні руки, і марксистською теорією наукового соціалізму.
Інші католики вважають, що побудова соціалізму і комуніз-
му і є створення такого об'єднаного і володіючого своєю до-
лею людства, яке Тейяр мав на увазі, говорячи про майбут-
нє» [32].

Однак в тейярдизмі оформилась і права течія, представ-
лена, головним чином, прихильниками сенегальського вченого
Л. С. Сенгора, — течія, яка хоче використати соціальні кон-
цепції Тейяра для боротьби з марксизмом. Нарешті, є спроби
деяких теологів поєднати тейярдизм з неотомізмом і навіть
використати його для обгрунтування деяких концепцій «синте-
зу» або конвергенції соціалізму і капіталізму.

Виникнення і поширення тейярдизму — свідчення глибоких
змін у релігійній свідомості, зростаючого впливу на духовний
світ віруючих прогресивних ідей. Наявність лівої орієнтації
в католицизмі відкриває нові можливості для плідного діало-
гу між католиками і комуністами, для об'єднання зусиль тру-
дящих в боротьбі за мир, демократію і соціальний прогрес.

Немає і не може бути мирного співіснування ідеологій.
Проте глибокі розбіжності в поглядах людей не можуть слу-
жити перешкодою для тісного співробітництва всіх загонів
трудящих у будівництві суспільства без воєн і насильства, екс-
плуатації і поневолення.

Історія православного «обновленства»

В березневому номері офіційного органу руської право-
славної церкви «Журналу Московської патріархії» за 1964
рік було опубліковано характерне висловлювання одного з
провідних православних теологів. «На противагу помилковій
думці про те, що руська православна церква є нібито церквою
мертвих традицій, — говорилося там, — є очевидним, що су-
часна православна церква, що живе в нових умовах, які ні-
коли не спостерігалися раніше, є церквою, що вічно оновлює-
ться, церквою, що зберігає все багатство колишньої церкви,
але разом з тим істотно новою».

Полемічний тон цієї заяви не випадковий. Прихильність
православної церкви до консервативних традицій не раз від-
значалася в багатьох публікаціях як у нашій країні, так і за
рубежем. Для таких суджень є певні підстави. На протязі

багатьох століть, як відомо, залишалися майже незмінним вироблені ще в середньовіччя основи віровчення і культу. Руська православна церква по суті не знала реформації, порівняно легко розправилася з розколом (XVI ст.). В боротьбі з «єресями» вона завжди опиралася на жорстокий державно-бюрократичний апарат. Самодержавно-кріпосницький режим, протидіючи всяким спробам оновлення соціального організму, з підозрою і ворожістю зустрічав найменші спроби модернізації канонічних устоїв церкви. Православ'я фактично користувалося статусом державної релігії і переслідувало «іновірців», спираючись на силу каральних органів і авторитет самодержавства. Церква була покірним знаряддям в руках пануючих класів.

Було б, однак, помилково думати, що православне духовенство являло собою однорідну в соціальному відношенні масу. Значна частина священиків походила з дрібнобуржуазних верств і міщан. Серед неї зріло стихійне незадоволення існуючим становищем. По суті, на всьому протязі історичної еволюції православ'я в ньому спостерігалися приховані, а іноді й відкриті тенденції до ревізії деяких елементів догматики, культу, політичної орієнтації й організаційних основ. Ще в минулому столітті, переважно в колах, побічно зв'язаних з православ'ям, дебатувалося питання про активізацію ролі церкви в суспільно-економічних перетвореннях. Помітне місце різні аспекти цієї проблеми посідали в працях А. С. Хомякова, Ф. М. Достоєвського, Вл. Соловйова, а пізніше і окремих представників руського духовенства. Напередодні першої російської революції ліберальне крило духовенства вже могло висунути певну платформу «оновлення» православної церкви. В Петербурзі та в деяких інших містах частина священиків переважно молодої генерації ставила вимоги поступового відокремлення церкви від держави, лібералізації церковних порядків, і звільнення від деяких середньовічних традицій. В. І. Ленін, даючи оцінку ліберально-обновленському рухові тих часів, писав: «...огидна казенщина поліцейсько-кріпосницького самодержавства викликала невдоволення, заворушення і обурення навіть в середовищі духовенства. Хоч яке... темне було російське православне духовенство, навіть його пробудив тепер грім падіння старого, середньовічного порядку на Русі. Навіть воно приєднується до вимоги свободи, протестує проти казенщини і чиновницької сваволі, проти поліцейського розшуку, нав'язаного «служителям бога» [33].

«Обновленці» зовсім не прагнули перетворити церкву в

знаряддя революційної боротьби. Вони хотіли зробити її гнучким інструментом ліберально-буржуазної «реформації» Росії. І цією метою намічався «творчий» перегляд найбільш консервативних сторін православної практики, догматики і організації церкви. «Творча діяльність в галузі церковних канонів, — підкреслювали прихильники «оновлення», — не тільки доречна і законна, але й неминуча» [34].

Радикально настроєні богослови рекомендували керівництву православної церкви взяти на озброєння надбання західних інтерпретаторів Біблії, зокрема, відмовитися від буквального розуміння деяких «фактів» біблійної історії, найбільш суперечливих місць «святого письма», зайняти гнучку позицію по відношенню до науки [35].

Ліберально настроєні діячі «обновленства» були зацікавлені в збереженні церкви як однієї з найбільш надійних опор експлуататорського ладу і свою місію вбачали, насамперед, в упередженні народної «реформації». «Велике буде горе, — говорилося в статті «Муки духовного пастирства», датованій 1906 роком, — якщо ця реформація почнеться знизу або народ, зневірившись в церковній ієрархії, сам, революційним шляхом, стане будувати собі нову цілісну систему християнського світосприймання і християнської життєдіяльності» [36].

Ліберально-обновленський рух часів першої революції не привів до скільки-небудь помітних зрушень в основних засадах православ'я, а собор руської православної церкви в 1917—1918 рр. не прийняв навіть куці проекти реформ, запропонованих «обновленцями».

Велика Жовтнева соціалістична революція, що підняла до свідомої творчості мільйони людей, захитала підвалини, на яких багато століть відбувалося становлення російського клерикалізму. Церква декретом Ради Народних Комісарів від 23 січня 1918 року була відділена від держави і школа від церкви. Повалення експлуататорських класів означало підрив тих коренів, які живили «пануючу» церкву.

Вірне консервативним традиціям, керівництво руської православної церкви оголосило анафему радянській владі і стало на шлях відкритої боротьби за повалення робітничо-селянської держави, шлях дворушництва і зради.

Патріарх Тихон був одним з організаторів масових провокацій, спрямованих проти реалізації ленінського декрету, а пізніше — і «духовним наставником» контреволюційних виступів, натхненником політичних диверсій.

Безумовно, антинародна політика патріаршества і поміс-

ного собору руської православної церкви привели до загострення релігійної кризи і посилення процесу масового відходу трудящих від релігії.

На хвилі революційних подій обновленський рух дістав поштовх для більш рішучої і плідної боротьби з консерваторами.

За складом учасників і змістом висунутих програм обновленці тих років не являли чогось організованого цілого й ідейно єдиного. Серед них були і діячі, які шукали тимчасових вигод з політичного паралічу церковних верхів, і люди, які щиро прагнули зробити церкву «прогресивною».

В 1922—1923 рр. прихильникам різних течій в обновленському русі вдалося, в основному, добитися консолідації своїх рядів і висунути план скликання нового помісного собору. На їх боці була підтримка значної частини церковних єпархій і симпатії віруючих. Цьому сприяло лояльне ставлення обновленців до заходів радянської влади і рішуче засудження контрреволюції. «Вони бачили, що Радянську владу підтримують народні маси, і розуміли, що відкрите вороже ставлення церковних кіл до нової влади різко послаблює позиції православ'я в країні і прискорює відхід віруючих від церкви. Тому вони намагались знайти такий модус вівенді, який давав би руській православній церкві можливість і в нових соціальних умовах зберігати достатньо міцне становище в суспільстві» [37].

Треба сказати, що здійснення політичної програми обновленців спиралось на всебічну підтримку віруючих. Однак спроби докорінного перегляду віросповідних основ православ'я, перебудови церковного життя, модернізації культу наштовхнулись на організовану і стихійну протидію з боку духовенства і значних груп мирян. Не виправдав їх надій і помісний собор православної церкви, який проходив у Москві навесні 1923 року. Схваливши «творчу ініціативу» обновленців, соборні «отці» відхилили проекти догматичних і богослужебних реформ. Позитивною стороною рішень собору було схвалення соціальної революції, відміна анафеми радянській владі і засудження капіталізму, а також скинення патріарха Тихона.

Рішення собору було поворотним пунктом в історії обновленського розколу. Намагання активізувати і прискорити процес модернізації і завоювати підтримку нових церковних приходів залишилося нездійсненим. Певну роль тут зіграло «розкаяння» Тихона в своїх антидержавних діях і повернення його до виконання своїх патріарших обов'язків. Патріарх Тихон

анафемстував діячів обновленства в порушенні єдності церкви і

Втрачаючи позицію за позицією, обновленці йшли на все більш безпринципні уступки й ідейну капітуляцію перед «тихоновцями», завершення якої сталось на третьому помісному соборі руської православної церкви в 1925 році.

Характерно, що митрополит А. Введенський — один із відомих лідерів обновленського руху — виступив на соборі із закликом до відновлення єдності православ'я перед лицем атеїстичного наступу. «Колосальний ріст невір'я, — підкреслював він, — загрожує перетворити церкву в щось подібне товариству археологів, що оберігають цінності, нікому уже непотрібні і такі, що служать предметом лише історичного вивчення» [38].

Представники офіційного церковного керівництва теж не марнували часу. Вони всіляко підкреслювали свої симпатії до великої справи будівництва нового життя. «Нам потрібно, — говорилося в посланні синоду до віруючих, прийнятому в 1927 році, — не на словах, а на ділі показати, що вірними громадянами Радянського Союзу, лояльними до Радянської влади, можуть бути не тільки байдужі до православ'я люди, але й найревніші прихильники його, для яких воно є дорогим, як істина, як життя, зі всіма його догматами і переказами, зі всім його канонічним і богослужебним укладом. Ми хочемо бути православними і в той же час усвідомлювати Радянський Союз нашою громадянською вітчизною, радості й успіхи якої — наші радості і успіхи, а невдачі — наші невдачі» [39].

Зміна політичної орієнтації православної церкви, в свою чергу, привела до перегляду деяких суттєвих елементів ідеологічного арсеналу. «Потрібно було якось згладити, завуалювати протиріччя, — резонно відмічає Ф. М. Придувалов, — яке випливало з колишньої церковної оцінки сутності експлуататорської держави і із прямого зв'язку православної церкви з царизмом, з одного боку, і із змін позицій по відношенню до Радянської держави — з другого» [40].

Ідейне саморозброєння обновленців не означало ліквідації розколу. Їх рішення орієнтували на повільні нововведення й витіснення обрядовір'я «свідомою мірою». Обновленці все ще надіялись схилити чашу ваг на свою сторону. Проте рядовим віруючим було все важче розбиратися в особливостях соціальної орієнтації обновленців. Їх ідейна платформа в кінці 20-х і 30-х років, в основному, співпадала з установками старопоцерковників, що перейшли на позиції лояльного став-

ління до Радянської влади й соціалістичних перетворень. В нашій науковій літературі дається всебічна трактовка розкладу і остаточної ліквідації обновленського розколу після смерті митрополита А. Введенського в 1946 році. Цілком резонно відмічається, що провалу модерністських експериментів сприяли й небажання їх авторів рахуватися з особливостями психології віруючих, і зайва поспішність і непослідовність у проведенні реформ, і недооцінка можливостей їх противників, й ігнорування деяких факторів об'єктивного характеру [41].

Разом з тим було б, ясна річ, *неправильно ігнорувати глибокий наступницький зв'язок між деякими сторонами обновленського руху 20—30-х років і нинішніми тенденціями до «осучаснення» віросповідних і культових основ православ'я.*

І сьогодні немало релігійних діячів поділяють точку зору обновленців про «нахождения форм христианства відповідно двадцятому століттю — віку радіо і Дарвіна, соціальних проблем і Ейнштейна» [42].

Руська православна церква і сучасність

В чому ж особливість нинішнього етапу пристосування руської православної церкви до умов сучасності?

Привертає увагу, насамперед, прагнення православних теологів обгрунтувати можливість рішучого розриву християнства з суспільною реакцією і стати на шлях служіння прогресу. З цією метою нинішні богослови намагаються «облагородити» передусім соціальні ідеали православ'я; «Ідеалістично пов'язуючи суспільний розвиток і фальсифікуючи історію, православне духовенство в наш час пропагує претензійну тезу про прогресивну і мало не визначальну роль християнства в історії людства, у створенні світової цивілізації... Віруючих людей православні богослови намагаються переконати в тому, що православ'я не тільки правильне, але й прогресивне вчення, нібито життєво необхідне як суспільству в цілому, так і кожному його члену зокрема» [43].

До речі, саме поняття «прогрес» в тлумаченні православних богословів мало чим відрізняється від традиційного християнського розуміння ходу історичного процесу як руху по накресленому всевишнім шляху. Виходячи з догмату про прийдешнє повернення втраченого раю, віровчителі християнства інтерпретують прогрес не як «висхідний розвиток по спіралі», а як «рух по замкнутій кривій, від богоспілкування до богоспілкування через гріхопадіння й спокутування» [44].

Православне духовенство, постійно демонструючи (при-

словні на словах) свою відданість принципам «істинно християнської, «первоапостольської» віри, в той же час не ухиляється від обговорення проблем, які глибоко хвилюють мільйони сучасних віруючих.

Тенденція «гнучкого реагування» на зміни в свідомості віруючих намітилася в офіційних колах православ'я не тільки в останні роки. Ще в статті «Сорок літ відродженого патріаршества», надрукованій в «Журналі Московської патріархії», червоною ниткою проходила думка, що православ'я не може пасивно ставитися до тих революційних процесів, які стали поворотним пунктом в житті людства: «В світі почалася нова ера. Руський народ першим ввійшов в очисне полум'я революції, Руська православна церква першою з усіх церков світу повинна була зрозуміти історичний процес, що здійснився, і правильно визначити своє місце не тільки в нових, радянських умовах, але й в новій людській свідомості» [45].

Модерністська хвиля дістала в православному богослов'ї досить своєрідне переломлення, детерміноване специфічними умовами, в яких діють релігійні організації нашої країни. З сторінок офіційного органу православної церкви звучить заклик до перегляду старого і сприйняття нового, «не відмежовуватися від гострих проблем часу, а збуджувати в собі бажання працювати на здійснення потреб світу, брати участь в його житті, маючи на увазі досягнення кращого» [46].

У виступах представників православної церкви не тільки в пресі, але й на міжнародній арені все частіше проводиться думка, що вірність заповідям християнства перших століть його існування не означає байдужості до актуальних проблем нашого часу. Ця нота, зокрема, звучить в одній із статей зарубіжного видання Московської патріархії. «Православна церква, — підкреслює автор, — залишилась церквою першої тисячі літ, без римських реформ і протестантських перебільшень... В цьому значенні вона головним чином і є традиційною церквою, ця «традиційність» не означає, що вона уникає розумної еволюції» [47].

Ще відвертіші мотиви релігійного обновленства, активного проникнення в політичні і громадські сфери, бажання не відстати від епохи, пролунали в доповіді В. М. Борового, виголошеній на Всесвітній конференції «Церква і суспільство» (1966 р.). Професор-протоієрей закликав колег до розробки «богослов'я розвитку і революції», щоб «внести християнський революційний фермент в соціальні революції нашого часу» [48]. Подібну ж ідею висловлює і настоятель Ніколо-Богоявленського собору в Ленінграді А. Медведський, який пише:

«Християнський по суті девіз братства і рівності народів стає загальнолюдським. І ми, християни, повинні в міру сил своїх допомагати людству, що бореться за своє оновлення, перебороюючи при цьому силою любові свої природні недоліки, свій егоїзм...» [49].

Можна припустити, що автори наведених висловлювань щиро вірять в те, що пишуть. Але чи відповідають їх твердження об'єктивній дійсності?

Сотні мільйонів людей піднімалися і піднімаються на боротьбу за краще життя, висуваючи цілком конкретні, «земні» ідеали, мріючи про хліб і землю, свободу і людську гідність. Вони не потребують якогось ілюзорного, примарного «раю». Вони відкидають евангельский принцип «непротивлення злу», духовного самовдосконалення і самоприниження, покірності і пасивного споглядання.

Велика Жовтнева соціалістична революція була здійснена без християнського «благословення». Вона змела на своєму шляху численних поборників нових хрестових походів проти «безбожного комунізму». Її не зупинили анафемствуючі «хрестоносці». Все нові й нові загони трудящих виступають під переможним прапором марксизму-ленінізму, вчення якого торжествує на величезних просторах землі. Вони чудово розпізнали сутність християнського «революційного» ферменту, вигаданого релігійниками, «братства і рівності» перед богом в фантастичному потойбічному царстві.

Революції, соціальні перетворення відбуваються не завдяки, а всупереч настановам церковників, які кличуть до «миру» і «любові» між експлуататорами і поневоленими. Соціалізм кладе край соціальному і національному гніту. Однак і позитивні явища іноді набувають перекрученого вигляду у свідомості. Частина віруючих схильна розцінювати соціальні звершення в нашій країні як втілення принципів, заповіданих ще Ісусом Христом. «Намічена програма для нашого народу— це велика справа, — підкреслює сочинський благочинний Г. С. Макушин, — Ми, духовенство, повинні пишатися, що тільки при нашому уряді і вперше в нашій країні починають здійснюватися ідеї Христа» [50].

Легко помітити, що в подібних оцінках революційних перетворень відображається не просто еволюція політичної орієнтації церковників, але й деякі особливості тієї соціальної демагогії, до якої вдаються сучасні релігійні ідеологи. У віруючих, не знайомих з усіма тонкощами релігійного модернізму, може скластися уявлення про сумісність ідеалів християнства і комунізму. Більше того, у частини трудящих можуть виникнути ілюзії, що церковна догматика не сковує людські потенції, а навпаки, сприяє їх розкриттю, забезпечує їх успіх, спираючись на допомогу надприродних сил.

Православне духовенство всіляко підтримує ці ілюзії, вдаючись до все нових заходів, які повинні укріпити серед віруючих уявлення про нібито прогресивний характер християнського віровчення. Не претендуючи на роль політичного керівника в боротьбі за новий лад, православні ідеологи беруть на себе місію духовних наставників, учителів «високої моральності», необхідної в світі наших нащадків. В їх зображенні християнство постає як фактор, що сприяє створенню найкращої суспільної атмосфери для будівництва нового ладу, що реалізує в собі з найбільшою можливою для земних умов повнотою евангельську ідею Царства Божого» [51].

Іноді прямо, а частіше в дещо завуальованому вигляді сучасні богослови прагнуть повернути втрачену ініціативу в суспільних питаннях, проголошуючи біблійних «пророків» основоположниками прогресивних суспільних вчень, які завойовують визнання в усьому світі. Відкидаючи звинувачення в консерватизмі, в прихильності до віджилих суспільних норм і ідеалів, сучасні православні богослови розглядають історичний процес крізь призму неухильного — за їх схемою — здійснення божественного плану. «Процес створення царства божого на землі, — твердить «Журнал Московської патріархії», — в тій чи іншій мірі охопив все людство, бо християнство, діючи подібно заквасці, проявило велику перетворюючу силу. Християнські по самій суті своїй принципи свободи, рівності, братства, справедливості стали здійснюватися найрізноманітнішими шляхами: виховними і законодавчими, м'якими і суворими, еволюційними і революційними, релігійними і безрелігійними. В світі... стали виникати різні плани перетворення суспільства на нових началах, зазвучали гарячі протести проти насильства і неправди, явилися соціальні революції» [52].

Водночас деякі православні богослови, очевидно, дотримуються і дещо інших поглядів. Все ще висловлюються положення, в яких ставиться під сумнів доцільність ототожнення земних і небесних шляхів будівництва «царства божого»; з деякими застереженнями визнається утопізм ідеалів первісного християнства — передусім спроб некритичного перенесення відносин первісного комунізму на суспільство, що будується прогресивними силами нашої епохи. Це проявляється, перш за все, в деякому «уточненні» поняття царства божого, в намаганні трактувати його як владарювання Христа в сер-

ці людини. Певний інтерес в цьому аспекті являє проповід протоієрея В. Сокальського, вміщена в останньому номер «Православного вісника» (Львів) за 1968 рік. Тут дається аналіз змісту притчі Ісуса Христа про званих на вечерю (Лк 14, 16—24), в якій царство боже уподібнюється великій ве чері, побувати на якій відмовились усі запрошені на неї, не силаючись на земні турботи і клопоти.

Протоієрей закликає мирян відгукнутися на заклик спасителя, заслужити право бути званим на шлюбну вечерю Агн ця — удостоїтися «причащатися Христа в надвечірньому дн Царства Божого» (3 молитви). Умовою цього є доброчесн життя в чистоті серця, сповнене любові до Бога й людей, від січення своєї егоїстичної волі, повна відданість волі Божій» В цьому, якщо вірити запевненням проповідника, і полягає мета християнина.

Як же зображається той ідеал, здійснення якого повинен прагнути нібито кожен мирянин?

За вихідний момент береться новозавітне положення пр ге, що «Не прийде Царство Боже так, щоб його можна був спостерігати, і не скажуть: ось тут воно, або: ось там, б Царство Боже всередині вас є» (Лк. 17, 20—21).

Таким чином, красномовні заяви православних «обновлен ців» про будівництво райського життя на землі тут замов чуються і на перший план висуваються традиційні повчання про важливість духовного самовдосконалення в ім'я розплив чатих, туманних цілей, на які, зрештою, орієнтує християнство своїх прихильників з часу свого виникнення і до наших днів.

Певна цілеспрямованість, що простежується в цій статті підпорядкована цілком конкретному завданню: примусити православних повірити, що доброчесна поведінка в особисто му і громадському житті і є, власне, надійна гарантія одер жання всіх тих благ, які обіцяє церква віруючим. Серед чес нот зразковими є, на думку автора, і такі, як довготерпіння смиренномудрість, що їх називає Симеон Новий Богослов (пра вославний святий): «Як тільки війде царство Боже в розум ну істоту, відразу наповнює її усякою правдою і доброчес ністю. Божі знамення, що їх повинна мати душа, в якій ца рює бог, такі: лагідність, справедливість, істина, смиренно мудрість, благостиня, незлобність, людяність, співчуття, нелицемірна любов, довготерпіння, вірність, благодушність. По цих чеснотах можна впізнати, в серцях яких людей царює бог» [54].

В проповіді обходяться соціальні аспекти цього царства Автор не називає ніяких зовнішніх його ознак, які особливо

детально описуються нинішніми сектантами. В його зображенні — це всього-навсього невизначене моральне поняття, якась душевна настроєність, психічний стан людини, не пов'язаний ні з матеріальним благополуччям, ні навіть з фізичною досконалістю. «В розумінні людського Боговідчуття, — повчає протоієрей, — Царство Боже є радісне та вічне переживання найвищої полум'яної любові до Бога і людей. Ті, що досягли цієї чесноти любові, здобули Царство Боже в душі своїй. Пробування Христа в серці праведника його доброчесне в Христі життя, створюють радість перебування людини в Царстві Божому» [55].

Досягнення цього абстрактного ідеалу автор, однак, не обумовлює тільки вірністю всевишньому, набожністю. Він закликає не відгороджуватися від світу, не замикатися в собі і вузьких общинних інтересах, а дбати про все суспільство, полегшувати іншим «сумну та скрутну» путь до небесної вітчизни. «Розум людський і воля, — наголошується в проповіді, — як раз сприяють тому, щоб кожний християнин, як член суспільства, мав те чи інше заняття в своєму служінні людям. Людина створена для громадської діяльності. Отже з чим більшою любов'ю вона працює на суспільний добробут, тим більш вона є звершеною перед Богом і людьми» [56].

Як бачимо, православні теологи прагнуть «піднятися» до рівня того соціального середовища, де вони живуть, примирити віру з громадською активністю і стихійно-матеріалістичним світоглядом своїх прихожан. Однак *було б помилкою думати, що ідеологія модернізованого православ'я в якихось моментах може стати «прогресивною»*. По-перше, йдеться про ілюзорні суспільні ідеали, по відношенню до яких мірка прогресивності взагалі не підходить. А по-друге, не можна забувати, що релігійники вдаються до наймодніщої і «найреволюційнішої» фрази, щоб посіяти нові ілюзії замість старих, менш «дійових». Оновлена ідея бога тим і небезпечна, що виступає в незвичайній, замаскованій, а нередко і наукоподібній формі.

Розділ III.

БАПТИСТИ І П'ЯТИДЕСЯТНИКИ

Розвиток соціального «вчення» баптизму

Соціальна позиція баптизму, як і будь-якого релігійного напряму є результатом складного переплетення традиційних поглядів і установок; новітніх впливів і «модних» концепцій, відбитих через призму соціально неоднорідного складу релігійних общин.

Перші общини баптистів формуються ще напочатку 17 століття в Голландії й Англії, в основному, з прихильників поміркованих течій кальвінізму. Вони виступали за відділення церкви від держави і свободу віросповідання, але рішуче відмежувалися від радикальних тенденцій соціальної програми анабаптизму. І не випадково перший англійський з'їзд баптистів, що зібрався після прийняття «Акту про віротерпимість» (1689), продемонстрував в цілому лояльне ставлення нової секти до поміщицько-капіталістичного ладу. Віровчителі баптизму ставили соціальний статус людини в повну залежність від спасіння особистою «вірою», орієнтували на свідоме і неухильне додержання правил і норм поведінки, встановлених церквою.

Баптистський варіант протестантизму з його спрощеною обрядністю, стрункою внутрішньою організацією, мобільністю і «діловитістю», повністю влаштовував буржуа. Не дивно, що бурхливий ріст сектантських общин починається після перемоги буржуазних революцій 17—18 століття. Саме в цей період баптизм всіляко підносить концепції «самовдосконалення» людини, відмови від активної участі в класовій боротьбі. І не можна не погодитися, що «генетичний зв'язок баптизму з Реформацією полягає в тому, що його вчення, ідеологія — являють собою акумуляцію, продовження і розвиток найконсервативніших сторін соціально-релігійних рухів епохи кризи феодального суспільства» [1].

Ідеологи баптизму прагнули йти в ногу з часом, пристосовуючи своє віровчення до вимог швидкоплинної дійсності капіталістичного Заходу. Вони завжди гнучко реагували на зміни в суспільній психології, розстановці класових сил.

В кінці минулого — на початку нинішнього століття в соціальному вченні баптизму намітилися зрушення, детерміновані, насамперед, вступом капіталізму в останню, імперіалістичну фазу розвитку. Бурхливий ріст продуктивних сил, поглиблення суперечностей між трудом і капіталом, зростання воєнної загрози, загострення конфлікту між наукою і релігією, дальший розвиток процесу секуляризації, — все це знаходить перевернуто-фантастичне відображення в релігійній свідомості.

Характер цього відображення знаходиться в складній залежності не лише від об'єктивних факторів, але й особливостей віровчення і політичних уподобань тієї чи іншої течії християнства. Баптизм, орієнтований на буржуазні і дрібнобуржуазні шари суспільства, ніколи не посягав на основи приватновласницького ладу. «З самого початку, — підкреслює Е. Г. Філімонов, — баптизм виступив як реформована, підновлена форма християнства, пристосована до духовних і практичних потреб певних кіл буржуазного класу. Він став специфічним релігійним виразом буржуазної і дрібнобуржуазної свідомості і психології, проникнутих духом індивідуалізму. Баптизм завжди чутливо реагував на зміну цих потреб в цій свідомості, своєчасно перебудовуючи і модернізуючи свій ідеологічний арсенал» [2].

В кінці XIX — на початку XX століття впливова група американських баптистів виступила ініціатором широкого оновлення релігійної ідеології. Їх програма, в першу чергу, була підпорядкована цілям більш гнучкого пристосування до науково-технічного та культурного прогресу і традицій богословського раціоналізму.

В. Кларк, В. Раушенбуш, М. Матьюс, Е. Фосдик ставили під сумнів богонатхненність деяких елементів Біблії, існування чудес, визнавали еволюційне вчення Ч. Дарвіна, заперечували догмат про природжену, загальну гріховність. Вони висували демагогічні лозунги так званого соціального євангелізму. В. Раушенбуш в промові на всесвітньому конгресі баптистів у 1911 році твердив про настання епохи переходу від капіталізму до колективізму — ладу, «основаного на рівності і промисловій демократії», закликав віруючих до участі в «соціальному русі», до боротьби «за демократію» і «братство».

Інша група протестантських богословів — Е. Ю. Мал
В. Рілей, Д. Стрейтон, Ф. Моро та інші — в 1910—1915
видала серію брошур — «фундаменталій», де, різко поле
зуючи з модерністами, ратувала за недоторканість догм «
того письма».

Боротьба між послідовниками двох течій в баптизмі
кликала тривалий і глибокий міжнародний резонас. Баптис
сько-євангельські організації в Росії жваво реагували
хвилю релігійного модернізму в США та європейських кр
нах. Представники «лівих» течій міжнародного, в тому чи
і російського баптизму, в основному, підтримували америк
ських модерністів, проявляли певний інтерес до концеп
«соціального євангелізму». Однак їх позиція відзначалась
послідовністю. Проповідь ліберального реформізму обста
лась численними застереженнями і клятвами в лояльно
до існуючого ладу. Це обумовлювалося, насамперед, соціа
ним складом баптистських общин, що поповнювалися, як
значав В. Д. Бонч-Бруєвич, здебільшого «з рядів дріб
буржуазії міст, передмість, містечок, посадів, сіл із всь
цього міщанського і більш чи менш забезпеченого сел
ського середовища...» [3].

Революцію 1905—1907 рр. ватажки баптизму зустріли
роже. Вони різко засуджували тих віруючих, які співчува
революційним виступам робітників і селян, і всіляко підтр
мували платформу кадетів. Напередодні першої світо
війни в баптизмі оформилися два угрупування: одне на ч
з братами Мазаєвими, що захищали інтереси поміщицько-к
кульських верств, і друге — на чолі з батьком і сином П
ловими, що додержувались ліберально-буржуазної орі
тації.

Політична лінія обох течій у баптизмі знайшла відобр
ження на сторінках журналу «Баптист», в якому в 1907
1912 роки були представлені і павловська і мазаєвська гру
Сектантський офіціоз виступав за мирне співробітництво кл
сів, вихваляв «братолюбство», засуджував революцію й со
ціалізм. «Ми не віримо, — писав П. В. Павлов, — в поліпш
ня суспільного ладу шляхом насильницького перевороту. М
тод християнства в цьому відношенні не є метод наукових
ціалістів, які мають на увазі взяти в свої руки державну вл
ду, а потім реорганізувати суспільство через пряме зако
давство» [4].

Ліберально-буржуазне крило баптизму після першої рос
ської революції висунуло програму повільного, еволюційно
вдосконалення суспільних відносин в інтересах панівних кл

сів, протиставляло вимогам корінного перетворення суспіль-
ного життя «революцію духа». Помірковані буржуазні «сво-
боди» були вершиною їх прагнень. Вони вітали Лютневу ре-
волюцію, контрреволюційні заходи Тимчасового уряду і орі-
єнтували віруючих на підтримку американського зразка «де-
мократії».

Напередодні Великої Жовтневої соціалістичної революції
«ліберально-буржуазна течія в баптизмі завершила політич-
не коло свого розвитку. Пролетаріат зустрів в її лиці ідеоло-
гічно підготовлену, непримиренно ворожу контрреволюційну
силу, що всемірно прагнула використати в своїх класових
цілях релігійні забобони відсталих шарів трудящих» [5].

Ця характеристика в повній мірі стосується і євангеліс-
тів або євангельських християн — близької до баптизму те-
чії, що з'явилась в кінці XIX століття. Євангелісти роблять
особливий наголос на штудіюванні євангельських текстів.

Після перемоги соціалістичної революції ватажки баптизм-
му і євангельських общин деякий час стоять на позиціях різ-
ко негативного відношення до соціальних перетворень, під-
тримують контрреволюційні виступи, займаються політични-
ми інтригами.

Зрозуміло, що це аж ніяк не сприяло росту їх авторитету
серед мас, які рішуче підтримували заходи радянської вла-
ди, активно відстоювали новий лад. Тому після закінчення
громадянської війни і ліквідації куркульства як класу, бап-
тисти-євангелісти змушені були переглянути свій ідеологіч-
ний багаж.

Починається новий етап еволюції їх соціального вчення,
обумовлений обставинами, докорінно відмінними від дорево-
люційних.

В роки передвоєнних п'ятирічок сектантські общини по-
мітно розкладаються. Розвивається тенденція до більш тіс-
ного згуртування їх рядів. В 1944 році баптисти і євангель-
ські християни утворюють секту євангельських християн-бап-
тистів (ЄХБ), до яких в 1945—1947 рр. приєднується частина
п'ятидесятників, а в 1963 році більшість близьких за віро-
вченням меннонітських общин.

Ідеологи сучасного баптизму називають себе прихильника-
ми фундаменталістської орієнтації. Вони піддають різкій кри-
тиці модерністські наскоки на Біблію, відхиляють всякі спро-
би представити Христа як звичайну людину, «вчителя мораль-
ності».

Однак постійне підкреслювання вірності ортодоксальним
принципам не заважає ватажкам баптизму виступати за

«осучаснення» деяких релігійних догматів і займати гнучку лінію в соціальних питаннях.

Для виправдання, так би мовити, «неафішованого модернізму» найчастіше висуваються концепції двоїстої істини, невербального (небуквального) тлумачення Біблії і вимога «поглибленого» проникнення в смисл євангельських повчань. Намагаючись вивести біблійні догмати з-під ударів наукової критики, баптистські ідеологи заявляють про принципову неприйнятність наукового підходу до аналізу «священних» текстів. Вони запевняють, що істинність наукова і релігійна — зовсім різні речі. «Біблія, — твердить баптистський ідеолог К. Сомов, — не ставить своєю метою давати людям точні наукові дані відносно оточуючого їх матеріального світу... Біблія містить найбагатші духовні уроки для віруючих, і це її галузь, а дослідженнями законів матеріального світу Біблія не займається — це галузь науки» [6].

Безпідставність концепцій двоїстої істини є давно доведеним фактом. Тож віровчителям баптизму доводиться шукати й інші аргументи, які б принаймні частково «виправдовували» безглузді і наївні положення «святого письма».

Так з'явилася теза про «людську» і «божественну» сторону Біблії — про невербальне (небуквальне) натхнення. Якщо вірити баптистським модерністам, автори біблійних текстів висловлювали «не свої людські думки, а думки божі», однак у формі, близькій і зрозумілій своїм сучасникам — з допомогою убогого словникового запасу свого часу [7]. Таким чином, будь-яку нісенітницю, всяке «чудо», найпримітивніший міф можна, виявляється, витлумачити на користь релігії, абстрагувавшись від погрішностей стилю стародавніх «пророків».

Нарешті, залишається можливість і для прямого «переосмислення» біблійних догматів під приводом дальшого заглиблення в таємниці релігійного «ведения».

В поглядах на науково-технічний і соціальний прогрес вільне поводження з релігійними текстами стає особливо помітним. Кілька десятиліть тому баптистські ідеологи називали науку «символом безбожного світу». Вони ще й досі співають псалми, в яких засуджують честолюбне прагнення людей до відкриття таємниць непізнанного («О суета людских познаний») [8].

Однак у сучасних умовах — і це добре відчули баптистські ідеологи — проповідь обскурантизму не може мати успіху. Їй на зміну приходить прославляння справжньої науки і технічних досягнень, що нібито допомагають глибше осягнути мудрість творця. «Щирі послідовники Христа, — проголошується на сторінках «Братского вестника», — повинні з радісною готовністю сприяти своєю працею прогресу техніки, спрямованої на благо людей. Не може справжній християнин цуратися науки» [9].

Звичайно, вимушені заяви подібного роду аж ніяк не свідчать про капітуляцію релігійників перед лицем новітніх науково-технічних досягнень. Для цього їм довелося б відмовитися від самих основ віровчення, від біблійних «чудес», що суперечать наукою, від численних ілюзій і міфів. Йдеться не про примирення з наукою, а про вимушене пристосування.

Церква євангельських християн-баптистів в умовах розколу

Сучасним адептам релігії доводиться займати гнучку позицію і в питаннях суспільного життя. І тут відправним пунктом служить витлумачена на «модний» лад Біблія.

Все частіше баптистські ідеологи намагаються зобразити євангельські соціальні повчання як такі, що повністю відповідають прогресивним тенденціям сучасності. Вони «переливнюють» і «переосмислюють» їх, щоб надати їм злободенного звучання. При цьому в ряді випадків визнається навіть невідповідність слова і діла церковних «пастирів», реакційна роль християнства — не в баптистському варіанті, звичайно, — тепер і в минулому. «Церква, — пишуть вони, — не зуміла залишитися євангельською закваскою і виконати свою історичну роль: заснувати таку християнську державу, в якій би були усунуті всі соціальні протиріччя, припинилась би експлуатація людини людиною; де б не було рабів і злидарів, а панував би труд і соціальна справедливість» [10].

При чому, виявляється, церковники знехтували готовим «зразком» — євангелієм, яке нібито, вперше в історії «проголосило право на національну рівність і соціальну справедливість» [11].

Питається, невже баптистським ідеологам невідомо, що «рівність» в повчаннях Нового завіту лишається, по суті, абстрактним, недосяжним ідеалом, який «здійснюється» на небесах», «в Христі»? Євангелія освящають поневолення і рабство людини, вважають «справедливою» сліпу покору експлуататорам. «Соціальні принципи християнства, — підкреслював К. Маркс, — вихваляють боягузтво, презирство до самого себе, самопринижения, смиренність, покірність, словом — всі якості черні, але для пролетаріату, який не бажає, щоб з ним поводилися як з черню, для пролетаріату сміливість,

свідомість власної гідності, почуття гордості і незалежності — важливіші від хліба» [12].

Слова про активну участь в громадському житті, про бажання сприяти суспільному прогресу нікого не повинні вводити в оману. Адже справа в тому, який саме зміст вкладають баптисти в саме поняття суспільного прогресу і яку роль вони хочуть грати в суспільних перетвореннях, нарешті, в чому полягає їх практичний вклад у прогресивні звершення. Ще на рубежі минулого і нинішнього століття американські баптисти — прихильники релігійного модернізму висунули специфічно «евангельську» концепцію суспільного прогресу. На їх думку, тільки справжнє, «оновлене» християнство давало людству перспективу невпинних і глибоких перетворень на прогресивних і гуманних засадах. Вони твердили, що лише люди, виховані на принципах евангельської моралі, здатні утворити такий суспільний організм, якому належить майбутнє. Їх прагнення зводилися до поступового поліпшення відносин між людьми, до «гуманізації» капіталізму. «Кожен крок людства на шляху до царства божого, — писав В. Раушенбуш, — вимагає перш за все поліпшення соціальних відносин, інакше кажучи, морального прогресу» [13]. Соціальний євангелізм з його вченням про земне царство боже все більше висувався на передній план в міру загострення класових конфліктів і зростання впливу марксистських організацій і партій. В 90—900-і роки він став однією з різновидностей «християнського соціалізму» в його протестантському варіанті. В 1892 році в Сполучених Штатах була навіть створена організація Братства царства божого з метою популяризації євангельських ідей і їх практичного втілення в життя.

В. Раушенбуш прямо заявив, що члени «братства» не схвалюють науковий соціалізм, протиставляючи йому християнський. Він прагнув всіляко «приземлити» ідеали християнства, зробити їх більш зрозумілими і близькими трудящим, ставлячи наголос на «перенесення гармонії небес на землю», а не на врятуванні «людських атомів» шляхом вознесення індивідів на небо» [14].

В сучасному баптизмі концепції соціального євангелізму трансформувалися в залежності від конкретних соціальних умов, в яких діє та чи інша регіональна баптистська організація.

Ліберальне крило баптизму, представлене Американською баптистською конвенцією, головним пунктом своєї політичної програми проголошує соціальну відповідальність церкви перед лицем кризи сучасного суспільства, приймає участь в «по-

ходах проти злиднів», в маніфестаціях проти воєнних авантюр американського імперіалізму, виступає проти расизму, дискримінації в оплаті праці і т. д.

Один із відомих релігійних і громадських діячів Сполучених Штатів Мартин Лютер Кінг (по-звірячому вбитий в 1968 році) разом з групою своїх прихильників додержувався поглядів, які розходилися з позицією офіційного керівництва баптистських організацій США.

Він був пристрасним борцем за громадські права негритянського населення, за розвиток людства в умовах миру і роззброєння. Однак і він не позбувся ілюзій щодо «перевиховання» людей з допомогою релігії. «Людина не здатна врятувати себе або світ, — твердив М. Л. Кінг, — якщо вона не керується божим духом, то сила її новітніх відкрить стане спустошуючим чудовиськом Франкенштейна, яке перетворить в попіл його земне життя» [15].

Консервативний напрям у зарубіжному баптизмі змикається з реакцією на платформі антикомунізму. Він іде в руслі сучасної протестантської ідеології, для якої «характерно прагнення зробити релігію універсальним світоглядом, протиставити її наростаючому діалектично-матеріалістичному погляду на світ» [16].

В нашій країні церковно-сектантські ідеологи, яким доводиться мати справу з віруючими, що беруть участь у будівництві нового суспільства, не наважуються виступати проти прогресивних перетворень, і нерідко прагнуть поєднати евангельські повчання з принципом наукового комунізму. Їх «метод» будівництва суспільства майбутнього включає вимоги загальної євангелізації населення, прищеплення трудящим «вічних» моральних принципів, втілених нібито в Новому завіті.

По суті, прогрес суспільства ототожнюється з перекрученим витлумаченим прогресом моральним, з просуванням «до царства божого».

Втіленням ідеальних моральних настанов, що задовольняють найвищі вимоги людяності і прогресу, в сучасному баптизмі оголошується Нагорна проповідь.

До речі, в цій справі вони не є піонерами. Ще між першою і другою світовими війнами до цього джерела не раз адресувалися християнські соціалісти Німеччини, Англії, Франції, Швейцарії та інших країн. Вони твердили, що в Нагорній проповіді містяться норми для створення царства божого на землі.

Нинішні ватажки євангельских християн-баптистів в нашій країні постійно звертаються до теми Нагорної проповіді.

«Євангеліє, — підкреслює О. В. Карев, — говорить нам п дві гори, що мають надзвичайне значення для всіх христи світу. Ім'я однієї гори — Голгофа, ім'я другої гори не вказ но в Євангелії, але ми маємо повне право називати її гор Нагорної проповіді» [17].

Детальному аналізу положень Нагорної проповіді присв чена стаття О. В. Карєва в двох номерах «Братского вестн ка». В статті проводиться думка, що «закон Нового завіту— кон більш величний і славний, ніж закон Ветхого завіту». Ч му? З плутаних міркувань автора випливає, що заповід Христа торкаються не зовнішніх сторін поведінки людей, глибин їх свідомості, найпотаємніших почуттів і прагнен «Ми маємо в євангелії, — пише О. В. Карєв, — велике вчен про спасіння і виправдання вірою, а не ділами закону. Ц вчення про виправдання і спасіння вірою — вчення вічне непорушне» [18].

Віровчителі баптизму постійно підкреслюють, що царств боже заслужить лише той, хто віддався Христу всім серце хто виконує його заповіді не формально, «про людське око а пройнявшись глибокою повагою і вірою до них. Баптистськ богослови вважають, що до вступу в баптистську общину лю дина внутрішньо готує себе, вона рішуче відрікається від бу шого життя, від колишніх ідеалів, поглядів, цінностей, «звер тається» до бога, вручає йому всього себе і відтоді живе ли ше в «господі» [19].

Внутрішня настроєність на єднання з богом, з точки зор баптизму, є лише початком тривалого і складного процесу пе ревиховання людини. Всім своїм життям, поведінкою христи янин повинен «довести» свою відданість богу, постійну готов ність «нести свій хрест», жертвуючи особистим в ім'я вищи ідеалів.

З давніх-давен такі моральні «установки» перетворювал віруючих у покірне знаряддя їх духовних наставників, «по легшували» нелегкий тягар численних релігійних і світських обов'язків, що освячувалися як благословенне потрібне богу діло. Характеристика, яку К. Маркс дав раннім формам протестантизму, в повній мірі стосується і його сьогочасних модифікацій. Баптисти звільнили людину від пут зовнішньої обрядності, надівши кайдани на серце людини.

Справжній класовий, глибоко антигуманний характер заповідей блаженства. (Єв. Матф. 5, 1—12), що лежать в основі Нагорної проповіді, розкритий уже давно. Ось чому їх апологетика пов'язана із значними труднощами, які О. В. Карєв намагається подолати обхідним шляхом. Він переосмис-

ує євангельські повчання, надаючи їм «прогресивного» зву чання. Аналізуючи першу із згаданих заповідей («Блаженні нищі духом...») він полемізує з тими, хто вважає, що Христос проповідує духовну убогість і слабість. На його думку, тут дається про «блаженство» усвідомлення людської убогості в порівнянні з багатством самого всевишнього! Але й такий ви верт не може завуалювати глибоко реакційний зміст цього повчання, що позбавляє людину високих творчих поривів, прирікає на духовне рабство і низькопоклонство перед біб лійними догматами, які сковують живу думку. В свій час П. Гольбах, розвінчуючи адептів мракобісся і темряви, писав: «Знаючи, яку цінність завжди являло для служителів релігії неуцтво людей, вони мудро старалися противитись небезпеч ному прогресу людського духу і вернути народи до неуцтва віків набожності й варварства, що виявилися, як ми перекона лися, такими вигідними для церкви» [20].

Аналіз семи інших «заповідей блаженства» О. В. Карєв робить під тим же кутом зору. «Блаженство» лагідності ін терпретується в тому розумінні, що бог навчає людей ніжності і м'якості, а не слабості й безвілля (насправді ж євангеліє за кличка до німої, рабської покори!). Сьома заповідь («Блажен ні миротворці...) в інтерпретації автора теж стає дифірам бом на честь бога. Задум тут не хитрий: симпатії трудящих до великої справи захисту миру частково послужать зміцнен ню і релігійних ілюзій, оскільки всевишній оголошується «бо гом миру» [21].

В статті не міститься ні найменших спроб розібратися, в чому ж полягають дійсні причини ворожості і чвар між людь ми. Фраза про те, що «диявол — це причина всіх розбратів» вже не може задовольнити віруючих, найзабобоннішу людину. До речі, навіть на сторінках релігійних видань, в тому числі і «Братского вестника», регулярно публікуються мате ріали, в яких висловлюються тверезі думки про справжніх винуватців двох світових воєн, в'єтнамської трагедії, міжна родної напруженості.

О. В. Карєв прагне переконати читача в тому, що дотри мання євангельських заповідей може зробити людей «сіллю землі і світлом світу». Однак, життя дає неспростовні докази того, що фанатична «вірність» євангельським принципам час то приводила і приводить по дуже сумних наслідків. Хіба не прикривалися біблійними повченнями криваві розправи ін квізиторів, релігійні війни, винищення цілих народів? Хіба не баптист Трумен — бувший призидент Сполучених Штатів — дав наказ знищити мирне населення Хіросіми і Нагасакі?

«Ветхозавітний закон, — пише О. В. Карев, — засуджує за дії, за вчинки, за злочини, що виявились в ділах. Закон Христа проникає до розділення душі і духу, і судить помисли і наміри сердечні (Євр. 4, 12)» [22]. Однак моралізаторські повчання баптистських ідеологів вступають у непримиренне протиріччя з практикою самих же «братів і сестер». Не тільки їх помисли (про що важко судити!), але й конкретні діла нерідко є порушенням найзвичайніших, прописних норм людської моралі.

Характерно, що О. В. Карев знаходить безліч позитивних сторін в заповіді «непротивлення злу». Він прославляє тих, хто її дотримується. Але як же все-таки бути із злом, яке існує в світі? Виявляється, краще всього — стояти збоку і спостерігати, як інші карають винного, борються із насильством і сваволею.

«Прогрес» в поглядах баптистів проявився в тому, що вони «благословляють на боротьбу з негативними явищами людей, що мають на це відповідні права і можливості! Як пише О. В. Карев, «для захисту скривдженого дана від бога влада, «начальник, який недаремно носить меч» (Римл., 13, 4) і має повне право, Богом йому дане, покарати того, хто робить зло» [23]. З позицій сьогоднішнього дня намагається О. В. Карев витлумачити і ті євангельські заповіді, які стосуються трудової діяльності. Заклик «не турбуйтесь..., що вам їсти і що пити..., і у віщо одягтися» був адресований тим членам перших християнських общин, які терпіли нестатки і для яких обіцяне загробне блаженство було єдиною втіхою. Про це свідчить історія раннього християнства.

Однак О. В. Карев не вдається до історичних екскурсів. Він розглядає євангельські повчання про труд в плані абстрактному, запевняючи, що «слова Христа спрямовані проти двох пороків — «чревоугодія» і гонитви за модами, чим страждають тисячі людей» [24].

Нарешті, автор торкається традиційної і водночас злободенної для віруючих проблеми «царства Божого». Сучасні ідеологи баптизму намагаються уникнути розумувань про райське блаженство, наївність яких кидається в вічі багатьом віруючим. Вони прекрасно знають і те, що біблійні фантасмагорії у свідомості багатьох християн поступово уступають місце здоровим уявленням про те суспільство майбутнього, яке будується руками мільйонів. Абстрактна постановка питання дає простір для маневрів. І навіть недвозначне євангельське повчання «Не турбуйтесь про завтрішній день...» аналізується автором як заклик покластися у всьому на все-

вишнього. «Цими словами, — говориться в статті «Нагорна проповідь», — Христос хоче навчить своїх учнів спокійно і впевнено дивитися в майбутнє»...

Характерно, що для згаданої статті О. В. Карева, як і для багатьох інших духовних трактатів сучасних «пророків» баптизму, є притаманним гострий інтерес до проблем «співвідношення» біблійних догм і реального розвитку історичних подій.

Суспільний прогрес розглядається баптистами через призму так званого божественного плану спасіння або «спокутування» роду людського. «Бог по предвічній любові своїй, — підкреслюється в одному з номерів баптистського офіціозу,— схотів врятувати рід людський, по великій премудрості своїй спрямував все життя людства, з самого його падіння, до цієї мети».

Такий безпідставний ретроспективний підхід дозволяє баптистським ідеологам витлумачувати явища суспільного життя, історичні події і весь хід людського розвитку як реалізацію накреслень всевишнього. Окремі аномалії, історичні «зигзаги», регресивні явища пояснюються теж дуже просто — втручанням антихриста: диявола, який нібито «не видумка, не фікція, а реальна зла особа, що підстерігає нас усюди» [27].

Щоб надати ще більшої вірогідності концепції, за якою суспільний прогрес є «закономірним» наслідком божественного промислу, самий образ Ісуса Христа теологи нагороджують рисами «прогресивного» реформатора, що і походженням і поглядами найбільш підходить на роль виразника провідних тенденцій епохи.

Ще в 30-і роки Центральна рада баптистів звернула увагу місцевих активістів на те, щоб у проповідях підкреслювалося, ніби Ісус Христос був пролетарського походження, син дрібного ремісника, тесляра Йосифа, і навіть «першим великим соціалістом і комуністом, духовним батьком і попередником комуністичної партії» [28].

На пролетарське походження, демократизм Христа, його учнів і наближених звертається увага і в сьогочасних релігійних трактатах та проповідях баптистів. Постійно наголошується, що «сам Ісус був тесляром і деякі з учнів його були рибалками», що він «прихиляв голову в різних будинках, але ні один із них не належав йому», що нестатки і злидні супроводжували його «на кожному кроці його життя» [29].

Слід пам'ятати, що легенда про особливу співзвучність, близькість християнського віровчення і прогресивних вчень сучасності допомогає сектантським ватажкам підтримувати

серед віруючих ілюзії про можливість «синтезу» наукових і релігійних поглядів на суспільство. Ця обставина певною мірою гальмує відхід трудящих від релігії. Керівники баптизму, в цілому, непогано розбираються в симпатіях і антипатіях прихожан. Вони хочуть, щоб у віруючих не виникло відчуття, що релігія є ворогом прогресу. І це не завжди лише спритний тактичний прийом, продиктований потребами підладнатися до настроїв віруючих. Без сумніву, немало сучасних теологів щиро бажають працювати на благо суспільства. Помилкою, однак, було б некритично сприймати такі заяви і вчинки релігійників лише з позитивного боку.

Співробітництво з віруючими в розв'язанні актуальних проблем сучасності, в боротьбі за мир і прогресивні перетворення не означає примирення або мирного співіснування ідеологій.

Заклик до наполегливої праці в ім'я побудови комунізму, який часто лунає з вуст церковно-сектантських проповідників, може бути виявом глибоких симпатій до нашої загальної справи. Це так. Однак необхідно розібратися... В посланні Сьомому всесвітньому конгресу баптистів Всесоюзна рада ЄХБ проголосила, що баптисти нашої країни «не тільки не вважають комунізм перешкодою справі євангелізації, але й цілком поділяють його соціально-економічні принципи як такі, що не суперечать вченню господа нашого Ісуса Христа» [30].

Тут явне нерозуміння суспільного прогресу, яке являється наслідком об'єктивних причин. Потрібно тактовно і в той же час наступально і безкомпромісно розвінчувати утопічну проповідь будівництва нового суспільства з допомогою загальної «євангелізації» населення, поширення так званого вчення Ісуса Христа.

Особливістю нинішнього етапу еволюції баптизму є тенденція до подолання сектантської обмеженості, до більш активної участі в громадському житті. Такий «активізм» спрямований, насамперед, на залучення до релігійних общин нового поповнення, вихованого на принципах, що не мають нічого спільного з християнством.

З цією метою керівництво ЄХБ націлює віруючих на рішучий розрив з пережитками індивідуалізму, егоїстичного «самозаглиблення», нехтування інтересами колективними, загальнолюдськими.

Значний інтерес являє автореферат О. В. Карєва «Християнин і вітчизна», опублікований в березневому номері «Братского вестника» за 1970 рік.

Ватажок баптистів змушений визнати, що у частини віру-

ючих думки про потойбічне блаженство займають надто багато місця, що є такі, хто вважає, що «любов до земної вітчизни і любов до небесної вітчизни несумісні.

«В справі євангельського виховання, — пише він, — ми справедливо уділяємо багато уваги духовному вихованню нашої внутрішньої людини, нашого християнського характеру... Але ми не повинні забувати, що християнин не індивідум, закинутий на пустельний острів, і що християнин живе не тільки в церкві або в своїй сім'ї, — він живе також і в державі» [31].

В рефераті підкреслюється розмах і грандіозність тих перетворень, які відбуваються в нашій країні, її вклад у справу боротьби за соціальний прогрес, мир і дружбу між народами.

Баптистський ватажок стурбований тим, що громадська інертність може поставити деяких християн в становище сторонніх глядачів і привести їх до ще більшої самоізоляції. «Навколо мене кипить праця, ніби в величезному «мурашнику», — пише О. В. Карєв, — і ми, християни, не прославимо Христа, якщо не будемо найкращими трудівниками на місцях нашої роботи. Чи розуміємо ми це? Чи світимо ми оточуючим нас людям нашим зразковим трудом?» [32].

Занепокоєність автора і її мотиви зрозуміти не важко: розпад сектантських общин, розклад релігійної свідомості є фактом.

Проте в рефераті не можна не помітити й пошуків іншої альтернативи — притаманного багатьом віруючим прагнення йти в ногу з прогресом. *Шлях релігійних шукань, сумнівів і вагань, спроби осягнути нове в житті, — все це може привести до більш реалістичної оцінки явищ, а в ряді випадків і до переходу на матеріалістичні позиції.* В свій час Ф. Енгельс писав, що «навіть найбільш послідовний християнин не може цілком емансипуватися від умов наших часів; час примушує його вносити зміни в християнство; він має в собі задатки, розвиток яких міг би привести до атеїзму» [33].

Звичайно, не всяка можливість здійсненна... Частина релігійників схильна шукати вихід із кризисної ситуації в посиленні релігійного фанатизму, в боротьбі проти «чужих» впливів, на шляхах ще більшої ізоляції від усього, що може поставити під сумнів непохитність релігійних догматів. Саме в цьому аспекті, на наш погляд, слід розглядати розкол в сучасному баптизмі. Як відомо, на початку 1960-х років частина баптистських активістів, незадоволених розпорядженнями Всесоюзної Ради ЄХБ, утворила так звану «ініціативну групу», яка розпочала кампанію за скликання нового з'їзду ЄХБ.

В 1965 році було проголошено створення «Союзу церков євангельських християн-баптистів» на чолі з розкольниками. Лідери «ініціативників» повели нестримну агітацію за перегляд радянського законодавства про культи, почали насильницьку євангелізацію сектантських родин, примушуючи відвідувати молитовні зібрання дітей, організовуючи молодіжні, жіночі гуртки по вивченню Біблії. Вони сіяли нездорові настрої і чутки серед віруючих, порушували громадський порядок. Їх прагнення зводилося, в основному, до створення замкнутої, відгородженої від «світу» теократичної організації, яка б безкарно розпоряджалася судьбами сектантських родин і вела нічим не обмежене одурманювання людей. «Ініціативники» намагалися будь-що загальмувати процес старіння баптистських общин, влити в них свіжу кров, «Проповідь негативного ставлення до соціалістичної дійсності, — підкреслюють А. І. Клибанов і Л. Н. Митрохін, — заклик до духовної ізоляції від неї є теоретичним обгрунтуванням спроб ідеологів і діячів «ініціативної групи» згуртувати своїх послідовників в свого роду місіонерський орден, войовничий по відношенню до «світу» і такий, що вимагає будь-яких жертв «в ім'я Христа» і освячує жертви як вищу християнську доброчесність» [34]. В рухові ініціативників яскраво проявилася зворотна сторона сектантського «активізму», який при певних умовах приводить до *вчинків, не сумісних з загальноприйнятими нормами і правилами поведінки людей, з принципами соціалістичного співжиття.*

Характерно, що спроби «ініціативників» повернутися спиною до суспільного прогресу привели до посилення есхатологічних мотивів у проповідях і писаннях сектантських «пророків», до поширення песимізму і невір'я в можливості людини. Так, в спеціальному молодіжному випуску «офіціозу» розкольників — «Віснику спасіння» — міститься твердження, що лише Біблія дає відповідь на запитання, який шлях веде в «царство правди». А один з авторів горезвісного «Вісника» скаржиться, що людині, яка хоче «жити по-божому, доводиться «йти проти течії всього порядку мирського», діяти врозріз з громадською думкою, «нерідко в розріз з поглядами і звичаями більшості віруючих» [35].

Той факт, що «ініціативникам» довелося відступити, що більшість віруючих не хоче повертатися до порядків своєрідного сектантського «Домострою», свідчить про цілковитий провал спроб ліквідувати кризу релігійного світогляду засобами штучного роздмухування релігійного фанатизму. На останньому — сороковому всесоюзному з'їзді ЄХБ, що відбувся

в січні 1969 року, наводилися дані про те, що за останні три роки «повернулось в єдність» понад 3,5 тис. бувших розкольників, в тому числі багато проповідників і пресвітерів [36].

Ідейний і організаційний розбрід в сучасному баптизмі говорить про поглиблення кризи релігійного світогляду взагалі і євангельського «вчення» і світосприймання, зокрема. Все більше віруючих переконується в безперспективності і утопічності тих ідеалів, які проповідують сучасні апологети християнства.

Реакційна сутність п'ятидесятницького ревівалізму

Як було вже сказано, в 1945 році до баптистів приєдналися п'ятидесятники-християни євангельської віри (ХЄВ). Основою цього союзу послужила наявність схожості в головних моментах віровчення і культу. На об'єднавчій нараді представники обох сект у серпні 1945 року уклали угоду, за якою християни євангельської віри, по суті, відмовлялися від так званої «глосолалії» — говоріння на «незнайомих мовах», як особливої ознаки того, що людина нібито «сповнилася» духом святим. Вчення про глосолалію штовхало фанатиків-сектантів на багатогодинні несамовиті молитви, штучне підігрівання емоцій, крайне напруження нервової системи, що нерідко приводило до психічних захворювань.

З договору видно, що п'ятидесятники залишали за собою певну свободу дій у відношенні догмату про говоріння на «незнайомих мовах». Підкреслювалось, зокрема, що «на основі святого письма різні мови є одним з дарів Духа Святого». Правда, далі зазначається, що «незнайома мова без тлумачення залишається без плоду» і що «обидві сторони прийшли до згоди утримуватися від незнайомих мов у громадських зібраннях» [37]. Компромісне рішення було прийняте і у відношенні іншого обряду, характерного для п'ятидесятників — обряду омовення ніг: християнам євангельської віри рекомендувалось «вести виховну роботу в смислі досягнення єдиного розуміння в цьому питанні з євангельськими християнами та баптистами».

Укладення договору, однак, не привело до цілковитої «гармонії» між двома течіями протестантизму в нашій країні. Частина п'ятидесятників не погодилась з цим рішенням. Навіть один з ініціаторів об'єднання О. І. Бідаш в 1947 році разом із своїми прихильниками розгорнув агітацію за розкол союзу, що привело до розвалу ряду общин.

В 1956 році в більшості областей України та інших респуб-

лік утворилися самостійні групи п'ятидесятників. Їх лідери взялися за відновлення керівного центру і виробили нову «Систему догматів віровчення християн євангельської віри». В цей же період у Харкові відбувся з'їзд розкольників, який рекомендував активізувати діяльність нелегальних общин, заохочував порушення радянського законодавства про культи. Таким чином, в нашій країні, як і в багатьох зарубіжних країнах, продовжує існувати секта п'ятидесятників, що в свою чергу розпадається на ряд дрібніших течій (воронаєвці, п'ятидесятники-сіоністи, суботствуючі, совершенці та ін.).

П'ятидесятницькі організації за рубежем, що виникли в кінці XIX — на початку XX століття, нині нараховують в своїх рядах понад 10 мільйонів прихильників. Найбільше представників цієї течії протестантизму живе в Сполучених Штатах, де нараховується п'ять організацій, в Англій (три організації), в Канаді, країнах Азії.

Ідеологія п'ятидесятництва являє собою конгломерат численних протестантських віровчень, що несуть на собі печать буржуазного суспільства епохи імперіалізму.

Демонструючи особливу прихильність до Апостольських послань, п'ятидесятники взяли на озброєння, перш за все, ідеї непротивлення злу, релігійного фанатизму в крайніх бузувірських формах. Вони повністю відмовилися від всяких спроб революційно-практичного перетворення дійсності. Навіть у виданому вже в 20-і роки «Короткому віровченні Християн євангельської віри (Пентекост)» міститься повчання, що «кожний по своїй совісті перед богом подає свій голос за тих, хто прагне в мирі і любові досягти блага народу без всякого насильства» [38].

Соціальне «вчення» п'ятидесятників є квінтесенцією найбільш консервативних сторін пізнього протестантизму і відображає безперспективність справи тих класів, які приречені на загибель.

П'ятидесятництво ніколи не було зв'язано з якоюсь прогресивною соціальною програмою, ніколи не висувало і не боролося за революційне розв'язання якихось назрілих соціальних завдань, ніколи не сприяло прогресивному історичному розвитку людського суспільства» [35].

Еволюція п'ятидесятницького віровчення з самого початку і до наших днів проходить під знаком ревівалізму — курсу на відродження релігійності в її найбільш бузувірських, емоційно-хворобливих формах. Актив секти прагне націлити кожного віруючого на бездумне наслідування «подвигів» Ісуса Христа і біблійних пророків, неухильне дотримання так

званого «повного Євангелія». Людину примушують безастережно відмовитись від почуття власної гідності і гордості, відгородитися від «пріховного» світу, віддавшись релігійним екзальтаціям душею і тілом, підпорядкувавши «богові» не лише свою поведінку в житті, помисли, але й всі найпотаємніші мрії, емоції.

В поняття «повне євангеліє» п'ятидесятники різних напрямків вкладають не завжди одинаковий зміст. Але головні його особливості зводяться до фанатичного схиляння перед міфічним образом Ісуса Христа і чекання його другого пришестя, «хрещення святим духом», і залучення до божого царства через віру, покаяння і праведне життя.

З метою якомога повнішого і глибшого оволодіння внутрішнім світом віруючих сучасні ватажки п'ятидесятників вдосконалюють систему емоційно-психологічного впливу на віруючих, вдаються до шарлатанських і демагогічних методів. В їх арсеналі — деякі прийоми навіяння і гіпнозу, залякування і навіть фізичного насильства над людиною.

Наївна віра в «дари духа святого» — в можливість пророчого проникнення в майбутнє і здійснення завітних бажань — штовхає сектантів на багатогодинні виснажливі молитви в атмосфері нервово-психічного збудження, релігійного екстазу. Екстатичний характер зібрань в п'ятидесятницьких будинках молитви з винятковою наочністю проявляється в бузувірському трясунстві. «Обряд трясіння, — пише В. М. Калугін, — являє собою своєрідну молитву, страшну і моторошну молитву трясунів. Тихе на початку бурмотіння поступово переходить в істеричні ридання й кликушеські голосіння: «Дух святий, дай, дай, осіни мене благодаттю!». Мирне похитування тіл змінюється судорожними рухами рук; тіла б'ються в конвульсіях, голови трясуться. Очі в тих, хто молиться, закриті, із них у багатьох течуть сльози..., обличчя сектантів схожі на якісь нелюдські маски. Все більше лунає закликів до «святого духу»... [40].

Наука відкрила «секрети» психозів подібного роду. Нічого надприродного в них немає. Все пояснюється деякими соціально обумовленими особливостями індивідуального сприймання навколишнього світу, психічною «настроєністю» людини, її загальним розвитком і конкретним станом у момент діяння сильних подразників. «Навіяння, що має характер умовного рефлексу, — пише професор Д. Г. Елькін, — пояснює нам багато фактів, яким віруючі і забобонні люди надають надприродного значення».

Наведемо деякі з них.

М. Є. Введенський вказує, що в середні віки були відомі випадки релігійного екстазу, в якому віруючі, переживаючи картину страстей Христових, виявляли у себе на руках і ногах рани від уявлюваних цвяхів на місці ран Христа. Той же М. Є. Введенський розповідає, що в одному бельгійському селі в минулому столітті була дівчина, у якої в страстну п'ятницю в ті години, коли, за легендою, був розп'ятий Христос, на руках і ногах з'явились криваві плями. Бельгійська академія виділила цілу комісію, щоб перевірити цей факт. Одну руку дівчини комісія забинтувала і запечатала. У страстну п'ятницю печатки і пов'язки зняли. На обох руках дівчини були виявлені у відповідних місцях червоні плями. М. Є. Введенський пояснює це явище навіянням, яке здатне навіть викликати зміни в діяльності судинної системи [41].

П'ятидесятники зазделегідь, певним зусиллям волі настроюють себе на радісно-збуджене спілкування з всевишнім, навмисне розпалюють пристрасті, колективно доводять до стану первового потрясіння навіть урівноважених і інертних. «В цьому релігійному екстазі, — пишуть А. О. Портнов і М. И. Шахнович, — якщо він не симулюється, часто проявляється істеричний психоз... Участь п'ятидесятників у молинях нерідко приводить до патологічних розладів нервової системи. Траплялось, що п'ятидесятники прямо з будинків моління попадали до психіатра. Тільки в 1959 році в психіатричні лікарні Донецької області було доставлено 80 душевнохворих п'ятидесятників...» [42].

Ідеологи п'ятидесятництва намагаються з допомогою тривалих і обтяжливих культових дій відвернути віруючого від активної участі в громадському житті, від усього, що може спрямувати хід думок людини в сторону від релігії. Вони претендують на роль новоявлених реформаторів християнства, на роль прямих продовжувачів справи перших учнів Ісуса Христа.

З їх повчань випливає, що основним покликанням людини повинно бути не служіння людям, не боротьба за прогресивні перетворення, а духовне «переродження» за рецептами, складеними ще в біблійні часи. Вже багато років вони мріють про всеохоплюючу теократичну організацію, яка зайняла б панівне положення в суспільстві. В статті М. Гальчука, в свій час опублікованій в журналі «Євангеліст», підкреслювалось, що «всі общини в усьому СРСР повинні бути з'єднані в один могутній Союз, щоб у всіх радянських республіках була б одна Церква Христова..., а у всіх країнах світу віруючі повинні з'єднатися і утворити Всевсвітній Союз. Ось таким

шляхом може бути влаштовано Царство Боже на землі...Слава Богу, що початок Всесвітнього Союзу Християн євангельської віри (Пентекостал) уже покладено в 1921 році на Всесвітньому Конгресі в м. Амстердамі, в Голландії. Будемо молитися про нього, щоб він укріпився і поширився на весь всесвіт і приніс бажані плоди» [43].

Людське суспільство, з точки зору п'ятидесятників, знаходиться в стані тяжкої, майже невиліковної хвороби, яку можна подолати лише мученицьким, самовідданим служінням всевишньому.

Ілюзорній меті: додержанню християнських благ — дарів духа святого, підпорядковується діяльність сектантського активу, передусім ватажків общин і проповідників. Саме вони плекають тихату надію стати в один ряд з відомими релігійними реформаторами минулого. Ще в одному із звернень «Всесоюзної ради ХЄВ», створеної в 1926 році, ставилась вимога добитися успіху енергійною роботою на «ниві Господній». «На нас лежить обов'язок євангелізувати і реформувати весь світ, подібно першим християнам і великим реформаторам: Джону Вікліфу в Англії, Іоану Гусу в Чехословаччині, Мартину Лютеру в Німеччині» [44].

Претензії, як бачимо, великі! Керівники Всесвітнього союзу християн євангельської віри» (Пентекосталу), створеного на всесвітньому конгресі п'ятидесятників в 1921 році, розраховували євангелізувати і нашу країну. Вони ще і зараз намагаються поширити свій вплив на «братів» з Радянського Союзу з допомогою численних радіостанцій, незаконного поширення різної літератури і, насамперед, журналу «Странник» — органу так званого «Руського відділу зібрань божих», що відзначається відвертою провокаторською спрямованістю. Проте їх чорні наміри приречені на провал. Про це свідчить і доля засновника однієї з основних течій п'ятидесятників в нашій країні І. Ю. Воронаєва.

Розгорнувши в 20—30 рр. бурхливу діяльність на Україні, він незабаром переконався, що проповідь релігійних ідей не знаходять підтримки серед населення, а число общин неухильно скорочується. На схилі років йому довелося визнати крах своїх «реформаторських» ілюзій. Він шкодував, що «надто пізно прозрів». Але прислів'я говорить: «Краще пізно, ніж ніколи», — писав він. — Дуже жалкую і картаю себе за те, що не прозрів раніше...» [45].

Сучасні ідеологи п'ятидесятників взяли на себе, в основному, невдячну місію захисників всього косного і відсталого, поборників фундаменталістської орієнтації в християнстві і

противників соціального прогресу. Вони прагнуть перетворити численні п'ятидесятницькі общини в замкнуті, відгороджені від радянської дійсності, кастові угрупування. Страх перед втратою всякої опори в суспільстві примушує їх розрізховувати, головним чином, на членів сектантстських сімей та їх родичів. Віруючим рекомендують не відвідувати кіно, клуби і театри, не читати газет і журналів, обмежуватися лише початковою освітою, відмовлятися від служби в рядах Радянської Армії.

Проповіді в п'ятидесятницьких будинках молитви носять все більше обскурантистський, ворожий до науки і розуму характер. Так пресвітер п'ятидесятників м. Тюмені, звертаючись до віруючих, проголошував: «Великий гріх, якщо людина поклоняється розуму. Розум людини може вести тільки до гріховного падіння» [46].

Не випадково, найвидатніші науково-технічні досягнення оволодіння новими джерелами енергії, поступове освоєння людством навколосонячного простору найчастіше оголошуються «знаменнями» близького кінця світу і настання тисячолітнього царства праведників. Саме винятковою культурною відсталістю і повним нерозумінням тих зрушень, які відбуваються в сучасному світі, можна пояснити, наприклад, заяву п'ятидесятників м. Миколаєва про те, що запуск першого супутника землі є «ознакою» бісовської сили і наближення всесвітньої катастрофи.

Природно, що найконсервативнішим елементам серед сучасних п'ятидесятницьких общин не вдається абстрагуватися від багатогранних впливів сучасності. Їм доводиться лавірувати, маскуватися, шукати «дотику» між релігією і практикою життя.

Останнім часом п'ятидесятницькі ватажки стали дотримуватися гнучкої тактики так званої «мовчазной згоди», що найчастіше служить засобом соціальної мімікрії.

Боячись остаточно скомпрометувати себе в очах віруючих, лідери християн євангельської віри тепер не наважуються прямо підбурювати віруючих до антигромадських і незаконних вчинків, порушення існуючого законодавства і загальноприйнятих норм гутожитку. Вони проголошують, що ставлення до тих чи інших явищ дійсності, державних законів, розпоряджень властей повинно визначатися «совістю» віруючого, усвідомленням особистої відповідальності кожного перед богом.

Інакше кажучи, сучасні варіації запропонованої ще І. Ю. Воронаєвим тактики «мовчазної згоди» націлюють віру-

ших на пасивне, а іноді й відверто-вороже ставлення до навколишньої дійсності. «Духовно відроджені» особи, — пише І. Д. Граждан, — на думку п'ятидесятницьких авторитетів, не можуть відчувати відповідальності перед «невідродженим суспільством». Віруючі відповідальні тільки перед богом і то в залежності від своєї «совісті». Одним словом, п'ятидесятники намагаються узаконити міщанський індивідуалізм, нічим не обмежене свавільство у відносинах між людьми, що цілком не прийнятно для суспільства будівників комунізму» [47].

В сфері соціальній ідеології п'ятидесятництва прагнуть модернізувати, перш за все, ветхі біблійні легенди про «тисячолітнє царство», максимально наблизивши їх до буденних житейських уподобань і мрій віруючих, Майже всі сектантські напрямки з цією метою обрали шлях звеличення і прославлення «земного» варіанту міфічного божого царства. В ряді випадків райське блаженство праведників протиставляється науково обгрунтованій програмі комуністичного будівництва.

Однак в уяві рядових віруючих сприйняті через призму релігійної свідомості ідеали комунізму й ілюзорні євангельські легенди про майбутнє часто-густо знаходяться в складному переплетенні і взаємозв'язку. «Комунізм, — твердить один із п'ятидесятників с. Тур'я-Бистра Закарпатської області, — то буде таке життя, про яке ми і мріємо» [48].

Суспільний прогрес, розгортання науково-технічної революції, ріст матеріального і культурно-освітнього рівня трудящих приводить до поглиблення кризи п'ятидесятницького віровчення.

Великий резонанс серед віруючих був викликаний розривом з релігією колись впливових сектантських проповідників Ф. М'ячина, А. Комма, М. Іванушкіна, Ю. Кузнецова та ін. Вони звернулися з пристрасним закликом до тих, хто ще не позбувся релігійних забобонів, рішуче і сміливо ставати в ряди активних борців за нове життя. Їх приклад знаходить все більше послідовників.

Відчутні поразки апологетів новітнього ревівалізму демонструють слабку ефективність «крайніх», радикалістських спроб активізації релігії в умовах сьогочасного наукового і соціального прогресу.

Розділ IV.

ЕСХАТОЛОГІЧНІ СЕКТИ

Есхатологія — релігійне вчення про «кінець світу», покарання грішників і блаженне раювання праведників — є характерним моментом віросповідних основ всіх напрямків християнства. Проте в адвентизмі і єговізмі есхатологія є головною, визначальною рисою всього віровчення.

Адвентизм є течія в християнстві, яка офіційно проголосила своїм «кредо» віру в друге пришестя Христа і всесвітню катастрофу (назва секти походить від лат. а д в е н т у с — пришестя).

Сучасний адвентизм представлений кількома напрямками, найбільший з яких — так звана «церква адвентистів сьомого дня». На Україні, в Молдавії, в Прибалтиці, на Кавказі, в Казахстані є також нечисленні групи адвентистів-реформістів.

Нині общини адвентистів сьомого дня існують в більшості країн світу і налічують в своїх рядах близько 2 мільйонів членів. На чолі кожної общини стоть пресвітер і група рукоположених проповідників. Всесвітній центр адвентизму знаходиться в Вашінгтоні і називається «Генеральною конференцією адвентистів сьомого дня».

Релігійний культ адвентистів має немало спільного з баптизмом та деякими іншими напрямками протестантизму: наприклад, обряди водного хрещення і причастя. Однак в той час, як баптисти не визнають обряду взаємного «омовення ніг», в адвентизмі йому надається виняткового значення. Обов'язковим є внесення десятини — певної частини доходів на «діло боже». Характерною особливістю є також заборона працювати в суботу (звідси походить друга назва секти — «суботники»).

Зупинимося на деяких специфічних моментах еволюції соціального вчення адвентизму.

Адвентистська «філософія історії»

Фанатична віра в «тисячолітнє царство» визначає позицію адвентизму в питаннях політичного життя, в поглядах на історію, минуле, сучасне і майбутнє держав і народів.

Всі суспільні явища ідеологи цієї секти розглядають під кутом зору нібито фатального, неминучого другого пришестя Христа і кінця світу. Катастрофа космічних масштабів вважається невідворотною. Вона наближається. Більшість людства приречена всевишнім на загибель. Врятуються тільки позначені «печаттю Христа». Адвентистські провидці постійно відкреслюють, що тільки праведне життя, безумовне виконання божих заповідей і настанов адвентистських верховодів може відкрити людині шлях до блаженства.

Ясна річ, ідеологи адвентизму відкидають будь-які проекти докорінної перебудови життя на землі, ігнорують закони суспільного розвитку. Вони твердять, що пасивне споглядання і нескінченні молитви — це все, що може робити людина для свого майбутнього, оскільки праведникам уже забезпечено раювання на небі, а грішники позбавлені всяких надій. Звичайно, ці настанови стосуються громадської сторони діяльності віруючих. Якщо ж ідеться про поведінку сектанта на ниві духовній, то тут пасивність засуджується як найбільший злочин. Адвентисти, виявляється, повинні трудитися, не покладаючи рук, щоб втягнути в сектантські общини нові «душі», щоб наблизити царство небесне.

Керуючись біблійними догматами, адвентистські теоретики прагнуть осмислити хід і основні тенденції розвитку людства, створити своєрідну «філософію історії» в послідовно християнському варіанті.

Мабуть, одним з найбільш далекосяжних задумів у цьому відношенні було видання книги «Історія світових держав у біблійному пророцтві», здійснене «спілкою християн-адвентистів сьомого дня» невдовзі після Великої Жовтневої соціалістичної революції. Вона була популярною в сектантських общинах в 20—30 роки. До неї, як до євангелія, звертаються ватажки адвентизму і в наші дні.

Адвентистські теоретики ігнорують об'єктивні закономірності суспільного розвитку, визначальну роль матеріального виробництва як основи життя суспільства. Вони твердять, що одна лиш богонатхненна Книга Книг, Біблія, відкриває тому, хто вник у неї, те, що «буде опісля», і не тільки з окремою особою, і не тільки з якою-небудь кастою «обраних і

посвячених», а з цілими великими народами світу і всім взагалі людством» [1].

Автор «Історії...» — один з впливових адвентистських ідеологів А. Вільдгрубе (А. О. В). — твердить, що на протязі двох з половиною тисячоліть біблійне пророцтво точно підтверджувалося фактами світових подій: піднесенням і падінням Вавілонського, Персидського, Грецького, Римського царств, історією сучасних держав і народів. Ця голослівна заява, як видно з подальшого тексту, була потрібна адвентистському авторові лише для того, щоб обгрунтувати неминучість другого пришестя Христа і створення того царства праведників, яке відповідає адвентистській схемі «фіналу» світової історії. Підтасовка історичних фактів знадобилася А. Вільдгрубе для висновку про те, що немає ні найменшого сумніву в правильності біблійних передбачень. Він запевняє, що наступним актом в ході світових подій буде падіння «каменю без сприяння рук людських» (Матф. 21, 42—44) або встановлення якогось нового світового царства на нових началах миру, правди, радості і любові...» [2].

Утопічний погляд на історію у А. Вільдгрубе поєднується з чіткою класовою позицією, пов'язаною з запереченням прогресивного вкладу широких народних мас у справу суспільного прогресу. Автор не може приховати своїх симпатій і антипатій, коли торкається соціальних рухів сучасності, особливо «східного питання», яке стає переважно проблемою Росії і революції.

Посилений інтерес до цього географічного району пояснюється, перш за все, тим, що на час виходу книги в світ в Азії наростала хвиля революційного піднесення, не вщухали пристрасті, викликані завершенням першої світової війни. Східне питання характеризується в книзі як своєрідний барометр, по якому можна визначити в кожний даний момент перспективи дальшого розгортання історичних подій, як «знамення», за станом якого всякий віруючий може дізнатися, що саме «близько при дверях» або що «чекає його попереду» [3].

В центрі подій, нібито передбачених «святим письмом», автор ставить нашу країну, що змальовується як організатор експансії проти сусідніх «царств». Підставою для такого безглуздого висновку служить уривок з Біблії (Ієзек. 39, 39), де говориться про велику країну, яка повинна була нібито збирати сили для завоювання «земного Ізраїлю» і яку в цьому супроводжуватимуть багато народів і що це нашестя здійснюватиметься «від кордонів Півночі».

Кульмінаційною подією, за версією А. Вільдгрубе, буде

цей момент, коли противники зійдуться на місце, що зветься по-єврейськи Армагеддон, де відбудеться «остання дія» історії.

Позиція адвентистів тут має багато спільного з позицією «свідків Єгови», що багато пишуть про «царство Гога в землі Магога», яке пов'язують з нашою країною, а нерідко і всім соціалістичним табором. Новим моментом в концепції єговістів є хіба що твердження, що армагеддонська битва не буде локальним конфліктом, а охопить увесь світ.

Фінальна битва, наслідком якої начебто буде «нове небо і нова земля», висувається адвентистськими теоретиками як антитеза революції, соціалістичним перетворенням на нашій планеті. Адвентистські ідеологи прагнуть довести марність, безперспективність широких суспільних перетворень, оскільки, мовляв, нинішня цивілізація приречена на загибель.

Переконуючи віруючих у фатальній неминучості катастрофічного розвитку міжнародних подій, начебто передбаченого Біблією, адвентистські ідеологи виступають противниками класової і національно-визвольної боротьби, інтернаціональної єдності трудящих і дружби народів. «Світ ще ніколи, — пише А. Вільдгрубе, — не чув стільки закликів до загального вічного миру і братства народів. Але в той же час світ ще не бачив такого неймовірного росту мілітаризму і класової та почасти і національної ненависті. Руйнівні засоби ще ніколи не досягали таких колосальних розмірів, і людська винахідливість ще ніколи не вдосконалювалась до такої міри у вишуканні нових шляхів людиновбивства і все ще ніколи не була до того поширеною думка про можливість злиття всього людства в єдину, братську сім'ю» [4].

Автор говорить про абстрактний «світ» не випадково. У нього не вистачило мужності опуститися, як кажуть, до грішної землі і назвати речі своїми іменами. Вірніше, не мужності, а звичайної об'єктивності! Адже вдавшись до безпристрасного аналізу, він повинен би був сказати, що з закликом до миру без анексій і контрибуцій звернулась до урядів і народів Країна Рад, а справжніми винуватцями війни були «християнські» правителі Заходу і, нарешті, що саме в нашій країні знайшло практичне втілення не євангельське, а справді людське братерство народів і рас.

Весь довгий ланцюг «філософських» міркувань автора «Історії...» пронизаний скептицизмом, невір'ям в торжество соціалізму в світовому масштабі. Особисті антипатії по відношенню до соціалізму беруть верх над всіма іншими обставинами, примушують автора не рахуватися з тим фактом, що

Велика Жовтнева соціалістична революція була поворотним пунктом в історії. Упередженість штовхає його на безпідставні заяви про егоїстичні прагнення народів, які, мовляв, перешкодять їм об'єднатися в ім'я побудови соціалізму. Хіба події останніх десятиліть не були переконливим свідченням абсурдності всяких прогнозів про «відступ соціалізму»? Успіхи народів в боротьбі за мир і соціальний прогрес, існування могутнього табору соціалізму переконливо спростовують міфи буржуазних і церковно-сектантських пророків про шляхи, що з фатальною неминучістю ведуть людство до трагічної розв'язки.

Тенденційне протиставлення прогресивних соціальних перетворень фантастичним концепціям «царства божого» притаманне проповідям і сучасним виданням адвентистів, в яких поєднується ортодоксальний підхід до історичних подій з претензіями на глибоке осмислення характеру нинішньої епохи, близьких і далеких перспектив людства. Реакційна спрямованість сьогочасних соціальних ідеалів адвентизму підсилюється тим, що пропаганда близької загибелі світу тут невіддільна від проповіді пасивного схиляння перед «природним ходом подій», інертного ставлення до дійсності, непротивлення агресивним планам імперіалістів.

Власне кажучи, ідейні основи сучасної адвентистської «філософії історії» носять тільки зовнішній наліт модернізму. Відчувається тенденція розглядати сучасність з позицій вчорашнього дня. Ігноруються приклади блискучих революційних перетворень, здійснених багатьма народами світу під впливом Великого Жовтня. Всесвітня катастрофа і абстрактне «царство боже» висувається як фатальна неминучість прийдешніх часів. Так відомий західнонімецький ідеолог адвентизму Р. Штейн в статті «Бог спрямовує історію світу», надрукованій в журналі «Адвентботе» (ФРН), пише: «Камінь, який знищить сновидіння людських мас, буде кинутий не людською рукою. Отже, остання катастрофа не залежить від волі і задумів людей. Вони так же безсилі як і не в змозі здійснити царство боже на землі»... [5].

І все ж ідеологи адвентизму змушені рахуватися з популярністю справді гуманних і водночас реалістичних концепцій суспільства майбутнього, обґрунтованих марксизмом-ленінізмом, з їх притягальною силою для мільйонів людей. Все частіше критика основних положень наукового комунізму супроводжується безліччю різних застережень і навіть визнанням його позитивної ролі в суспільстві. В деяких статтях, надрукованих в офіціальних органах адвентистів сьомого дня

за рубежем, робиться безуспішна спроба довести, ніби в марксизмі були якісь елементи від революційності раннього християнства і висловлюється жаль, що в подальшому марксизм став атеїстичною течією.

До праць, витриманих саме в такому дусі, належить, зокрема, цикл статей Ганса Тайхмана, опублікованих під рубрикою «На варті віри» в середині 1962 року. Навівши уривки з Комуністичного маніфесту, автор прагне знайти спільні риси в програмі революційного оновлення світу і біблійних заповідях. Він твердить, що Маніфест нібито містить «заклик до пригнічених робітничих мас, «для розуміння якого» пряме відношення має Христос [6].

Відчуваючи, однак, що аналогії між марксизмом і релігійними догматами не витримують ніякої критики, Тайхман пробує розкрити історичні корені протилежності цих двох світоглядів. Робить він це дуже примітивно і поверхово. «На жаль, — пише Г. Тайхман, — марксизм став несумісний з християнською вірою, бо ввібрав — особливо з філософії релігії Людвіга Фейербаха — атеїстичний світогляд» [7].

Незважаючи на зовнішню об'єктивність, адвентистський автор не приховує своє неприязне ставлення до комунізму. Правда, він торкається цієї проблеми в вузькому плані: звинувачує марксизм-ленінізм в поширенні атеїстичних поглядів, у використанні деяких праць християнських теологів для розвінчання міфу про Христа. Зрозуміло, що неприязнь Г. Тайхмана до марксизму має більш глибокі, класові корені.

Модернізація біблійної апокаліптики

На сторінках сучасних періодичних видань адвентистів, у проповідях і сектантських рукописах велике місце приділяється характеристиці нашого часу, нашої епохи, основних тенденцій історичного розвитку людства. Неминучість апокаліптичного майбутнього тут «обґрунтовується» тенденційно насмикованими фактами сьогодення.

В теоретизуваннях на цю тему адвентистські ідеологи спираються не тільки на ідейний багаж сучасної релігійної літератури, але й на деякі соціологічні концепції провідних апологетів імперіалістичної реакції. Претензії на «свою» лінію, на оригінальність виявляються, таким чином, пустопо-

рожніми хвастощами, позою, диктуються чисто тактичними міркуваннями.

Прагненням переконати читача в тому, що наш час характеризується поступовим сповзанням людства до прірви пронизаний західнонімецький журнал «Руф ін ді Цайт», про напрям якого певне уявлення дає аншлаг на титульній сторінці: «Журнал для заохочення і поглиблення християнського життя».

Один із номерів цього видання відкривається статтею Вільгельма Бінанцера «Час твій і божий час», яку в певній мірі можна назвати програмною.

Адвентистський теоретик береться дати відповідь на кардинальне питання, що хвилює народи: «В який вік ми живемо?». Він не приховує, що єдиної точки зору на цю проблему не існує. «Філософи, — пише В. Бінанцер, — говорять: ми живемо в епоху екзистенціалізму, психологи називають це часом мас, фізики пишуть про атомний вік, а дослідники ракет хваляться початком космічної ери. Поряд з цим є люди, які повідомляють про «апокаліпсичний час» [8].

Самих адвентистів, як стає зрозуміло з розвитку основних тез статті, автор зараховує до провісників апокаліпсичного часу — тобто періоду, що безпосередньо змикається з «кінцем світу», передбаченим нібито в Апокаліпсисі («Одкровення Іоанна Богослова») — одній з найперших книг Нового завіту.

В. Бінанцер робить неоригінальну спробу дати визначення поняття «час» з позицій «святого письма», звертається до наївної легенди про акт творіння світу за шість днів. Він заперечує вічність світу, говорячи про початок (перший день «творіння») і кінець часу, який пов'язується із всесвітньою катастрофою і поверненням втраченого раю. Адвентистський «пророк» проголошує, що бог є «володарем часу» і засуджує, як гріховну, всяку думку про те, нібито людина сама вільна розпоряджатися своїм часом — божим «дарунком».

Посилаючись на твір сектантського теоретика К. Гейма «Новий світ бога», В. Бінанцер дає визначення нашого часу як такого, що безпосередньо передує катастрофі, коли людей особливо наполегливо спокушає сатана, що володіє і грішми і силою.

Який же висновок нав'язує автор довірливому читачеві-сектанту? А той, що ні соціальні перетворення, ні піклування про відвернення війни, ні боротьба за краще майбутнє, мовляв, не повинні хвилювати людину. Її помисли, виявляється, мусять бути підпорядкованими виключно благочестивим спо-

діванням на милість всевишнього і мріям про потойбічне блаженство. Люди безсилі і не здатні до чогось хорошого. Усвідомлення повної залежності від «вищої сили» підноситься до степені найвищих доброчесностей.

Проповідь соціальної інертності, приниженості людини підкріплюється посиланнями на авторитет все того ж К. Гейма, який твердить: «Ми повністю залежні від сили, яка позичає нам мить буття, щоб негайно знову взяти позичене» [9].

Лінія на заглиблення в ілюзорний світ пустих мрій про прийдешнє раювання, нездорове смакування подробиць, які нібито свідчать про неухильне сповзання нинішньої цивілізації до загибелі, простежується в будь-якій статті адвентистів, де порушуються актуальні проблеми нашого часу.

На обложці одного з номерів адвентистського «журналу для молоді» зображена дівчина, що вдивляється в похмуру, затуманену далину. Підтекстовка має настановчий характер і закликає, відкинувши житейські турботи, збагнути «смисл великого і далекого творення» [10]. Практичну цінність найбільш масового і могутнього руху сучасності — боротьби за мир — адвентистські ідеологи прагнуть поставить під сумнів, оскільки в цьому русі на перше місце не висуваються питання релігійного самовдосконалення. В кореспонденції під заголовком «Коли ж, нарешті, наступить мир?» опублікованій в молодіжному журналі, адвентистський публіцист проводить реакційну ідейку про марність переговорів між великими державами. Автор приєднується до думок, висловлених в надрукованому тут же віршеві з шведського журналу, де дається характеристика нашої епохи з позицій релігійної «революції сердець».

Поет претендує на осмислення основних протиріч нашої епохи. З одного боку, твердить він, наші сучасники навчилися розщеплювати атом, підвищувати продуктивність праці і життєвий рівень населення, будувати надшвидкісні автомобілі й першокласні літаки, перемагати епідемії. А з другого боку, — наш вік не спроможний «об'єднати людство», «наповнити серце людини», «не може врятуватися від егоїзму» і «позбутися найбільших воєн» [11].

Закриваючи очі на розстановку сил на світовій арені, на дійсні причини протиріч між різними соціальними системами, автор проголошує програму повного підкорення людства цілям релігійного «відродження», висуває далеко не нову ідею класового миру, нереального теократичного суспільства-конгломерату держав і класів, спаяного християнськими ідеалами.

«Проблема нашого часу, — проголошує філософствуючий поет, — не залізна завіса між Сходом і Заходом, а залізний егоїзм, який відділяє одну людину від іншої і все людство — від бога. Наш час потребує думок, які об'єднують Схід і Захід, сповнюють надією кожне серце... Мир настане не через переговори... Ми повинні об'єднатися або загинути — третього шляху не дано. Мир і свобода або війна й диктатура, революція сердець або ненависть. Ми повинні самі вибирати. Тепер!».

Реакційна позиція адвентизму в підході до характеристики нашої епохи в значній мірі обумовлюється соціальним складом і суспільним становищем тих груп населення, з яких в основному, складаються сектантські общини.

Журнал «Адвентботе» систематично публікує матеріали з життя окремих общин, з яких видно, що ряди адвентизму за рубежем поповнюються головним чином, за рахунок дрібної буржуазії, деякої частини інтелігенції і окремих виходців з великої буржуазії і робітничого класу. Показовим є той факт, що найбільш інтенсивно ряди сектантів ростуть в період посилення міжнародної напруженості, загострення холодної війни. Зокрема, в 1958—1962 рр. общини адвентистів сьомого дня зросли більш як на 300 тисяч чоловік [12].

Як відомо, це був період інтенсивної підготовки американського імперіалізму до нових агресивних актів, період випробувань найбільш руйнівних видів термоядерної зброї, провокацій проти миролюбних країн з боку агресивних блоків НАТО і СЕАТО.

Атмосфера психозу, невпевненості в майбутньому, воєнної істерії, яку роздувають мілітаристичні кола Заходу, можна сказати, безпосередньо відбивається на буденній свідомості віруючих. Коливання кон'юнктури на внутрішньому ринку, біржева паніка, масове розорення дрібних підприємців і торгівців, кустарів, дрібних землевласників, безперечно, породжує сприятливу обстановку для зростання релігійних настроїв. І якщо виграють від цього насамперед секти есхатологічного спрямування, то це пояснюється тим, що в роки кризи, коли нависає загроза благополуччю й життю мільйонів людей, на формування думок і настроїв найбільш нестійких елементів великий вплив справляє проповідь «кінця світу» і врятування «обраних» з допомогою надприродних сил, чудес.

Правлячі кола імперіалістичних країн влаштовує таке спрямування активності мільйонів громадян, яке відвертає їх від боротьби за демократію, проти загрози війни. Есхатологія і хіліазм, прийняті на духовне озброєння віруючих, цілком

влаштовують тих, які готують народам долю гарматного м'яса в майбутній війні. Як досить влучно підкреслює прогресивний американський філософ і громадський діяч К. Ламонт імперіалістам «було б не так просто переконати мільйони людей жертвувати собою в жахливих війнах, якби ці люди «визнали, що смерть є абсолютний кінець» [13].

Адвентистські ідеологи пишуть про жах «останніх днів», але в той же час відмічають і позитивну, з їх точки зору, сторону кінця світу — друге пришестя Христа і початок раювання праведників. Цей своєрідний оптимізм пронизує сектантські писання. «Ми живемо, — проголошує адвентистський «пророк» Й. Дір, — в найурочистішу епоху всесвітньої історії: в наші дні повинна здійснитися обіцянка про друге пришестя Христа» [14].

В поглядах на перспективи розвитку суспільства з особливою силою проявляється маразм релігійно-ідеалістичної «філософії», її занепадницький, глибоко антигуманний характер. Бадьорий тон сектантських «пророцтв» вже не може приховати глибокого трагічного змісту подій, в яких проявляється безнадійність справи тих класів, що приречені на неминучу поразку, тих суспільних верств, які живуть нездійсненними надіями й ілюзіями. «Одчай, — писав В. І. Ленін, — властивий тим класам, які гинуть... Одчай властивий тим, хто не розуміє причини зла, не бачить виходу, нездатний боротися» [15].

Історичний оптимізм робітничого класу, життєствердкуючий характер марксистсько-ленінської ідеології обумовлюється глибокою вірою в сили і перспективи соціалістичного ладу, науково обгрунтованою переконаністю в реальності побудови найпередовішого суспільства — комунізму. Мільйони трудящих, в тому числі і віруючих, відхиляючи занепадницькі теорії «апокаліпсичного часу», з щирим схваленням сприймають справді глибоке і об'єктивне визначення характеру нашої епохи, записане в документах міжнародного комуністичного і робітничого руху, в Програмі КПРС.

«Сучасна епоха, — підкреслюється в Програмі Комуністичної партії Радянського Союзу, — основний зміст якої становить перехід від капіталізму до соціалізму, є епоха боротьби двох протилежних суспільних систем, епоха соціалістичних і національно-визвольних революцій, епоха краху імперіалізму, ліквідації колоніальної системи, епоха переходу на шлях соціалізму все нових народів, торжества соціалізму і комунізму у всесвітньому масштабі. В центрі сучасної епохи стоять міжнародний робітничий клас і його головне дітище — світова система соціалізму» [16].

Міжнародні конфлікти і адвентизм

Міжнародні конфлікти глобальних і місцевих масштабів віровчителі адвентизму вважають одним із «знамень» наближення загибелі світу. Вони запевняють, що в останній битві народів праведникам-адвентистам нічого втрачати—навпаки, кінець цієї битви означатиме початок тисячолітнього раювання праведників. Ця думка, як було вже сказано, проходить червоною ниткою через всю «Історію світових держав у біблійному пророцтві».

Як же еволюціонували погляди адвентизму під впливом історичних подій останніх 50 років?

Першоосновою сучасних фантасмагорій про «останні часи» і тисячолітнє царство, як і раніше, залишається Біблія, в першу чергу Одкровення Іоанна Богослова (Апокаліпсис). Саме тут говориться про горезвісну армагеддонську битву, про яку немало написано не лише еговістами, адвентистами-реформістами, але й адвентистами сьомого дня.

Відомий у Латвії проповідник адвентизму і літератор Я. Бірзінь, що порвав з релігією через 35 років служіння секті, у своїй книзі «Душі в западні» розповів, яким домислам і перекрученням були піддані окремі уривки з біблійної апокаліптики з метою їх «осучаснення». Виявляється, біблійні «пророки» передбачили навіть світові війни. «За тлумаченням адвентистів, — пише Я. Бірзінь, — кінець світу завершиться сіма муками, описаними в 16-й главі Апокаліпсису. Шостою із них буде велика світова війна» [17].

Після провалу пророцтв, зв'язаних з першою світовою війною, адвентистські теологи взяли на себе невдячну роль трубадурів і благовісників нового воєнного конфлікту між державами. Вони провіщали «останню» світову війну, яка принесе обраним небесне царство, а більшості людства — загибель.

Чим завершилася друга світова війна, відомо всім. Однак спекуляція на загострені відносин між великими державами не припинилася. Один з латвійських активістів адвентизму Ракстінь «відкрив» ще одне знамення «останніх часів» напередодні жаданого тисячоліття — на цей раз у книзі пророка Ісайї. Він виступив з коментарями того місця Біблії, де говориться про жахи, які чекають жителів землі: «Тоді той, хто втече від крику жаху, упаде в яму, і хто вийде з ями, попаде в петлю, бо вікна з небесної висоти розкриються і підвалини землі захитаються» (Ісайя, 24, 17—18).

Ракстінь заявив, що перша світова війна була «жахами», друга — це «яма», а кінець світу настане під час третьої світової війни, яка буде «петлею». «Після неї прийде Христос і історія світу закінчиться» [18].

Цілковита безпідставність цих пророцтв очевидна. В них не більше сенсу, ніж, скажімо, в біблійному міфі про створення всевишнім світу. Характерно, що на частину адвентистів вони справляють зовсім не той вплив, на який розраховують «пророки». Проповідь «останніх днів» не знаходить сприятливого відгуку навіть серед фанатично настроєних сектантів. І не випадково, на конференції всіх церков і релігійних об'єднань в СРСР, присвяченій питанню захисту миру, що відбулася в травні 1952 року, тодішній голова Всесоюзної ради адвентистів сьомого дня П. А. Мацанов запевняв, що «збереження миру в усьому світі є метою, близькою всім нам, адвентистам сьомого дня» [19]. Навряд чи можна сумніватися в щирості цих слів. Мільйони людей на землі, в тому числі і представників різних релігійних об'єднань, гаряче прагнуть до миру, виступають проти імперіалізму.

Чи означає все це, що останнім часом встановилася якась «гармонія» між миролюбними прагненнями основної маси віруючих і «оновленими» догматами адвентистського віровчення? Нам здається, що тут існують глибокі суперечності. Вони проявляються, зокрема, в непослідовному, сумбурному характері сектантських проповідей на цю тему і відсутності єдиної точки зору серед лідерів адвентистських общин.

Бувший пресвітер одеської общини адвентистів сьомого дня Д. Лукашенко, не наважуючись применшити вкладу демократичних сил у справу збереження миру, в той же час переконував своїх слухачів в тому, що майбутня доля людства — в руках всевишнього. Він намагався розкрити «прихований» зміст того уривку з Одкровення Іоанна Богослова, де говориться про чотирьох ангелів, які держать чотири вітри землі. — Вітер-ураган — це війна, — пояснював Д. Лукашенко. — Чотири ангели — це наша держава та інші миролюбні країни. Вони стримуватимуть ураган доти, доки, як сказано в Біблії, не буде положена печать на 144 тисячі божих обранців, яким суджено попасти в рай.

Зрозуміло, що така оцінка перспектив, що чекають людство, не може вселяти віри в завтрашній день, не може надихати людей на самовіддану і наполегливу роботу, спрямовану на створення нового суспільства. Ще більш негативну позицію щодо перспектив боротьби за світле майбутнє займають деякі ватажки адвентизму на Заході. Від них можна ще і в наші

дні почути, що світову катастрофу безсильна відвернути будь-яка, найгуманніша політика, оскільки «жнива світу не можна затримати» [20].

З цього погляду в багатьох відношеннях показовою, напевно, слід вважати редакційну статтю «Загибель світу?» (журнал «Руф ін ді Цайт»). Її автори фактично стають на шлях виправдання підготовки до нового глобального конфлікту.

Катастрофічні наслідки нової світової війни, до якої посилено готуються імперіалісти, загибель мільйонів людей і величезних матеріальних і духовних цінностей по суті не викликають осуду адвентистських «провісників». Пафос статті полягає в смакуванні жахливих подробиць «вогненної» загибелі світу, яку адвентисти вважають неминучою. «Коли в першій чверті нинішнього століття, — пишуть автори, — грунтуючись на священному писанні, говорили про те, що наша земля в один момент може загинути, — то взагалі кажучи пожинали співчутливі усмішки. Сьогодні це виглядить інакше, бо кожен знає, що фактично трапилось би, коли б у кількох людей у боротьбі за владу зрадили нерви. Наслідки немислимо змалювати і хто над цим задумається, кидається в розпач.

Раніше тільки бог говорив про цю катастрофу. Сьогодні вчені Сходу і Заходу з усією відповідальністю провіщають, що людство здатне вчинити самогубство і за цих обставин знищити все органічне життя. Над цим більше не сміються, а охоплені жахом ідуть далі назустріч долі» [21].

Для підсилення ефекту наводяться уривки з апостольських послань, де говориться про день божий, коли стихії, розгорівшись, зруйнуються, а земля і всі діла на ній згорять. Проводиться думка, що цього дня не повинні боятися адвентисти, бо саме в результаті катастрофи вони нібито діждуться «нового неба і нової землі», на яких житиме правда [22].

В цих міркуваннях немає ні грана від євангельського всепрощення, від проповіді «любові до ближнього», яка нібито покладена в основу релігійного «гуманізму». Погано прихований, вузько-сектантський егоїзм тут проступає з усією наочністю, в усій своїй жорстокій буденності. Сектантські «пророки» не приховують, що вони здатні прийняти таке «щастя», яке здобувається ціною загибелі всіх, хто не поділяє їх поглядів. Вони вітають наближення всесвітньої катастрофи, яка для вузького кола «божих обранців» нібито знаменуватиме початок тисячолітнього небесного блаженства. «Біблія вчить, — заучено твердить Г. Шумахер в статті «Вість нашого часу», —

що історія людства почалась братовбивством, а припиниться масовим убивством, перш ніж прийде Ісус Христос» [23].

Характерно, що перспективи успішної боротьби за мир адвентисти ставлять у залежність не від реального співвідношення сил на світовій арені, не від волі народів, а від загальної євангелізації населення, відмови від матеріалістичного світогляду. Саме ця теза домінує в статті «Коли буде мир?», де проголошується, що безбожники не хочуть і не достойні миру [24]. Адвентистський автор намагається прищепити своїм читачам думку, що причиною всякого зла, соціальних конфліктів є атеїсти.

Філософський підтекст цієї статті має яскраво виражену реакційну спрямованість. Поставивши за мету якомога більше деморалізувати і дезорієнтувати читача, сектантський ідеолог наводить численні висловлювання соціологів, журналістів, вчених, які описують жахи війни з застосуванням водневих бомб, газів, бактеріологічної зброї. Це свідоме згущення фарб робиться не з метою засудження варварських методів ведення війни, до яких вдаються імперіалісти, а для залякування віруючих. Шлях до миру з самим собою і з іншими людьми, переконує автор, лежить через мир з богом [25].

Ця ідея проходить і через усі публіцистичні трактати одного з керівників Генеральної конференції адвентистів сьомого дня Отто Гмелінга. Велерічиві декларації про необхідність жити в мирі з людьми у нього чергуються з заявами про те, що все залежить з рештою, від бога, а тому людське бажання миру, мовляв, носить чисто платонічний характер.

Безнадійність всяких спроб людей власними силами добитися миру «обгрунтовується» своєрідним екскурсом вглиб біблейського минулого. Автор пояснює ворожнечу між людьми не історичними, класовими причинами, а першородним гріхом людини і втручанням надприродних сил в земні справи. Логічним висновком з усього наведеного, зрозуміло, є твердження О. Гмелінга про те, що справжня дружба, згода і братерство настануть тільки в «царстві Христа», після космічної катастрофи.

Есхатологічні концепції накладають негативний відбиток на ставлення адвентистів до інших груп населення. І хоч їх ідеологи проголошують, що «маленькі долі» сектантів невіддільні від великої долі людства, це лише фраза. Вони зосереджують увагу не на об'єднанні зусиль всіх людей доброї волі в боротьбі за краще майбутнє, а на бажаності терплячого чекання милостей від всевишнього, з допомогою якого може, мовляв, перемогти мир у нас над усіма страхами світу» [26].

Представники правої течії в сучасному адвентизмі вільно чи невільно йдуть у фарватері політики тих кіл правлячої «еліти» капіталістичних країн, які виступають за продовження гонки озброєнь, за балансування на грані нової війни, зустрічаючи в штики будь-які пропозиції, спрямовані на розрядку міжнародної напруженості. *Вони поставляють теологічні «аргументи» реакційним політиканам, які видають мілітаризацію економіки, посилення позицій реваншистських сил, наступ на демократичні права трудящих за «нормальне», передбачене ще біблійними пророками явище.*

Справді, не можна не помітити ряд схожих рис у сектантській пропаганді кінця світу і, скажімо, «передовій стратегії» Сполучених Штатів Америки, яку сучасні американські соціологи Р. Страус-Хюпе, У. Кітнер і С. Поссоні вбачають, наприклад, в тому, щоб вести боротьбу до повного знищення аж до застосування «зброї кінця світу» — «мегатонних» бомб [27].

Відомо, що глашатаями нового хрестового походу проти комунізму нерідко виступають поряд з мілітаристами і деякі відомі діячі католицької, протестантської та інших релігійних організацій. Вони мають всі можливості відкрито пропагувати свої зловорожі погляди. Адже лише в Радянському Союзі і країнах, що послідовно відстоюють справу миру і соціалізму, пропаганда війни карається законом.

На Заході людиноненависницькі ідеї атомного «бліцкригу» популяризуються на хвилях радіо і телебачення, мільйонними тиражами газет, виголошуються з парламентських трибун і навіть церковних кафедр. Бувший архієпископ Нью-Йорка нині покійний Спеллман ще в той період, коли США володіли тимчасовою монополією на атомну зброю, виступив з хвастовитою заявою: «Сполучені Штати крокують віднині з атомною бомбою в правій руці і з біблією в лівій» [28]. Ще більш відвертим в своєму цинізмі глава англіканської церкви архієпископ Кентерберійський Фішер, коли він твердить, що «бог, можливо, наперед визначив, що людство повинно знищити себе водневими бомбами». Розвиваючи ці «оригінальні» ідеї, він рекомендує державним діячам не перешкоджати здійсненню цієї можливості.

З адвентистськими «пророцтвами» прямо перекликається в своїх заявах один із лідерів євангелічної церкви єпископ О. Дібеліус. З трибуни всесвітньої конференції церков він проголосив: «Застосування водневої бомби не є з позицій християнства таким уже страшним ділом, бо ми всі прагнемо до вічного життя. І якщо, наприклад, одна воднева бомба

умертвить мільйон людей, то тим швидше її жертви досягнуть вічного життя» [29].

Зарубіжні теологи списали немало паперу, висвітлюючи з найбільш неймовірних, казуїстичних точок зору морально-етичні основи можливого застосування зброї масового винищення в війнах. Йдучи в фарватері мілітаризму і реакції, вони договорилися до прямого прославляння ракетно-ядерного конфлікту, як справи, угодної всевишньому і найрадикальнішого способу масового переселення душ у царство небесне.

Професор теології Прістонського університету П. Рамзей у книзі під характерним для подібної продукції заголовком «Війна і християнська совість»... проводить думку, що головне — не боротьба проти загрози війни, а «пошуки можливості такого ведення ядерної війни, яке б не суперечило моральним принципам християнства» [30].

«Святе письмо» перетворилося на джерело найдивовижніших вправ отців сучасного християнства, які шукають в ньому моральне виправдання егоїстичних прагнень правлячої «еліти», а нерідко і наймерзенніших злочинів проти людства. Професор теології Альберт Ауер присвятив одне з своїх «досліджень» проблемі правомірності застосування атомної бомби з точки зору католицького природного права. Його, виявляється, найбільше хвилює, щоб не загинула «свобода» грабувати інші народи, свобода найбезсоромнішої експлуатації людської темряви: «Якщо мова йде про свободу, а її можна купити тільки загибеллю великої кількості людей, то що ми повинні вибрати — свободу чи життя цих людей?» Відповідь А. Ауера не лишає сумніву в його соціальній позиції. «В будь-якому випадку, — пише він, — ми повинні відкинути думку, що... краще життя при більшовизмі, ніж масова загибель!» [31].

Знаменно, що біблійні першоджерела, якими особливо дорожать адвентисти, часто використовуються й ідеологами інших релігійно-ідеалістичних напрямків, політичними діячами, вченими, що стоять на ідеалістичних позиціях. Гостросюжетна тема всесвітнього армагеддону «осучаснюється» посиланнями на прогрес військової техніки. Французький вчений і політичний діяч Р. Жіллуен, наприклад, посилається на ті уривки з Апокаліпсису, де начебто описано подробиці майбутньої катастрофи нинішньої цивілізації. Він пропонує розглядати майбутню війну через призму все того ж Одкровення. «Ви побачите, — пророкує він, — землю, спустошену війною, голодом і епідеміями, моря і ріки, що почервоніли від

крові... стали смертельними джерелами, людей у владі вогню і страждань, хмари гігантської броньованої сарани» [32].

Страх перед майбутнім, невпевненість у тому, що капіталізм вийде переможцем у змаганні з соціалізмом, породжують силу-силенну прогнозів, теорій і поглядів, що на різні лади експлуатують тему наближення «кінця світу». Всі вони виконують цілком певну соціальну функцію.

Роздуваючи полум'я атомного психозу, страхаючи легковірних наближенням «останньої битви народів», ідеологи буржуазії часто самі не вірять в створені ними міфи про вторгнення з боку миролюбних народів і країн. Проте вони зацікавлені в поширенні настроїв «холодної війни», в підтриманні особливого соціального «клімату» загальної тривоги і невпевненості в майбутньому, що допомагає їм наживатися на гонці озброєнь, відхиляти справедливі вимоги трудящих, вести наступ на останні залишки демократії. Саме тут вбачають вони «сенс» поширення релігійно-ідеалістичних концепцій «апокаліпсичного часу».

«Для пропагандиста важливо те, — говорилось в виданій в Нью-Йорку книзі К. Шетлера, — що люди, які відчувають себе беззахисними, стають сприйнятливішими до певних видів пропаганди. Пропагандист знає, що людина, яка пережила стан беззахисності, втрачає здатність робити так, як вона звикла це робити» [35].

День у день, з сотень кафедр сектантських будинків молитви, з сторінок сектантських видань віруючим прищеплюють впевненість, що в світі йде боротьба не між силами війни і миру, варварства і прогресу, а боротьба проти «останніх атак сатани» [36]. В решті решт, частина віруючих втрачає здатність до правильної орієнтації в подіях, не може визначити своє місце в конфлікті. Ясна річ, це не сприяє об'єднанню всіх людей доброї волі, породжує пасивне ставлення до дійсності серед певних груп населення.

Соціальна доктрина єговізму

За часом виникнення єговізм належить до однієї з найпізніших течій протестантизму. В своїх ідеологічних і політичних концепціях він в ілюзорно-фантастичній формі відобразив страх середнього і дрібного буржуа перед невмолимою логікою історичного розвитку, втрату реальних надій на безкризисний, «несуперечливий», «вічний», прогресивний рух суспільства по шляху втілення ідеалів, піднятих на щит висхідним класом буржуазії. В поглядах єговістів відроджується вже на вищому етапі християнська ідея про неухильне просування людства до «останніх рубежів», всесвітньої катастрофи, що мислиться як завершення історичного процесу і початок «божого царства».

Єговізм, що з'явився на суспільній арені Сполучених Штатів в 70-ті роки XIX століття на базі есхатологічних концепцій адвентизму, набуває поширення, переважно, після першої і, особливо, другої світових воєн. Генетично й ідейно він пов'язаний з останньою — імперіалістичною — стадією капіталістичного «прогресу», що супроводжується небаченим загостренням всіх протиріч, деградацією культури і зростаючою дегуманізацією суспільних відносин.

Засновники і головні «віровчителі» єговізму Ч. Руссель, Й. Рутерфорд і нинішній «президент» сектантської корпорації Натан Кнорр в своїй діяльності поєднали релігійний фанатизм з буржуазно-прагматистським підходом до соціальних явищ, ультрареакційним ставленням до передових демократичних тенденцій у розвитку суспільства. В їх концепціях у гострій, «безкомпромісній» формі відобразилась безперспективність тієї форми соціального негативізму, яка орієнтується на фантомні, ілюзорні ідеали, вдається до демагогічного абстрактного критицизму і по соціальному єству своєму глибоко ворожа революційним звершенням.

Екстремістська секта «свідків Єгови» завойовує уми віруючих в роки, коли католицизм і різні течії протестантизму шукали шляхи більш гнучкого пристосування до стрибкоподібного характеру суспільного розвитку. Релігія втрачала позиції серед демократичних верств трудящих. Це був період, коли за словами Ф. Енгельса, християнство вже «неспроможне було надалі постачати ідеологічне вбрання для прагнень якого-небудь прогресивного класу, воно все більше і більше ставало виключно надбанням пануючих класів, які користувалися ним як засобом управління, як уздою для нижчих класів» [37].

Ідеологи єговізму винесли певні уроки з поразок традиційних течій християнства. Вони заявили про своє повне заперечення численних нашарувань, привнесених у християнство в процесі його тривалої еволюції, і відродження «незаплямованого» вчення Ісуса Христа і апостолів. Характерно, що нова секта спочатку претендувала на роль «скромних» дослідників «святого письма». Відомо, що основоположник єговізму — американський торговець Чарльз Руссель — зареєстрував у 1884 році свою організацію як «Товариство Вартової Башти й Трактатів» або «Міжнародне товариство дослідників Біблії» [38].

В арсеналі нової організації була потужна друкарська база, з допомогою якої потік безплатної або дуже дешевої макулатури заповнив ринок багатьох країн. Досить нагадати, що технічні й фінансові можливості дозволяють нинішньому «центральному бюро» єговістів у Брукліні, очолюваному президентом Натаном Кнорром, видавати журнал «Ватч Тауер» («Вартова башта») тиражем понад 3 мільйони екземплярів на 79 мовах світу.

«Свідки Єгови» (назва секти була прийнята в 1931 році на єговістському конгресі в м. Колумбусі (штат Огайо) не афішують свій зв'язок з ультраправими елементами правлячих класів Сполучених Штатів. З метою маскування вони часто роздувають свої «незгоди» з тією чи іншою акцією імперіалізму, всіляко підкреслюють своє «особливе» місце в нинішньому світі і майбутніх судьбах людства.

Демагогічний характер соціальної доктрини єговізму, однак, повністю розкривається при аналізі конкретних фактів з історії і сучасного стану секти. Не можна не погодитися з тим, що «політична сторона єговістської ідеології затуляє релігійну. Реакційні кола США використовують цю секту в політичних цілях, ворожих СРСР і країнам соціалістичного табору. Претендуючи на роль майбутньої світової релігії, єговісти проповідують космополітизм, закликають віруючих бути вірними лише «єдиному богу Єгові і служити тільки йому. Вони поширюють злобні наклепи в відношенні СРСР і всього табору соціалізму» [39].

Вже багато років єговісти носяться з ідеєю, що їхня «видима організація» бога володіє монополією на передбачення майбутнього. Йдеться про особливий незвичайний «дар» вгадувати прейдешнє, яким нібито ощасливив Єгова своїх вірних і відданих «слуг».

Майбутнє, за схемою бруклінських ватажків, розкривається в пророцтвах численного сонму біблійних провісників, перше місце серед яких посідає Ісус Христос. «Він міг передбачити майбутні події, — пишуть автори «Вартової башти», — тому, що у нього був дар пророцтва».

Вся історія людства, таким чином, зображується як втілення наперед визначених супранатуральними (надприродними) силами подій. Єговісти не заперечують змін у природі й суспільстві. Більше того, вони висміюють таке уявлення про всесвітню історію, яке пов'язується з повторенням пройдених стадій, з рухом по колу. Ідеологи «Ватч Тауер» заявляють, що вони не мають нічого спільного з подібним примітивізмом. Вони твердять, що журнал «Вартова Башта» черпає

ідеали безпосередньо з «святого письма» «Коли він спостерігає цей рід, — пишуть вони про свій журнал, — враження зажерливістю, злочином, лицемірством, атеїзмом, війнами, голодом, епідеміями, замішанням, страхом і переслідуванням непопулярної меншості, він не повторює старої байки, що історія повторюється... він бачить в тих подіях ознаку кінця світу».

Отже, єговістські «теоретики» відхрещуються від однієї абсурдної ідеї в ім'я іншої — теж безпідставної і фантастичної. Мова йде про заснований на біблійних пророцтвах погляд на історію людства як неухильне сповзання до всесвітньої катастрофи. Природа, суспільство розвиваються, за схемою єговістів, в рамках традиційно-біблійної легенди про «початок» творіння і фатально неминучий «кінець».

Історія суспільства зображується єговістами як суцільна низка великих і малих злочинів «синів Каїна» — потомків людей, що нібито все більше підпадали під вплив сатани, — за міфом одного з улюблених архангелів всевишнього, що кинув зухвалий виклик своєму повелителю. Своєрідними «віхами» на шляху до прірви єговістські писання називають майже повальне гріхопадіння людей напередодні всесвітнього потопу, блуд жителів легендарних міст Содома і Гоморри, першу та другу світові війни та інші міфічні і реальні події. Минуле і сучасне постає як суцільна смуга духовного регресу, моральної деградації людства на фоні невпинного вдосконалення знарядь масового винищення населення і прогресу техніки, що нівелює і калічить духовно і фізично людину. Єдиним світлим місцем на цьому похмурому фоні, з точки зору бруклінської «філософії історії», є виникнення теократичної організації «свідків Єгови».

Характерно, що віровчителі секти спершу заявили про свій повний розрив з релігіями минулого і сучасного, оголошуючи їх «сатанинськими». Проте останнім часом тут стався, як кажуть, поворот на 180 градусів. Єговісти все частіше почали називати себе єдиними спадкоємцями первісного християнства і продовжувачами радикальної традиції християнської реформації.

Насправді ж від первісного християнства вони перейняли хіба що апокаліпсичну ідею неминучого і близького «кінця світу». Однак в той час, коли християни перших віків мріяли про загальну рівність і братерство між людьми і почасти прагнули і до практичного втілення ідеалів зрівняльного комунізму, нинішні єговісти проповідують «єднання» багатих і бідних на грунті фанатичної віри в Христа і бездумної

покори бруклінському центру. Членами перших християнських общин були, в основному, бідняки, раби, ремісники, а нинішня єговістська корпорація, що очолюється, контролюється і фінансується капіталістичними магнатами, орієнтується на середні верстви населення.

Якщо вже і говорити про якусь наступність традицій, то треба визнати, що єговісти успадкували найбільш реакційні, людиноненависницькі ідеї пізньої реформації, войовничий антидемократизм Мартина Лютера, передусім того періоду в його діяльності, коли він виступав рішучим поборником кривавих розправ з повсталими селянами. «Ми повинні молитися за них, щоб вони покорилися, — лицемірно заявив Лютер, — не буде цього, то не повинно бути місця і для милосердя. *Нехай скажуть їм тоді своє слово рушниці*, інакше вони наробляють у тисячу разів більше лиха» [40].

Ватажок сучасного єговізму Натан Кнорр теж навчає знаходити «вигоди» в покорі експлуататорам, підкреслюючи, що бог зробив рабів членами свого собору і хоч вони лишалися земними рабами, але зате осягнули духовну свободу і втішилися нею» [41].

Єговісти навмисне замовчують традиції лівого крила реформації, пов'язані, передусім з ім'ям Томаса Мюнцера — вождя повсталих селян, який прагнув наповнити абстрактні християнські повчання конкретним соціальним змістом. Програма Мюнцера, за словами Маркса, «вимагала негайного встановлення царства божого на землі — тисячолітнього царства, провіщеного пророками — шляхом повернення церкви до її первісного стану і усунення всіх установ, які суперечили цій нібито ранньохристиянській, а в дійсності зовсім новій церкві» [42].

Що ж стосується єговізму, то він не чинить замаху на соціальну і релігійну структуру капіталістичного суспільства, а орієнтує на пасивне чекання милості всевишнього.

Це стає очевидним при аналізі єговістських концепцій «тисячолітнього царства», яким, за схемою бруклінських «пророків», почнеться нова сторінка в історії людства і оновленої землі — періоду зростаючої гармонії в природі у суспільстві.

Розквіт людських потенцій в усіх проявах і вимірах єговісти відносять саме до цього, породженого релігійною фантазією етапу в майбутніх судьбах цивілізації.

В змалюванні «тисячолітнього царства» ідеологи «Ватч Тауер» досягли вершини соціальної демагогії. Вони не шкодують фарб, афішуючи абстрактні «переваги» цього царства.

«Переміна буде такою великою, — пророкує єговістський офіціоз «Вартова башта»,—як перехід від темряви до світла на початку нового дня... Настануть благополуччя і мир. Яким прекрасним тоді буде життя на землі!».

Між іншим, засновник єговізму Ч. Руссель спершу мирився з традиційною біблійною версією про «небесне» воскресіння праведників і лише після тривалих вагань став проповідувати і «небесне» і «земне» воскресіння. Гідним «земного» воскресіння він вважав всіх людей.

Нині єговісти основний наголос роблять на перетворенні земного буття людства. Стародавній міф про загробне життя праведників після смерті в єговізмі поступився місцем більш привабливому і близькому серцю віруючих «вченню» про теократичне царство, що нібито настане на оновленій планеті в недалекому майбутньому.

Для розвінчання стародавньої біблійної легенди про загробне життя віровчителі єговізму вдалися до тієї ж Біблії. Як сотні раз уже траплялося, в «святому письмі» вони знаходили те, що найбільш відповідало їх задумам, і замовчували або модернізували положення, які їм не подобалися.

В даному випадку найбільш підхожим для спекулятивних вправ виявився уривок із ветхозавітньої книги Екклезіаста, де автор висловлює свою песимістично-скептичну точку зору на можливість загробного блаженства, підкреслюючи, що «мертві нічого не знають, і вже нема їм воздаяння, бо і пам'ять про них забута», що в могилі «нема ні роботи, ні роздуму, ні знання, ні мудрості» (Екклез. 10 : 5, 10). Між іншим, подібний «нігілізм» при ближчому розгляді можна було б знайти і в інших ветхозавітних книгах, де відбилися не тільки релігійний фанатизм, але й розчарування і сумніви їх творців. Так у книзі Іова міститься твердження, що «той, хто зійде в пекло не вийде, не повернеться більше в дім свій, і місце його не буде вже знати його» (Іов. 7; 9—10).

Одним словом, єговісти не відзначилися тут ні особливою оригінальністю, ні якимось кардинально новим підходом до справи. Розвінчавши наївні міфи про загробне блаженство, ідеологи єговізму висунули замість них дещо приправлену наукоподібними термінами легенду про фантастичне перетворення землі і людства в земному тисячолітньому царстві Христа.

Якими ж рисами наділяється це боже царство, виникнення якого в зображенні єговістів постає як своєрідна «історична закономірність»? Спершу єговісти постаралися його наділити абстрактними загальнолюдськими чеснотами, взятими поза

часом і простором і тому позбавленими значної частини свого реального змісту. Тут за їх схемою пануватиме «правда, справедливість, братерство і взаємна повага». Якщо вірити їх запевненням, уявлення про прийдешнє царство можна одержати з допомогою проникнення в сутність Ветхого і Нового завітів. Так, «історію» єврейського народу, описану в Біблії, єговісти тлумачать як спеціальну діяльність Єгови по створенню прообразу уряду, який в майбутньому матиме владу над всією землею під керівництвом Ісуса Христа» [43]. Правда, нинішній Ізраїль не визнається спадкоємцем іудейської держави минулого. Єдиним наступником земного царства єговісти вважають створену ними теократичну організацію!

Початок її панування, за твердженням сектантських пророків, ознаменується вирішальною битвою між прихильниками Єгови і противниками його, очолюваними сатаною.

Характерно, що в описах стихії всезнищення, яка нібито незабаром розгуляється над світом, бруклінські провісники перевершили всіх. До недавнього часу вони займалися нагнітанням справжніх жахів, почерпнутих не стільки з біблійних міфів, скільки з писань сучасних апологетів ракетно-ядерної та бактеріологічної війни. Таке спрямування «творчої» фантазії єговістських теологів переслідувало мету, по-перше, якомога глибше вразити уяву віруючих, деморалізувати їх, і по-друге, надати «пророцтвам» більшої вірогідності з допомогою аналогій, взятих з реальностей нашого часу. «Священна війна» наповнюється такими подробицями, від яких, можливо, відвернулися б навіть східні деспоти минулого. «Армагеддон,— пише «Вартова башта», — це потрясаюча несподіваність, бентеження, жах, розпад урядів і правлінь, паніка, дика анархія, братовбивча війна, величезної сили землетруси, обвал оборонних і захисних будівель, зливи наводняючі і стрімголов падаючі потоки...» [44]. Доповнюються ці описи порівняннями з ураганом, в якому сонце і атмосфера довершать руйнування з енергією, що в мільйони разів перевершить силу одночасного вибуху всіх атомних зарядів, якими володіють люди.

Після такої катастрофи уцілілих праведників чекає незавидна перспектива — сім місяців очищати «оновлену» землю від трупів.

Матеріали, розраховані на широке коло читачів, свідчать, що в змалюванні армагеддону серед єговістських «пророків», певно, немає одностайності. Спостерігається тенденція повернення до абстрактно біблійних описів цієї події, а іноді — навіть переосмислення змісту апокаліпсичних «видінь». Оче-

видно, тут проявляється тиск широких верств віруючих, шокіруваних натуралістичними подробицями кривавої розправи з двома мільярдами грішників, які фігурують в єговістських трактатах. Так у рукописному трактаті «Чому ви називаєтесь свідки Єгови?», адресованому до сектантських низів, дається вказівка відхиляти обвинувачення в тому, що єговісти проповідують третю світову війну. Тут підкреслюється, що армагеддон буде результатом дії надприродних, а не людських сил і міститься твердження, що ця битва «означає знищення всякого зла на землі і звільнення всіх людей доброї волі від гніту, хвороб і смерті».

Як бачимо, проповідь безжального знищення всіх, хто не поділяє поглядів «єговістської корпорації», тут виглядить як гуманний акт звільнення людства від споконвічних моральних пороків і всякого зла.

«Облагороженний» армагеддон, однак, розрахований на простаків. Життя підтверджує, що в поглядах єговістських ватажків нічого не змінилося. Вони по-старому вітають загострення міжнародної напруженості, закликаючи не зупинятись на «півдорозі» і сприяти переростанню холодної війни в «гарячу». Їх провокаторська роль з усією очевидністю проявилася в жовтневі дні 1962 року, коли американський імперіалізм затіяв блокаду Куби. Саме тоді Натан Кнорр критикував американський уряд за «нерішучість». При зображенні «тисячолітнього царства», здобутого страшною ціною космічної катастрофи, бруклінські ідеологи прагнуть всіляко підкреслювати не його утопічно-християнську, а буденно-побутову основу. Вони ніби говорять: ми не обіцяємо відразу «золоті гори», рай в серцях і навколо, а поступове просування до кращого, поступове поліпшення умов життя і морального стану людства. Саме в цьому, перш за все, небезпечність соціальної демагогії єговізму, саме цим привернув він прихильність тих шарів населення, які не здатні до активної участі в історичних звершеннях і покладаються на чудеса, втручання потойбічних сил і т. ін.

Так не раз було і в минулому. «Слабість, — писав К. Маркс, — як завжди рятувала себе вірою в чудеса, вважала ворога за переможеного, коли їй вдавалось подолати його в своїй уяві заклинаннями, і втрачала всяке почуття реальності через бездіяльне звеличення майбутнього, яке чекає її, і подвигів, які вона має намір зробити, але про які поки що вважає передчасним говорити» [45].

Не випадково, ще Ч. Руссель розглядав армагеддон як антитезу реальним соціальним перетворенням, як наймогутнішу

революцію, яка своїми масштабами і наслідками затьмарить всі попередні революції: «Всі брехливі та недосконалі погляди та системи будуть падати, а знамення нового царя підніматиметься» [46]. Проте, наступник Ч. Русселя И. Рутерфорд, прибравши до своїх рук керівництво єговістськими організаціями, уникав навіть «революційної» фрази. Звертаючись до трудящих, він заявив: «Прості люди не здатні звільнити самі себе...». Французьку революцію він розцінював як «розбій».

Єговістський варіант «суспільства майбутнього»

Велика Жовтнева соціалістична революція означала не зміну однієї форми експлуатації іншою, а початок звільнення людства від усіх форм поневолення. Єговістська корпорація, ідейно і матеріально зв'язана з системою монополістичного капіталізму, відразу відчула справжню загрозу своїм планам і обрала платформу відвертого антикомунізму. В 1938 році Рутерфорд заявив, що більшовицький уряд «протидіє богу і царству» [47]. Нинішній лідер єговізму Натан Кнорр, висловив своє «кредо» перед керівним органом корпорації «Вартова башта» досить прямо: «Слід вести, — підкреслив він, — духовну боротьбу проти безбожницького комунізму, який хоче стати на місці святому, замінити людям бога і його царство» [48].

В цих розглагольствуваннях повторюються заяложені прийоми антирадянської пропаганди. Нічого специфічно єговістського, «оригінального» не проявилось!

Однак, після другої світової війни ідеологи «Ватч Тауер» почали маскувати свою антикомуністичну платформу, зосередивши зусилля не в галузі політичних інсинуацій, а в площині... релігійній. Для цього їм заманулося оголосити комунізм... «червоною релігією». Тут єговістським ватажкам хотілося, по-перше, збудити насторожено-відчужене ставлення віруючих до всеперемагаючого вчення марксизму-ленінізму, і, по-друге, показати, нібито комунізм не влаштовує єговістів не як світогляд передових борців за прогрес, а як один із численних релігійних забобонів. В одному із сектантських видань міститься абсурдна заява, що комунізм став хибною релігією, яка проповідується в усьому світі. Він нібито присвоїв собі право, належне богу, і «спонукає народ дивитися на державу як на джерело врятування і вшановувати її замість бога» [49].

Які ж концепції єговісти висувають як антитезу соціальним принципам комунізму?

Вони давно зрозуміли, що проповідь біблійних моральних заповідей не знаходить бажаного відгуку в серцях простих людей, особистий досвід яких, логіка класової боротьби приводять в ряди борців за свободу, демократію і соціальний прогрес. І тому, щоб привернути на свій бік легковірних, вони огорнули пропаганду «тисячолітнього царства» в шати псевдодемократизму і войовничого космополітизму, поєднаного з пропагандою «позитивних» морально-етичних цінностей і ідеалів.

На першому плані у єговістів обіцянки, проблематичність здійснення яких не обмежує «пророків» ніякими рамками. Тут вони дають волю буйній фантазії.

Відомо, що тисячі років людину хвилює таємниця смерті. Над сотнями поколінь, як дамоклів меч, висить загроза неминучого кінця кожного індивідуального існування. «Стихійне, інстинктивне визнання життя і його цінностей, — пише доктор філософських наук І. Д. Панцхава, — викликає у людей реакцію проти смерті. Людська психіка не хоче миритися зі смертю. Тому смерть викликає у людей безмірний сум, нестерпне страждання. Страх перед смертю — природне і, як це не парадоксально, корисне в відомому смислі почуття. Страх служить попередженням про небезпеку, яка насувається» [50].

Єговісти, звичайно, знають, що наука підняла завісу над багатьма фізіологічними процесами, що лежать в основі «механізму» старіння і смерті. Дякуючи масовим щепленням проти епідемічних захворювань, профілактичним заходам, і підвищенню матеріального і культурного рівня трудящих, останнім часом різко скоротилася смертність населення, особливо, дітей. Середня тривалість життя в СРСР становить 70 років, тоді як у царській Росії вона була більше як вдвічі коротшою. Однак смерть не переможена остаточно. Вона є закономірним природним процесом.

«Вже й тепер не вважають науковою ту фізіологію, — писав Ф. Енгельс, — яка не розглядає смерть як істотний момент життя..., яка не розуміє, що заперечення життя по суті міститься в самому житті, так що життя завжди мислиться у співвідношенні із своїм необхідним результатом, який міститься в ньому постійно в зародку, — смертю. Діалектичне розуміння життя саме до цього і зводиться. Але хто один раз зрозумів це, для того покінчені всякі розмови про безсмертя душі. Смерть є або розклад органічного тіла, яке нічого не залишає після себе, крім хімічних складових частин, що утворювали його субстанцію, або померле тіло залишає після

себе якийсь життєвий принцип, щось більш або менш тотожне з душею, принцип, який переживає всі живі організми, а не тільки людину. Таким чином тут досить простого з'ясування собі, за допомогою діалектики, природи життя і смерті, щоб усунути стародавні забобони. Жити значить умирати» [51].

Люди, звичайно, не можуть байдуже спостерігати, як смерть забирає у них рідних і близьких, кладе край прекрасним задумам, сіє горе і сум і от апологети «тисячолітнього царства» кидають виклик смерті. Адже вони нічим не ризикують! Нехай в примарних далях прийдешнього люди насолоджуються вічним життям!

В 1920 році Й. Рутерфорд публікує книжку з гучною назвою «Мільйони тих, що тепер живуть, ніколи не помруть», де проповідує настання земного «царства Єгови» в 1925 році і обіцяє безсмертя мільйонам праведників. Навколо книжки довго не втихає справжній ажіотаж. В вересні 1922 року на дев'ятиденних зборах свідків Єгови, в Сідер Пойнт (штат Огайо) Й. Рутерфорд знову звертається до тієї ж теми і твердить, що в 1914 році закінчились «часи язичників» і почалося кероване Христом царство боже на небі і обіцяє вірним слугам Єгови вічне раювання на землі. Про цю «історію» розповідається в статті «Хай буде воля твоя на землі», вміщеній у кількох номерах «Башни стражи» за 1961 рік. Єговісти рекламують відкриття свого ватажка. Ще б пак. Найсвітліші уми людства канули в Лету! Наймогутніші володарі народів зійшли в могилу. Сучасна наука не може зупинити смерть. А єговісти можуть. Вони, виявляється, володіють «секретами» вічного життя — дару всевишнього!

Й. Рутерфорд, бувший суддя, добре знав психологію міщан, їх пристрасть до всіляких сенсацій, всього незвичайного, різних чудес і, головне, враховував їх сліпе довір'я до найабсурдніших операцій з «святим письмом». Сучасні єговістські писаки не люблять згадувати про те, як безпардонно він обдурював довірливих людей.

Чим закінчилося «пророцтво» про 1925 рік — відомо всім. Однак ватажки єговізму не розгубилися. Одна брехня породжує другу. Спритно маніпулюючи з біблійними текстами, вони призначали «царство небесне» ще кілька разів. Окрім безсмертя, вони з такою ж щедрістю наділяють жителів майбутнього «царства» й іншими «дарами» — нев'янучим здоров'ям і молодістю. «Не з допомогою пластичної операції, — пише Н. Кнорр, — штучного омолодження обличчя або інших засобів, а з допомогою сили сотворителя, яку буде давати Єгова... бог через Христа оновить застарілу людськість, що гине,

приведе її до молодості і верне їй благословенство і силу молодості» [52].

Значний інтерес являє аналіз «соціальної структури» фантастичного «тисячолітнього» царства». Він переконує нас в тому, що релігійні ідеали майбутнього суспільства в значній мірі відображають нинішні, передусім, класові погляди, симпатії і антипатії ідеологів єговізму.

Крайньо праве крило, представлене ватажками бруклінської корпорації, наділяє суспільство майбутнього багатьма рисами сучасного державно-монополістичного капіталізму. «Царство боже» у них лише віддалено нагадує біблійний «рай». Тут «братерство» лише позірне, бо *зберігаються характерні для класового суспільства відносини панування і підлеглості*. На самій вершині суспільної драбини єговісти ставлять грізного і в той же час милостивого бога Єгову та Ісуса Христа. «Єгова і його небесний син, якого він поставив підлеглим собі, — говориться в брошурі «Хай бог буде праведним», — буде Царем Теократії».

Залишки всіх народів, за космополітичним міфом авторів «Ватч Тауер», зіллються в одну державу на чолі з світовим урядом Ісуса Христа. В доповіді, прочитаній єговістським лідером 13 червня 1965 року, необхідність «універсальної влади» обгрунтовувалась досить детально. Зокрема, підкреслювалось, що ідея «світового уряду» нібито відстоювалась впливовими громадськими діячами і філософами, багатьма противниками воєнних блоків і холодної війни і навіть папою Іоанном XXIII. Тут же на щит підноситься ветха реакційна вигадка про «інтернаціональний комунізм», який нібито «хоче панувати над світом». Єговістський рецепт наднаціональної теократичної влади підноситься як єдино можливий шлях створення уряду, який був би «символом єдності, миру і братерства серед людей».

Безпосередніми владиками земного теократичного товариства праведників, з точки зору сектантських «футурологів» будуть єговістські «князі». На цю роль висуваються праведники, що померли в глибоку давнину (Авраам, Мойсей, Давид та ін.), а також деякі менш «видатні» особи, що не заслужать небесного царства і належать до товариства так званих «других овець», яким суджено панувати на землі. Це «відкриття» з великою помпою було оголошено в 1950 році з трибуни інтернаціонального конгресу свідків Єгови на Янкі-Стадіоні (Нью-Йорк). З текстів «Вартової башти» випливає, що на місце владик фантастичного «нового світу» ідеологи єговізму ладять бруклінських ватажків. В одному з номерів

їх журналу за 1965 рік вміщена стаття «Під справедливим управлінням», сповнена дифірамбів на адресу єговістської «керуючої корпорації», велелюбних наглядачів, що здійснюють «справедливе і благотворне» керівництво.

Чого варто оте «справедливе» управління, свідчать численні приклади братання бруклінських лідерів з відверто профашистськими «фюрерами» американських чорносотенців, підривна — аж до шпигунських акцій — діяльність єговістської корпорації в соціалістичних країнах, потоки брудних наклепів на прогресивні партії і організації. Велелюбні наглядачі є запеклими прихильниками муштри і домостроївщини, тілесного покарання дітей, нерівності жінки, яка покликана нібито лише «доповнювати свого чоловіка».

Нарешті, «гуманізм» бруклінських ватажків з особливою наочністю проявляється в пропаганді армагеддону. Один із протестантських священиків — пастор Дітріх (НДР) пише: «Коли я уважно приглядаюсь до думок, висловлених в статтях «Башни стражи», у мене мимоволі з'являється переконання, що автори статей навіть із задоволенням чекають дня, коли бог знищить все... Як це можна зі спокійним серцем готуватися до споглядання такого жахливого видовища загального знищення?... Чи не приносить це вчення незліченної шкоди людським серцям? І чи не богохульство це?» [53].

Теократичне царство майбутнього мислиться бруклінськими ідеологами як новий союз з Єговою, укладений праведниками замість анульованого союзу з Ізраїлем, про який згадується в Біблії.

Це царство наділяється суворою дисципліною. Єговістських лідерів жахає непокора і свобода у фантастичному «новому світі»! Вони і тут вірні традиційним буржуазно-міщанським уявленням про «поступовість», повільні еволюційні зміни, «порядок» і сліпу відданість «властям». Не випадково «щасливість» в «тисячолітньому царстві» обставляється таким густим частоколом різних пересторог і обмежень, що деяким віруючим, напевно,не дуже кортітиме попасти в той фантастичний рай». Виявляється, що всевишньому знадобиться тисяча літ для того, щоб остаточно випробувати людство, яке грішило 6 тисяч літ! А тому, мовляв, нічого розраховувати на збільшення свободи і помякшення вимог. «Всі, хто таким правлінням буде не задоволений і не привчиться любити його, — попереджав Ч. Руссель, — будуть вважатися негідними вічного життя і знищаться...» [54].

Не можна, виявляється, покладати великих надій і на родинне щастя. Сучасний єговістський журнал «Пробудись!»

(березень 1963 р.) пророкує, що в «новому світі» жінок буде менше, ніж чоловіків, а тому «благословенство» одруження дістанеться не кожному. Бальзамом на душу нещасних буде хіба що згадка про праведне життя великих вчителів сучасного єговізму. Чому б не наслідувати приклад Ісуса, який не зазнав «блага шлюбного блаженства на протязі усього перебування на землі» або апостола Павла, який «теж не одружився», та багатьох інших, хто знайшов щасливість «в своїй службі богові»?

Звичайно, єговістські ідеологи не заходять так далеко, щоб позбавляти віруючих всяких ілюзій. Вони добре знають, що надія на тисячолітнє блаженство — це той внутрішній стимул, який нерідко примушує сектанта іти на певні жертви, позбавляти себе простих земних радостей, звичайного людського щастя. Саме тому, урізавши релігійні ідеали з одного боку, вони щедро прикрасили їх фальшивими квітами з іншого.

Лавірування в релігійних і політичних питаннях піднесено в ідеології єговізму на рівень своєрідного мистецтва. Це почасти обумовлюється і соціальним складом секти.

На яке поповнення, в основному орієнтуються сучасні єговісти? В капіталістичних і залежних країнах вони шукають спільників серед деморалізованих елементів, фізично і духовно надломлених людей, розорених середніх і дрібних власників, в країнах соціалізму — серед тих, у кого невдало склалося особисте життя, громадян з пережитками індивідуалізму і міщанства та ін. Релігійна свідомість носить суперечливий характер. З одного боку, сектантська маса в США, Англії, та інших країнах прагне «правди і справедливості», а з другого боку, боїт:ся соціальних катаклізмів, що перевертають устояну систему речей, боїться знищення приватної власності. Ці люди мріють не про фактичну рівність, а про певне обмеження привілеїв і прибутків крупних капіталістичних хижаків, мріють про світ без економічних криз, спаду виробництва, вимагають гарантій «стійкості» дрібнобуржуазного сектора. Їх обурює і страшить засилля монополій, але ще більше лякає революція.

В специфічних умовах американської дійсності кінця XIX століття Ч. Руссель, адресуючись переважно до розорених власників, засуджував проповідь рівності в реальній дійсності, але обіцяв справедливий розподіл благ у царстві Єгови, запевняючи, що після армагеддону «не тільки всі блага будуть порівну розподілені, але й вільний час буде розподілено тим же надлюдським урядом так, що його результати ви-

роблять доброчесність і будуть сприяти підвищенню досконалості — розумової, моральної і фізичної» [55].

Однак, в умовах бурхливих соціальних перетворень XX століття, розгортання науково-технічної революції гасло «рівності» навіть в ілюзорному «тисячолітньому царстві» декому з ідеологів єговізму, певно, уже здається небезпечним. Адже силу революційних ідей все частіше відчувають і середні шари населення, яких гніт монополій примушує ставати союзниками робітничого класу. Все це, разом взяте, визначило ще один поворот єговізму в сторону реакції. Розв'язання назрілих соціальних питань нині переноситься в фантастично віддалені сфери і стає виключно прерогативою царства 144 тисяч праведників, яке «усуне всі заворушення і повстання у всесвіті, встановить мир і справедливість. Під справедливим пануванням царства буде проведено «первісний» намір творця, а саме населення землі людьми, які служитимуть богу» [56].

За схемою єговістів, це месіанське царство боже було народжено в 1914 році і є небесним урядом, що знаходиться поза сферою влади земних держав і «недосяжне» для їх космічних кораблів і ракет.

Але як бути з обіцяним земним царством, куди нібито попадуть мільйони праведників «нижчого» рангу?

Намагаючись тримати віруючих у стані постійного напруження, бруклінські ідеологи вирішили розв'язати собі руки і для дальших спекуляцій, пов'язаних з земним «відділенням» божого царства. Вони заходилися піднімати репутацію своїх «пророків», підмочену після провалу оголошеного настання армагеддону в 1959, 1960 і 1961 роках. Для цього вони вдалися до чергового маневру. Шляхом безпідставних тлумачень текстів «святого письма» і деяких фактів новітньої історії провісники з Брукліна оголосили, що «нова земля» або духовний Ізраїль бога був народжений... ще в 1919 році [57]. «Свідків Єгови» віднині вперто привчають до думки, що вони вже, так би мовити, одною ногою в царстві божому і становлять ядро «других овець», які начебто після армагеддону володітимуть всією землею.

Після такого «відкриття» реклама прийдешнього «тисячолітнього царства» була обставлена ще з більшою помпезністю. На багато мов світу перекладається соціальне євангеліє сучасного єговізму — книга «Від втраченого до повернутого раю», що навіть формою нагадує «святе письмо».

Модернізовані соціальні ідеали єговізму тут повною мірою відображають еволюцію релігійного світогляду під впливом

дальшого загострення протиріч капіталістичного суспільства і міжнародних подій останніх десятиліть.

Аналіз єговістських утопій показує, що їх джерела криються почасти в масовому невдоволенні широких верств населення обстановкою невпевненості в майбутньому, панікою, розпачем перед «демографічним вибухом», загрозою нової світової війни, хижацьким ставленням до природи. Капіталізм уже не здатний заповнити вакуум ідей, дати масам реальну програму прогресивних перетворень. Релігійне «доповнення» дійсності і є нерідко реакцією на занепад і загнивання соціального організму.

Єговісти пророкують «перетворення всієї землі» в суцільний сад, приведення природи в гармонію і рівновагу, перетворення клімату, зникнення шкідників і хвороб. На перший погляд, це лише повторення банальних релігійних фантасмагорій. Однак сектантські ідеологи розраховують на сьогочасне «звучання» цих не нових «пророцтв», на їх нинішню актуальність. Адже саме в наші дні з усією гостротою постала проблема охорони природи. Скільки тисяч людських життів принесено в жертву випробуванням атомних і водневих бомб, бактеріологічної і хімічної зброї? Скільки людей загубив ядучий «смог», що висне над Нью-Йорком, Лондоном, над районами Руру?

Хижацьке винищення лісів привело до того, що, наприклад, в США їх площа скоротилася втроє. Багато родючої землі, водоймищ, квітучих куточків загублено монополістами. Про це написано сотні грубезних книг, щодня повідомляють газети, нарешті, мільйони людей на власному досвіді пізнали контрасти «індустріального віку». За свідченням відомого американського вченого Н. Вінера, «промисловців важко чимось стримати, коли справа доходить до здобуття всіх прибутків з промисловості, які тільки можна звідти добути, щоб потім полишити суспільству задовольнятися крихтами. Така історія лісозаготовчої і гірничодобувної промисловості, і ця історія частково являє собою те, що... ми назвали традиційною «американською філософією прогресу» [58].

Не всі віруючі, ясна річ, знайомі з науковими даними, але багато з них відчули жах розорення, втрачених надій, злиднів і поневіряння. Для цього їм не обов'язково бути жителями країн Латинської Америки, Африки, чи Азії. В «процвітаючих» Сполучених Штатах, за офіційними даними, налічується понад 30 мільйонів людей, що ледве зводять кінці з кінцями, знаходяться на грані фізичного виснаження, сотні тисяч психічно хворих, скалічених на виробництві. Зрозуміло,

що багатьом знедоленим, які не бачать реальних шляхів визволення, може сподобатися пророцтво про праведників, що «підкорять собі всю землю, яка будучи родючим раєм, вироблятиме вдосталь харчування для всіх на ній живучих...» [59].

Врахували автори саморобного євангелія і той факт, що люди не мислять майбутнього без праці. Але чи відчуває сучасний робітник капіталістичного підприємства чи ферми насолоду від монотонних трудових операцій? Конвеєр нівелює людей, робить їх придатками бездушних автоматів, позбавляє працю творчого начала. До того ж для більшості труд є лише джерелом існування. І тут ідеали «тисячолітнього царства» дають нехай нездійсненну, ілюзорну, але все ж жадану перспективу: провіщають не просто працю заради куска хліба, а «хороше і корисне» заняття, радість і задоволення. Не забувають вони і про те, що їх «середньопересічний» віруючий заражений індивідуалізмом. Він не хотів би трудитися ні для хазяїна, ні для блага суспільства. Його повністю влаштовує теза: «Ніхто не буде працювати для інших» [60].

Доповнюється ідилія тисячолітнього блаженства ідеалами, здійснення яких лишається недосяжною мрією в умовах експлуататорського суспільства. Йдеться про ліквідацію руйнівних воєн, бюрократизму і злочинності. В даному випадку бруклінські ідеологи принагідно готові навіть покритикувати порядки якоїсь абстрактної «цивілізації», не торкаючись класових відносин і не називаючи конкретних винуватців зла. Такий «критицизм» може породити серед віруючих ілюзію, ніби верховоди єговістської корпорації знаходяться в опозиції до існуючого ладу, не залежні від його установ. Насправді ж, *галасливе осудження братовбивчих воєн, моральної розбещеності, сваволі і насильства, спрямоване на «оновлення» нинішнього імперіалізму, на ліквідацію тих «крайностей», які підмивають прогнилі його підвалини. В головному ж єговістські лідери вірою і правдою служать експлуататорам.*

Бруклінські лідери вимагають безумовного додержання законів капіталістичної держави, зобов'язують кожного віруючого «бути чесним і надійним по відношенню до твого роботодавця і робітників, ділових партнерів, урядових службовців». Прагматистський підхід до капіталістичної дійсності в висловлюваннях подібного роду проступає, не зважаючи на вуаль релігійної термінології. Стає зрозумілим, що стриманість в соціально-релігійних прогнозах на період тисячолітнього царства відображає і деякі об'єктивні тенденції в становищі дрібнобуржуазних шарів населення і водночас суб'єктивні уподобання творців цих прогнозів.

Аналіз соціальних концепцій сучасного християнства свідчить про їх тісний зв'язок з науково-технічною революцією і багатогранним процесом суспільних змін, що відбуваються в нашу епоху. Церковно-сектантські організації намагаються зберегти і зміцнити свої позиції в суспільстві з допомогою такої модернізації віровчення і культу, яка б не руйнувала основ релігійного світогляду. Вони широко користуються засобами соціальної демагогії і мімікрії, беруть на озброєння ідейний арсенал ідеалістичної філософії, спекулюють на труднощах наукового пізнання світу, суперечностях суспільного розвитку.

Успішна боротьба з сучасними формами релігійних забобонів не мислима без глибокого вивчення особливостей і тенденцій релігійного пристосування до суспільного прогресу. Необхідно розвінчувати всілякі легенди про можливість «прогресивної» релігії, розкривати перед трудящими справжній характер церковно-сектантського обновлення. Тема «Сучасні релігії і суспільний прогрес» повинна вивчатися в органічному зв'язку з іншими проблемами курсу основ наукового атеїзму.

ЛІТЕРАТУРА

Розділ І.

Еволюція релігійної свідомості

[1] Матеріали XXII з'їзду КПРС. К., 1962, стор. 386.
[2] К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1, стор. 384.
[3] К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 21, стор. 298.
[4] Там же.
[5] Див. Ю. П. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966, стор. 19.
[6] Ж. М. Гюйо. Иррелигиозность будущего. М., 1909, стор. 42.
[7] В. К. Танчер. Основи наукового атеїзму. К., 1968, стор. 28.
[8] «Материалисты Древней Греции». М., 1955, стор. 143.
[9] Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. 7, М.-Л., 1963, стор. 272.
[10] В. І. Ленін. Твори, т. 15, стор. 357.
[11] В. І. Ленін. Твори, т. 10, стор. 63.
[12] В. І. Ленін. Твори, т. 15, стор. 354.
[13] К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 22, стор. 444.
[14] А. Донини. Люди, идолы и боги. М., 1962, стор. 217.
[15] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Т. VI, стор. 224.
[16] К. Маркс і Ф. Енгельс. Про релігію. К., 1965, стор. 97.
[17] Там же, стор. 41.
[18] Томас Мор. Утопия, М.-Л., 1937, стор. 192.
[19] Кампанелла. Город Солнца, М., 1954, стор. 134.
[20] Хьюлетт Джонсон. Христиане и коммунизм. М., 1957, стор. 15.
[21] Там же, стор. 29.
[22] К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1, стор. 496.
[23] В. І. Ленін. Твори, т. 9, стор. 102.
[24] Див. М. Д. Коротков. Реакційна суть соціального християнства. К., 1964, стор. 43—44.
[25] В. І. Ленін. Твори, т. 19, стор. 75.
[26] «Общество и религия», М., 1967, стор. 21.
[27] Д. Бернал. Наука в истории общества. М., 1956, стор. 613.
[28] «Современная научно-техническая революция. Историческое исследование». М., 1967, стор. 145—146.
[29] Научно-техническая революция и общественный прогресс. М., 1969, стор. 58.
[30] Там же, стор. 54.
[31] «Международное совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы». М., 1969, стор. 297.
[32] В. І. Ленін. Повне зібрання творів, т. 2, стор. 32.
[33] Философский словарь под ред. Шмидта, М., 1961, стор. 581.
[34] Ю. С. Мелещенко. Человек, общество, техника. Ленинград, 1964, стор. 117.
[35] Митчел Уилсон. Встреча на далеком меридиане, М., 1961, стор. 17.

[36] Der Adventbote, Hamburg, № 2, S. 28.
[37] Там же.
[38] Там же.
[39] Der Adventbote, 1961, № 2, S. 29.
[40] Der Adventbote, 1961, № 14, S. 296.
[41] Див. журн. «Молодой коммунист», 1961, № 5, стор. 103.
[42] «Матеріали XXII з'їзду КПРС», К., 1962, стор. 345, 347.
[43] Див. Г. В. Осипов. Техника и общественный прогресс. М., 1959, стор. 123.
[44] Журнал «Голос истины», 1925, № 2, стор. 1.
[45] Див. Г. В. Осипов. Техника и общественный прогресс. М., 1959, стор. 123.
[46] П. Коппін. Неотомісти пристосовуються. Журн. «Войовничий атеїст», 1964, № 4, стор. 14.
[47] В. К. Танчер. Наука спростовує релігійні догмати. К., 1967, стор. 12.
[48] Кант. Пролегомены. М., 1937, стор. 42.
[49] Журн. «Голос истины», 1925, № 6, стор. 2.
[50] Див. «Вопросы научного атеизма», вып. 7, М., 1969, стор. 101.
[51] «Журнал Московской патриархии», 1959, № 9, стор. 21.
[52] Der Adventbote, 1959, № 14, S. 212—213.
[53] В. І. Ленін. Твори, т. 38, стор. 239.
[54] В. І. Ленін. Твори, т. 14, стор. 108.
[55] Der Adventbote, 1961, № 16, S. 244.
[56] Der Adventbote, 1959, № 14, S. 213.
[57] Цит. за: Р. Кирхгоф. Научное мировоззрение и религиозная вера. М., 1961, стор. 32.
[58] В. І. Ленін. Твори, т. 14, стор. 136—137.
[59] К. Маркс і Ф. Енгельс. Про релігію, К., 1965, стор. 150.
[60] К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1, стор. 554.

Розділ ІІ.

Католицизм і православ'я

[1] К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 22, стор. 291.
[2] П. Лафарг. Соч., т. II, М., 1928, стор. 214.
[3] Цит. за: Ю. Охріменко. Соціальна доктрина сучасного католицизму. К., 1967, стор. 30.
[4] В. К. Танчер. Основи наукового атеїзму. К., 1968, стор. 125.
[5] Л. Н. Великович. Кризис современного католицизма. М., 1967, стор. 79.
[6] „Stern" 1962, № 4, S. 39.
[7] Л. Н. Великович. Кризис современного католицизма. М., 1967, стор. 29.
[8] Див. М. В. Андреев. Католицизм и проблемы современного рабочего и национально-освободительного движения. М., 1968, стор. 33.
[9] Див. Ю. Охріменко. Соціальна доктрина сучасного католицизму. К., 1967, стор. 30.
[10] Карло Фальконии. Ватиканский собор и причины его созыва. М., 1964, стор. 159.
[11] Цит. за: Л. Н. Великович. Кризис современного католицизма. М., 1967, стор. 42.
[12] Див. «Вопросы философии», 1966, № 11, стор. 172.

[13] Див. «Вопросы философии», 1969, № 11, стор. 157.
[14] Див. «Вопросы философии», 1966, № 7, стор. 150.
[15] Там же, стор. 146.
[16] «Пастырская конституция. Радость и надежда. (О церкви в современном мире). Ватикан, Полиглот, 1967, стор. 9.
[17] М. В. Андреев. Католицизм и проблемы современного рабочего и национально-освободительного движения. М., 1968, стор. 37.
[18] Л. Н. Великович. Кризис современного католицизма, стор. 83.
[19] В. Л. Великович. Католическая реформация во второй половине XX века. «Вопросы философии», 1966, № 7, стор. 149.
[20] Н. А. Решетников. Клерикализм. М., 1965, стор. 45.
[21] М. М. Шейнман. Церковь после собора. М., 1968, стор. 424.
[22] В. И. Гараджа. Современное общественное развитие и кризис католической теологии. М., 1967, стор. 11.
[23] Див. «Вопросы философии», 1966, № 11, стор. 169.
[24] Там же.
[25] Там же.
[26] И. Я. Кантеров. Проблемы общества в зеркале иезуитского журнала. Див. «Вопросы философии», 1966, № 11, стор. 170.
[27] Див. М. В. Андреев. Католицизм и проблемы современного рабочего и национально-освободительного движения. М., 1968, стор. 314.
[28] Цит. за: М. П. Мчедлов. Эволюция современного католицизма. М., 1967, стор. 173.
[29] Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965, стор. 220.
[30] Атилла Аг. Философская антропология Тейяра де Шардена. «Вопросы философии», 1970, № 5, стор. 176.
[31] Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965, стор. 274.
[32] З. Тордаи. Философия Тейяра де Шардена и современная идеологическая борьба. «Вопросы научного атеизма», вып. 2, М., 1966, стор. 379.
[33] В. І. Ленін. Твори, т. 10, стор. 65.
[34] «Церковный голос», 1906, № 31, стор. 844.
[35] Див. Н. С. Гордиенко. Новые веяния в православной экзегетике. «Вопросы научного атеизма», вып. 1, М., 1966, стор. 153.
[36] «Отдых христианина», 1906, № 11, стор. 124.
[37] Н. С. Гордиенко. Современное православие, М., 1968, стор. 20.
[38] Там же, стор. 46.
[39] «Русская православная церковь», М., 1958, стор. 12.
[40] Ф. М. Придувалов. Приспособленческие тенденции в идеологии современного православия в СССР. В сб. «Критика религиозной идеологии», М., 1961, стор. 17.
[41] Див. В. С. Гордиенко. Современное православие, стор. 51, Н. П. Красников. В погоне за веком. М., 1968, стор. 21.
[42] «Вестник священого синода», 1927, № 4, стор. 10.
[43] М. В. Філоненко. Суспільно-історична концепція православ'я. К., 1966, стор. 23—24.
[44] А. В. Краснов. Критика христианских концепций исторического процесса. М., 1966, стор. 38.
[45] Цит. за: «Критика религиозной идеологии», М., 1961, стор. 18.
[46] Журнал Московской патриархии (в подальшому — ЖМП), 1966, № 6, стор. 66.
[47] «Единая церковь», Нью-Йорк, 1964, № 2, стор. 76.
[48] Цит. за: В. А. Молоков. Философия современного православия. Минск, 1968, стор. 79.

[49] В. Е. Титов. Православие. М., 1967, стор. 219—220.
[50] Там же, стор. 224.
[51] ЖМП, 1963, № 3, стор. 20.
[52] ЖМП, 1963, № 1, стор. 40.
[53] «Православний вісник», 1968, № 12, стор. 14.
[54] Там же.
[55] Там же.
[56] Там же, стор. 15.

Розділ III.

Баптисти і п'ятидесятники

[1] Л. П. Белов. Об особенностях религиозного учения евангельских христиан-баптистов. В сб. «Критика религиозной идеологии», М., 1961, стор. 74.
[2] «Вопросы научного атеизма», вып. 2, М. 1966, стор. 243.
[3] В. Д. Бонч-Бруевич. Избр. соч., т. 1, М., 1959, стор. 169.
[4] Журн. «Баптист». Одесса, 1911, № 29, стор. 363.
[5] Г. С. Лялина. Либерально-буржуазное течение в баптизме (1905—1917 гг.). В сб. «Вопросы научного атеизма», вып. 1, М., 1966, стор. 340.
[6] «Журн. «Братский вестник», 1963, № 3, стор. 13.
[7] Див. «Вопросы научного атеизма», вып. 2, М., 1966, стор. 256.
[8] «Гусли», Сб. духовных песен, С-Петербург, 1914, стор. 135.
[9] «Братский вестник», 1963, № 3, стор. 12—13.
[10] «Братский вестник», 1954, № 2, стор. 32.
[11] Там же.
[12] К. Маркс і Ф. Енгельс. Про релігію, К., 1965, стор. 71.
[13] Цит. за: А. А. Кислова. Идеология и политика американской баптистской церкви (1900—1917), М., 1969, стор. 81.
[14] W. Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis, N. J., 1921, p. 65.
[15] Див. Л. Н. Митрохин. Баптизм и научное знание. М., 1969, стор. 55.
[16] В. К. Танчер. Лекционная пропаганда среди сектантов. М., 1967, стор. 4.
[17] «Братский вестник», 1970, № 3, стор. 24.
[18] «Братский вестник», 1967, № 4, стор. 47.
[19] Л. Н. Митрохин. Человек в баптистской общине. «Вопросы философии», 1968, № 8, стор. 43.
[20] П. Гольбах. Избранные антирелигиозные произведения, т. 1, М., 1934, стор. 466.
[21] «Братский вестник», 1967, № 4, стор. 45.
[22] Там же, стор. 49.
[23] Там же, стор. 50.
[24] «Братский вестник», 1967, № 5, стор. 24.
[25] Там же, стор. 25.
[26] «Братский вестник», 1948, № 3, стор. 39.
[27] «Братский вестник», 1967, № 4, стор. 53.
[28] Цит. за: В. І. Вельмін. Соціалісти во Христі, Харків, 1930, стор. 30.
[29] Див. «Братский вестник», М., 1963, № 1, стор. 50; «Братский вестник», 1967, № 6, стор. 29.
[30] «Братский вестник», 1947, № 4, стор. 7.

[31] «Братский вестник», 1970, № 3, стор. 49.
[32] Там же, стор. 53—54.
[33] К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 1, стор. 454.
[34] Див. «Вопросы научного атеизма», вып. 3, М., 1967, стор. 103.
[35] Див. М. Ленсу. Кто такие инициативники? Минск, 1967, стор. 20—21.
[36] «Братский вестник», 1970, № 3, стор. 37.
[37] Там же, стор. 59.
[38] «Краткое вероучение христиан евангельской веры (Пентекост), Одесса, 1926, стор. 10.
[39] А. Т. Москаленко. П'ятидесятники. М., 1966, стор. 87.
[40] В. М. Калугин. Современное религиозное сектанство, его разновидности и идеология. М., 1962, стор. 20.
[41] Д. Г. Елькін. Загадкові явища психічного життя. К., 1967, стор. 66.
[42] А. А. Портнов, М. И. Шахнович. Психозы и религия. Л., 1967, стор. 75.
[43] Журн. «Евангелист», Одесса, 1928, № 2, стор. 15.
[44] Там же, стор. 12.
[45] Цит. за: Ф. Гаркавенко. Пятидесятники. М., 1966, стор. 17.
[46] Цит. за: «Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков», М., 1966, стор. 94.
[47] «Вопросы научного атеизма», вып. 2, М., 1966, стор. 281.
[48] Див. П. І. Косуха. Модернізація соціально-етичних концепцій християнського сектанства. К., 1969, стор. 77.

Розділ IV.

Есхатологічні секти

[1] А. О. В. «История мировых государств в библейском пророчестве». М., 1919, стор. 2.
[2] Там же, стор. 16.
[3] Там же, стор. 160.
[4] Там же, стор. 209.
[5] Der Adventbote, Hamburg, 1959, № 8, S. 117.
[6] Der Adventbote, 1961, № 9, S. 133.
[7] Там же.
[8] Ruf in die Zeit, Hamburg, 1959, № 1, S. 4,
[9] Там же.
[10] Jugendleitstern, 1959, № 5, S. 5.
[11] Там же, № 9, S. 3.
[12] Der Adventbote, 1962, № 18, 273.
[13] К. Ламонт. Иллюзия бессмертия. М., 1961 ,стор. 228.
[14] Der Adventbote, 1962, № 5, S. 68.
[15] В. І. Ленін. Твори, т. 16, стор. 292.
[16] Матеріали XXII з'їзду КПРС, К., 1962, стор. 304.
[17] Я. Бирзинь. Души в западне. Рига, 1961, стор. 58.
[18] Там же, стор. 63.
[19] «Конференция всех церквей и религиозных объединений в СССР, посвященная вопросу защиты мира», М., 1952, стор. 94.
[20] Der Adventbote, 1959, № 15, S. 232.
[21] Ruf in die Zeit, 1959, № 1, S. 7,

[22] Там же.
[23] Der Adventbote, 1959, № 22, S. 341.
[24] Ruf in die Zeit, 1955, № 5, S. 7.
[25] Там же, стор. 9.
[26] Der Adventbote, 1961, № 3, S 36.
[27] Цит. за: журн. «Коммунист», 1962, № 7, стор. 91.
[28] Див. Л. Н. Великович. С крестом и атомной бомбой. М., 1960, стор. 62.
[29] Див. О. Онищенко. Християнські дзвонарі атомної війни. К., 1963, стор. 29.
[30] Цит. за: Л. Т. Ситенко. Модернізм релігії, його особливості і суть, Львів, 1969, стор. 164.
[31] Там же.
[32] Цит. за: Л. Н. Великович. «С крестом и атомной бомбой. М., 1960, стор. 70.
[33] Д. Бернал. Наука в истории общества. М., 1956, стор. 613.
[34] Там же, стор. 15.
[35] Див. «Коммунист», 1962, № 2, стор. 104.
[36] Der Adventbote, 1962, № 5, S. 68.
[37] Ф. Енгельс. Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії. К., 1962, стор. 48.
[38] «Бог верен», Бруклин—Нью-Йорк, 1958, стор. 211.
[39] «Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков», М., 1967, стор. 97.
[40] Цит. за: К. Маркс і Ф. Енгельс. Про релігію, К., 1965, стор. 93.
[41] «Башня стражи», июль 1964, стор. 86.
[42] К. Маркс і Ф. Енгельс. Про релігію. К., 1965, стор. 97.
[43] Э. М. Бартошевич, Е. И. Борисоглебский. Свидетели Иеговы. М., 1969, стор. 51.
[44] М. Куц. Єговізм без маски. Львів, 1969, стор. 112.
[45] К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори в 2-х томах, т. 1, стор. 202.
[46] Цит. за: М. Куц. Єговізм без маски. Львів, 1969, стор. 109.
[47] Див. Э. М. Бартошевич, Е. И. Борисоглебский. Свидетели Иеговы. М., 1969, стор. 200.
[48] Є. А. Прищепа. Бруклінська експансія. К., 1970, стор. 20.
[49] Э. М. Бартошевич, Е. И. Борисоглебский. Свидетели Иеговы. М., 1969, стор. 198—199.
[50] И. Д. Панцхава. Человек, его жизнь и бесмертие. М., 1967, стор. 159.
[51] К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 20, стор. 563.
[52] М. Куц. Єговізм без маски, стор. 87.
[53] Э. М. Бартошевич, Е. И. Борисоглебский. Свидетели Иеговы, стор. 86.
[51] Ч. Руссель. Божественный план веков. Бруклин—Нью-Йорк, 1924, стор. 325.
[55] М. Куц. Єговізм без маски, стор. 61.
[56] «Башня стражи», 1955, № 10, стор. 152.
[57] «От потерянного до возвращенного рая», Бруклин, 1962, стор. 215.
[58] Н. Винер. Кибернетика и общество. М., 1958, стор. 166.
[59] «От потерянного до возвращенного рая», стор. 226.
[60] Там же, стор. 221.

ЗМІСТ

Розділ I. **Еволюція релігійної свідомості** 3

Виникнення первісних релігійних уявлень 4
Специфіка і соціальна роль релігії 6
Християнство і соціалізм 12
Технофобія. Її соціальні джерела і сутність 16
Тактика дезінформації і лавірування 23

Розділ II. **Католицизм і православ'я** 31

Сучасний католицизм на службі буржуазного суспільства 31
Боротьба двох тенденцій у католицькому русі . . . 39
Соціальне вчення тейярдизму 43
Історія православного «обновленства» 45
Руська православна церква і сучасність 50

Розділ III. **Баптисти і п'ятидесятники** 56

Розвиток соціального «вчення» баптизму 56
Церква євангельських християн-баптистів в умовах розколу 61
Реакційна сутність п'ятидесятницького ревівалізму . . 71

Розділ IV. **Есхатологічні секти** 78

Адвентистська «філософія історії» 79
Модернізація біблійної апокаліптики 83
Міжнародні конфлікти і адвентизм 88
Соціальна доктрина єговізму 94
Єговістський варіант «суспільства майбутнього» . . 102
Література 112

Технічний редактор *М. Д. Шафірович.*

Коректор *А. А. Тулін.*

БР 08711. Підписано до друку 26-10-70 р. Формат паперу 60×84$^{1}/_{16}$.
Друк. арк. 7,5. Обл.-вид. арк. 6,5. Зам. 3407. Тираж 500. Ціна 60 коп.

Одеська міська друкарня
Управління по пресі Одеського Облвиконкому
Леніна, 49

Ціна 60 коп.