2
М62

Я. В. МИНКЯВИЧЮС

КАТОЛИЦИЗМ И НАЦИЯ

АКАДЕМИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК при ЦК КПСС
Институт научного атеизма

Я. В. МИНКЯВИЧЮС

КАТОЛИЦИЗМ И НАЦИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»
МОСКВА 1971

2
М 62

Главная редакция
социально-экономической
литературы

1-5-8
87-71

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблема религии теоретически и практически рассматривается обычно в ее многообразных связях и аспектах. Религия является объектом исследований исторической, этнографической, философской, психологической и других наук.

Историческое исследование религии, как правило, имеет своим объектом конкретные формы религий, связанные с ними идеологические течения и движения социальных сил, деятельность различных церквей, клерикальных партий и организаций, вплетение определенных религиозных систем и церковных институтов в социальную и духовную жизнь разных народов. В этом конкретно-историческом подходе к данной области неизбежно отражается факт существования религии и церкви на конкретной почве истории племен, народностей, наций.

Таким образом, возникает весьма важный специальный вопрос о месте и роли религии в этнической структуре общества. Этот вопрос нуждается в философском и социологическом анализе. Отсюда более частная, но актуальная проблема — проблема существования религии и ее институтов в современном многонациональном обществе, проблема взаимосвязи религиозного и национального факторов, отношений определенной религии и церкви с определенной нацией и нациями.

Предметом данного исследования является соотношение католицизма (религии и церкви) и нации, католическая позиция в национальном вопросе, положение католицизма в современном национальном обществе.

Исследование отношения католицизма к нации охватывает совокупность важных вопросов, представляющих большой философски-социологический интерес и актуальную идейно-политическую значимость.

Поскольку современный католицизм является одной из наиболее распространенных и влиятельных религиозных систем, то его концепция по национальному вопросу тем более заслуживает теоретического и политического внимания.

За последнее десятилетие, и особенно при понтификате Павла VI, Ватикан усилил свое внимание к этому вопросу. Ведь католицизм существует на самой пестрой базе социально-этнической структуры современного общества, поэтому католический универсализм и космополитизм не умаляют, а, наоборот, вызывают большой интерес к исследованию его приспособления к конкретным национальным условиям.

Позиция католицизма в национальном вопросе является предметом особого внимания со стороны как реакционных, так и прогрессивных сил разных стран. Определенный интерес к ней проявляют и советские ученые.

Наряду с конкретным анализом католической концепции по национальному вопросу в данной работе выдвигаются и рассматриваются некоторые общие и методологические вопросы о взаимосвязи религии и нации, о переплетении конфессиональных и этнических факторов, о месте и роли религии в социально-этнической структуре общества.

На основе методологических принципов марксизма-ленинизма автор ставит перед собой в данном исследовании двуединую задачу.

В научном плане, философски и социологически осмысливая идеологию современного католицизма, вскрыть гносеологическую и социальную природу его концептуального отношения к нации и всей связанной с национальными отношениями проблематике; при этом главное внимание обращается на вопрос, какая действительная реальность отражается в католической мистификации социально-этнического бытия и его проблем.

В практически-политическом плане внимание сосредоточивается на конкретно-историческом подходе к анализу материальных и идеологических процессов с учетом дифференциации сил, на анализе действия всевозможных факторов, проявления новых тенденций, граней борьбы прогрессивных и реакционных сил по национальному вопросу.

Вопрос о правильной оценке места и роли религии и

ее институтов в социально-этнической структуре общества, в различных социальных и национальных движениях прошлого и современности — это вопрос о союзниках и противниках прогрессивных сил в национально-освободительной борьбе, в борьбе за национальные интересы и национальную культуру народов; это вопрос об отношении к исторической традиции, об оценке культурного наследия, часто выступающих в прямой или косвенной связи с религиозно-церковным фактором; это, наконец, вопрос о взаимоотношении коммунистов и верующих, о диалоге марксистов и католиков по социальным и национальным проблемам. Это также вопрос о регулировании отношений социалистического государства и государства национальной демократии с церковью, учитывая национальную специфику; это вопрос об атеистическом и интернациональном воспитании.

ВВЕДЕНИЕ

К ВОПРОСУ О ВЗАИМОСВЯЗИ РЕЛИГИИ И НАЦИИ

Религия как социальное явление тесно вплетена в этническую структуру общества, состоящего из таких широких и устойчивых, но исторически изменяющихся форм социальной общности людей, какими являются род и племя, народность и нация. Вне этих образований и форм жизнедеятельности общества религия и ее институты невозможны. Природно-географическая среда, уровень производства и характер труда, материальные и идеологические отношения родов и племен, народностей и наций своеобразно отражались и отражаются в самых различных религиозных системах.

Невозможно рассматривать вопрос о происхождении религии в отрыве от вопроса о конкретно-исторических формах социальной общности людей, их этнографической характеристики — наиболее ранних общественных условий формирования религиозных верований. Ведь когда речь идет о религии доклассового общества, то имеются в виду племенные культы либо австралийцев, полинезийцев или индейцев, либо древних славян, германцев или кельтов и т. д. Только историко-конкретный материал о племенных культах (первоначальных известных формах религии) дает основание классифицировать их по признаку общности и повторяемости — тотемизм, магия, фетишизм, анимизм, теизм (пока еще в самом конкретно-эмпирическом представлении божества) и т. п.

Религия классового общества также не является только идеологическим продуктом классовой структуры, однородным и независимым от этнического разнообразия народов. Здесь также речь идет о религиях либо китайцев, японцев или индийцев, либо древних египтян, персов или евреев, либо древних греков или римлян и т. д. «Все религии древности, — писал Ф. Энгельс, — были стихийно

возникшими племенными, а позднее национальными религиями, которые выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними. Раз были разрушены эти их основы, сломаны унаследованные общественные формы, установленное политическое устройство и национальная независимость, то, разумеется, рушилась и соответствующая им религия» [1].

Мировые религии, распространенные поныне среди многих народностей и наций, — буддизм, христианство, ислам, — несмотря на их определенные глобальные претензии, универсализм и космополитизм, отнюдь не свободны от весьма важных черт этнического характера. Еще Д. Дидро отмечал разное изображение богов у разных народов в разных религиях. «Не бог создал людей по своему образу, а люди ежедневно создают его по своему. Бог магометанина не таков, как бог христианина. Бог протестанта не таков, как бог католика» [2]. Конечно, бог магометанина — это не только бог арабов или узбеков, подобно тому как бог католиков и протестантов не только бог испанцев или поляков, шведов или эстонцев. Но верования в этих богов не есть верования абстрактных людей, будто бы не имеющих своей национальной принадлежности, которая не накладывала бы своего отпечатка на религиозный культ.

Если в историческом плане религия исследуется обычно как многообразие различных культов и верований, носителями которых являются племена, народности и нации, т. е. она здесь получает соответствующую этническую характеристику, то в философски-социологическом плане зачастую обнаруживается отсутствие либо недостаточность внимания к этой стороне. Ведь недостаточно объяснить гносеологическую и социально-классовую природу религии, рассматривая ее как форму фантастического отражения в головах людей лишь господствующих над ними природных и общественных сил, обусловливающих состояние отчуждения в общественном бытии человека. Поскольку понятие общественного бытия шире понятия базиса (экономического строя общества), то в религии как форме общественного сознания отражаются не

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 19, стр. 312.

[2] «Французские просветители XVIII в. о религии». М., 1960, стр. 401.

только производственные, экономические отношения людей, но и все проявления их материальных отношений в сфере семейно-бытовой, культурной, социально-этнической и т. д., т. е. вся совокупность общественно-материальных условий их жизни. Более того, будучи вплетенной во всю систему надстройки, в сложную структуру общественного сознания, религия не может не отражать также и этой связи. По характеру отражения религия относится к сфере фантазии, но сама эта фантазия возникает и существует на реальной почве.

Общественное бытие человека перед лицом порабощающих его природных, и главным образом социальных, сил отражается в религии через посредствующие факторы, и прежде всего через этнические — быт и нравы, традиции, культуру племен, народностей и наций, их исторические взаимоотношения. Если экономический строй общества определяет социальную сущность религии (превратное мировоззрение превратного мира, по Марксу) в натуралистических, политеистических и монотеистических верованиях, то другие факторы общественного бытия (главным образом этнические) сказывались на появлении и эволюции многообразия форм религиозно-культовой практики.

Разными своими элементами (по Плеханову, представлениями, настроениями и действиями) религия поразному связана с различными сторонами общественного бытия. Своей мировоззренческой стороной (вульгаризированный идеализм) она иллюзорно отражает отчужденность человеческого бытия. В ее психологической стороне, и тем более в культе (обряды, ритуалы), больше элементов этнического характера. Именно с этим связана не только смена форм религий, но и их живучесть.

Различие верующих, их религиозного сознания, их культовой практики и обслуживающей ее церкви также обнаруживает специфическую связь каждой из этих сторон с национальной формой общественной жизни. Носители религии — верующие всегда относятся к какой-либо народности или нации. Их религиозное сознание выражается через язык, имеющий национальную форму. Культовая практика и деятельность церкви также не могут не иметь этой формы. Существуют специфические религиозно-теологические концепции нации и национального вопроса. Как в идеологических, так и в материаль-

ных общественных отношениях национальное и религиозно-церковное в определенных условиях тесно переплетается, взаимодействует. Поэтому проблема взаимосвязи религии и нации заслуживает пристального внимания как с точки зрения научного исследования, так и в интересах управления общественными (в том числе духовными) процессами, в частности в атеистическом и интернациональном воспитании людей, учитывая при этом взаимодействие национального и религиозного факторов.

Значимость и актуальность проблемы определяется большой ролью религии и церкви в современном мире, сложном и противоречивом как в экономическом, политическом и идеологическом, так и в классовом, культурном и этническом отношении. На этом фоне выступает весьма пестрая картина национальных форм общности людей и разновидностей религий у разных народов [1].

Этнические формы общности людей в современном мире можно рассматривать горизонтально и вертикально. В первом случае речь идет о наличии множества наций на всех континентах, во втором — о различных уровнях этнических образований, о становлении и развитии наций, об их экономической, политической, культурной основе и социально-классовой структуре. Это значит, что религия не вообще связана с национальной жизнью народов, а вплетается в широкий диапазон этнических процессов. В этих процессах видоизменяются объект религиозного отражения и само это отражение, а также и социальная функция религии. При этом в сложных классовых и национальных противоречиях современного мира религия и церковь не могут быть оценены во всех ситуа-

---

[1] Демографические справочники о народонаселении земного шара сообщают следующие данные о его этнической и религиозной характеристике: всего в мире насчитывается примерно 2 тыс. различных народов (т. е. племен, народностей, наций), среди них около 200 крупных народов (более 1 млн. человек каждый) составляют свыше 95% населения всей планеты, а небольшие народы (менее 100 тыс. человек каждый) — лишь около 0,5%. Хотя количество форм религиозных верований и культов трудно поддается подсчету, но в справочной литературе обычно указывается и описывается около 100 наиболее распространенных и широкоизвестных религий. Сюда не входят менее значительные секты и многочисленные местные традиционные (племенные) культы (см., например: «Население мира». Справочник. М., 1965, стр. 220, 285—295).

циях лишь однозначно, негативно как реакционные явления и силы.

Религия как опиум народа выполняет свою функцию иллюзорной компенсации не только на социально-классовой, но и на национальной почве. Здесь она выступает как специфическая форма отчуждения в национальном сознании и как следствие действительного отчуждения в национальном бытии и национальных отношениях людей. Однако функция религии и церкви относительно нации сложна и противоречива. Она проявляется в трех сферах: во-первых, нация и национальные отношения являются объектом религиозного истолкования (религиозно-теологические концепции национального вопроса). Во-вторых, церковь принимает деятельное участие в жизни нации, являющейся носителем определенной формы религии. В-третьих, церковь небезучастна, а религиозное сознание (в лице верующих-соотечественников) неиндифферентно к межнациональным отношениям и национальным движениям. Хотя в идеологическом и социальном смысле связь религии и ее институтов с нацией имеет зачастую негативный и реакционный характер, однако конкретно-историческое проявление этой связи не тождественно ее общему характеру. Это важно учесть, чтобы избежать сплошь негативных, исторически неверных оценок роли религии и церкви в жизни нации и в национальных отношениях.

В межнациональных отношениях (вплоть до военных конфликтов) разных стран помимо экономических и политических факторов до сих пор играет немаловажную роль религиозный фактор. Конфликты между Индией и Пакистаном на почве столкновений индуизма и ислама, вражда на почве ислама и православия между турками и греками на Кипре, а также многие другие подобные явления наших дней, уже не говоря о прошлом, свидетельствуют об этом. В Индонезии и в странах Индокитая, в Ираке, Судане и других арабских странах, в Анголе и на о. Маврикий, в Доминиканской Республике и во многих других районах мира противоречия, в которых сталкивались одновременно национальные и религиозные интересы, в последние десятилетия не раз значительно обострялись.

Как конкретные политические ситуации с акциями конъюнктурного характера, так и глубинные социальные процессы в борющихся против феодализма и империа-

лизма странах Азии, Африки и Латинской Америки свидетельствуют о большой и противоречивой роли религии в национальном становлении многих народов развивающихся стран. Особое внимание привлекает ислам, таящий в себе немалые потенции, которые будут сказываться еще длительное время. Во многих странах ислам и другие религии препятствуют национальной и социально-политической интеграции демократических сил (например, в Индии, Индонезии, Судане, Ливане и др.). Только такое мощное национальное движение, каким было движение, возглавляемое Ганди в Индии, одновременно с борьбой против британского империализма смогло противостоять внутренней религиозно-этнической розни, которая еще до сих пор дает трагические вспышки. Или другой пример, касающийся Судана, где революционно-демократические силы находятся перед лицом сложной задачи регулирования отношений арабского населения и неарабских племен юга страны, отличающихся по этническим, религиозным и языковым признакам. Но та же религия (ислам) оказалась удобной почвой для самой широкой международной политической интеграции государств самых различных социальных уровней и политических режимов, о чем свидетельствует совещание 26 мусульманских стран на высшем уровне представительства в сентябре 1969 г. в Рабате, обсуждавшее вопросы, вызванные агрессией Израиля, особенно актом провокационного поджога мусульманской святыни — мечети аль-Акса в Иерусалиме[1]. Компартии мусульманских стран определяют свою позицию по отношению к исламу в зависимости от его объективной роли в современных социально-политических процессах этих стран. Например, член Политбюро ЦК Сирийской коммунистической партии Захир Абдель Самад отмечает, что «ислам, распространенный в обширных районах колониальных и зависимых стран Азии и Африки, объективно продолжал играть позитивную роль, пробуждая национальное самосознание народных масс этих стран, подталкивая национальное антиимпериалистическое и антисионистское движение,

---

[1] «Trybuna ludu», 20—26.IX.1969.
В марте 1970 г. состоялась конференция мусульманских стран в Джидде (Саудовская Аравия) на уровне министров иностранных дел («Trybuna ludu», 27.III.1970).

призывая к союзу и солидарности ради достижения национальной независимости» [1].

На переплетение классовых, социально-политических, национальных и религиозных противоречий в мире в свое время обращал внимание В. И. Ленин. В 1912 г. в статье «Социальное значение сербско-болгарских побед» он писал: «Помещики в Македонии (так называемые *спаги*) — турки и магометане, крестьяне же — славяне и христиане. Классовое противоречие обостряется поэтому религиозным и национальным» [2]. Международное Совещание коммунистических и рабочих партий 1969 г. также указало на этнически-религиозную рознь как на серьезное препятствие на пути прогрессивного развития народов. Эта рознь используется реакцией против национально-освободительного движения народов, особенно в странах Азии и Африки. В итоговом документе Совещания говорится, что в этих странах внутренняя реакция при поддержке империализма «разжигает конфликты между национальными, этническими, религиозными, племенными и лингвистическими группами, ставя тем самым под угрозу независимость, обретенную этими странами» [3].

Религия может быть дополнительным источником противоречий в межнациональных отношениях потому, что она накладывает значительный отпечаток на национальную жизнь каждого народа. Нельзя, например, игнорировать роль католицизма в истории и современной жизни ирландцев или испанцев, поляков или литовцев, роли ламаизма в жизни монголов или бурятов, ислама у турок или арабов, у узбеков или азербайджанцев и т. д. Будучи вплетенной в национальное самосознание, религия сильно противостоит классовому сознанию трудящихся. Поэтому в религиозных конфликтах имеется большое противоречие между объективным социальным положением, социально-политическими проблемами противоборствующих сторон и их субъективным отражением: в основе конфликта лежат социально-классовые причины, а осознаются они в превратной (религиозной) форме.

Наложив на протяжении веков отпечаток на идеоло-

---

[1] «Наука и религия», 1969, № 7, стр. 33.

[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 22, стр. 186.

[3] «Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Москва, 1969». Прага, 1969, стр. 30.

гическую и политическую, культурную и экономическую жизнь племен, народностей и наций, религия со своими институтами нередко превращалась в оболочку выражения народных интересов и национального самосознания. В таких условиях появлялась возможность отождествления национальной и религиозно-конфессиональной принадлежности людей, подмены национального критерия религиозно-общинным или их смещение. Отсюда концепции «русский — православный», «поляк — католик», «еврей — иудаист», «татарин — мусульманин» и т. д. Когда религия помимо своего собственного конфессионального содержания принимает роль, формируемую конкретной социально-политической ситуацией, соотношением классовых сил данной нации и межнациональными отношениями, отождествление национальной и религиозной принадлежности оказывается весьма действенным. Например, в Австро-Венгрии, Османской, Российской империях и тому подобных политических и этнических конгломератах, где противоречиво переплетались национальные интересы народов, поляк-католик или литовец-католик оказывался в антагонизме с русским-православным, серб-православный или грек-православный — с турком-мусульманином. Борьба за национально-социальные интересы нередко выражалась в религиозных противоречиях. Известно, что в этих империях отождествление или смешение национальной и религиозно-конфессиональной принадлежности, подмена классового национальным, а национального религиозным служили разжиганию религиозно-фанатических и националистических страстей, использовались эксплуататорами в политике национальной розни и угнетения, в отрицании свободы совести и веротерпимости инаковерующих, в национальной и религиозной дискриминации.

В Советском Союзе, который является страной многонациональной и где сохраняются пережитки многих форм религии с соответствующими «национальными» церковными организациями, вопрос о взаимосвязи национальных и религиозных явлений также представляет немаловажный интерес. Этот интерес заключается как в историческом опыте разрешения национального вопроса и сужения в значительной степени сферы влияния религии на базе социализма, так и в современных задачах развития социалистических наций, регулирования нацио-

нальных отношений, интернационального и атеистического воспитания.

В стране, где имеется около 50 различных форм религиозного вероисповедания, в том числе почти все формы мировых религий и их разновидностей, много сект русского православного и западнопротестантского происхождения, география распространения различных конфессиональных групп зачастую совпадает или тесно связана с национальной географией. Религиозная принадлежность верующих в основном переплетается с их этнической принадлежностью либо в одной данной нации, либо в этнографически родственной группе наций и народностей. Православие и старообрядчество (русские, украинцы, белорусы), мусульманство (среднеазиатские, кавказские и поволжские народы), католичество (литовцы, латыши), лютеранство (эстонцы, латыши), меннонитство (немцы), иудаизм (евреи), буддизм (буряты, калмыки, тувинцы), армяно-григорианская и грузинская православные церкви и другие религиозные объединения довольно отчетливо характеризуются национально-этническими признаками. Соответственно с этим церкви, местное и центральное руководство конфессиональных общин имеют свою национальную характеристику.

Формирование нового типа наций и национальных отношений при социализме, массовое распространение атеизма в СССР способствовали разрыву или ослаблению былой прочной связи религиозного и национального факторов. Но это не означает отсутствия проблем и дальнейших задач в данной области. Тем более что в сложной и многогранной действительности социального прогресса нашего социалистического общества, в его идеологических и морально-психологических отношениях не исключены негативные явления, связанные с религиозным и национальным факторами. Речь идет о проявлениях национализма на религиозно-церковной почве, а также о переплетении религиозных чувств с национальными и клерикальной эксплуатации последних, о взаимопитании религиозности и национализма.

Вопрос о современных проявлениях пережитков религиозно-националистического характера сложный. Возможны различные уровни этих проявлений — от социально-политической, идеологически осознанной оппозиции по отношению к существующей системе до стихийных явле-

ний нравственно-психологического характера, имеющих место в быту, традициях, привычках, настроениях и т. д. Отмечая тот факт, что религия может быть порой наиболее удобной формой проявления национализма, следует признать, что взаимосвязанные пережитки религиозности и национализма или национальной узости имеют место главным образом в сфере социально-психологической и семейно-бытовых традиций.

Особо нужно подчеркнуть, что связь религиозного и национального моментов не означает исключительно связи религии с национализмом. Религия и церковь могут эксплуатировать совершенно здоровые национальные чувства, народный быт и традиции. Поэтому очень важно в этом отношении различать национальное и националистическое, национальные особенности и клерикальные притязания, дабы не нанести ущерба национальным интересам и не задеть чувств народа под видом борьбы с национализмом религиозного оттенка. Внимание к проблеме религии в ее связи с национальным вопросом вовсе не вызывается только явлениями национализма клерикально-религиозного толка, какими-либо эксцессами на этой почве. Главное в этом деле — потребности дальнейшей работы по атеистическому и интернациональному воспитанию трудящихся, решение позитивных задач по развитию духовной культуры всех групп и слоев многонационального общества.

В условиях интернационализации общества также возникают некоторые особые проблемы взаимосвязи национального и религиозного моментов. При наличии определенной нивелировки национальных граней и естественной ассимиляции не исключены некоторые объективные и субъективные предпосылки противопоставления национального и интернационального. Религия и церковь, вплетенные в различные сферы общественной жизни и усвоившие народные обычаи и традиции, приспособившие их к своей культовой практике, имеют возможность в этих условиях выступать хранительницами национальной самобытности. Нередки случаи, когда религия и конфессиональные общины служат средством и местом удовлетворения потребности в национальном, земляческом и семейном общении (национальный клуб на конфессиональной почве). Так создается представление о религии как существенном компоненте национальной принадлежности и

национальной культуры, как хранительнице национальной самобытности. Это вызывает необходимость очень внимательного отношения к диалектике национального и интернационального в период коммунистического строительства.

Проблема взаимосвязи религии и национальных отношений в нашей стране в значительной степени обусловлена некоторыми внешними обстоятельствами, ибо к «национальному и религиозному вопросу» в СССР проявляют постоянное внимание за рубежом как прогрессивные, так и реакционные силы.

В современной буржуазной философской, социологической, исторической, политической литературе вопросу о соотношении религии и нации отводится много места. Особенно активно эта проблема эксплуатируется в эмигрантских идеологических кругах.

Все это еще раз подтверждает необходимость научно-теоретической и идеологической работы по данным проблемам. Поэтому в международном плане наряду с отпором антикоммунистической и антисоветской спекуляции на «национальном и религиозном вопросах» в СССР важен в первую очередь исторический опыт нашей революции в разрешении национального вопроса, в ликвидации классовых корней связи религии и церкви с реакционной политикой, в интернациональном и атеистическом воспитании многонационального советского общества, в формировании нового типа наций и их национального самосознания, свободных от национальной и расовой розни и дискриминации, от националистической и религиозной идеологии — в прошлом весьма распространенных атрибутов национального сознания. Этот опыт является предметом пристального внимания во всей мировой системе социализма, в международном рабочем и коммунистическом движении, а также в национально-освободительной борьбе. Он имеет непосредственное отношение к современным проблемам классовой борьбы развивающихся стран, борьбы за мир, ибо эти проблемы касаются взаимоотношения национальных и интернациональных сил прогресса с христианством, исламом, буддизмом, индуизмом, иудаизмом и другими религиями. Известны программные и тактические установки по этим вопросам ряда компартий тех стран, где сильно влияние религии и церкви. В Заявлении европейских коммунистических и

рабочих партий — участниц конференции в Карловых Варах «За мир и безопасность в Европе» от 26 апреля 1967 г. говорится: «Мы обращаемся к христианским силам, к католикам и протестантам, к верующим всех вероисповеданий, которые свои стремления к миру и социальной справедливости мотивируют религиозными убеждениями»[1]. Международное Совещание коммунистических и рабочих партий 1969 г. вновь подчеркнуло позитивное отношение коммунистов к тем религиозным кругам, которые выступают за мир и демократию, за национальное развитие и сотрудничество народов, указав, что общая задача всех демократов независимо от их мировоззрения и религиозных убеждений — бороться против колониализма и всех видов национального угнетения, против неонацизма и расизма, шовинизма и гегемонизма, сионизма и антисемитизма. Новые и весьма динамичные явления в мире в этой области, диалог марксистов и христиан, новые тенденции в позиции Ватикана и других мировых церковных институтов по отношению к современному миру также требуют постоянного внимания марксистов.

Во всей многогранной совокупности данных проблем, где имеет место переплетение национальных и религиозных факторов, социально-психологической и народно-традиционной сфер, уровней идеологического и обыденного сознания, объективной и субъективной сторон, очень важно как их разграничение, так и взаимосвязь, чтобы проследить как специфику религиозности и национальных форм, атеистического и интернационального воспитания, так и их общие закономерности.

Важной задачей представляется разработка типологии религиозно-националистических явлений, изучение (в том числе конкретно-социологические исследования) исторического, идейно-политического, социально-психологического, семейно-бытового, этического и эстетического аспектов взаимосвязи религии и нации.

Поскольку объективная связь религии с нацией неоднозначна и многостороння, ее можно и нужно рассматривать в нескольких аспектах: историческом, философско-социологическом, психологическом, идейно-политическом, общекультурном, этическом и т. п.

---

[1] «Документы конференции европейских коммунистических и рабочих партий в Карловых Варах 24—26 апреля 1967 года». М., 1967, стр. 16.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ФИЛОСОФСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ КАТОЛИЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ К НАЦИИ

Основные принципы, составляющие идейно-теоретическую предпосылку отношения современного католицизма к нации и национальному вопросу, содержатся в католической социальной философии и социальной этике, по существу согласованных с теологией. Это означает, что католическая концепция нации выступает на общем фоне объективного идеализма религиозно-этического толка, противостоящего принципу исторического детерминизма.

Поскольку категория нации и вся связанная с этим теоретическая и социально-политическая проблематика национального развития и национальных отношений не являются непосредственным предметом католической социальной философии, мы рассматриваем философские и теологические предпосылки отношения современного католицизма к указанной области через анализ таких частей и принципов его доктрины, которые служат в данном случае в качестве исходных и основополагающих. Это значит, что католическую интерпретацию нации и католическую позицию в национальном вопросе следует рассматривать в свете таких важнейших частей и одновременно принципов социальной философии и социальной этики современного католицизма, как «христианский гуманизм», «естественное право» и «иерархия ценностей», для уяснения которых их необходимо извлечь из теологической оболочки и обнаружить их методологическое и социальное значение во всей рассматриваемой проблематике.

Задача марксистской критики, разумеется, не может быть ограничена прослеживанием подмены рациональной философии фидеизмом и объявлением такой подмены обскурантизмом. Ее назначение — вскрыть истинный смысл подобной метаморфозы, т. е. осуществить демистифика-

цию рассматриваемых проблем. Здесь исключительно важна мысль К. Маркса: «Религия для нас уже не *причина* мирской ограниченности, а лишь ее *проявление*... После того как историю достаточно долго объясняли суевериями, мы суеверия объясняем историей» [1].

Итак, каково значение католического учения о христианском гуманизме, естественном праве и иерархии ценностей для обоснования католической позиции относительно нации и всей совокупности национальной проблематики?

I
ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИЗМ

В католической философской литературе понятие гуманизма употребляется в первую очередь для обозначения специфического учения о человеке (теологизированная антропология). И лишь в качестве вывода из этого учения в своем прикладном применении оно приобретает смысл идеи человечности. Эта идея, взятая в абстрактной и мистифицированной форме, противопоставляется католицизмом конкретно-историческому бытию человека. Тем самым человек абстрагируется от определенной социальной структуры общества и от всех его экономических и политических образований. На этой же линии абстрагирования человек лишается не только своей классовой, но и этнической (расовой, родовой, национальной) определенности.

В католической философской антропологии, которая строится на религиозно-этической основе, сходятся антропоцентризм и теоцентризм. Проблемы человека и проблемы мира развертываются в самом человеке. Сама человеческая личность, как таковая, взятая вне общественных, особенно производственных, отношений, характеризуется полярностью и иррациональностью. Эта вневременная метафизическая личность оказывается наделенной мистическими чертами. Поскольку христианский человек не только носитель образа божьего, но и наследие первородного греха, то его судьба вручена богочеловеку Христу, путь к которому ведет через моральное

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 1, стр. 388.

усовершенствование личности. На этом пути человек реализует свои неизменные естественные права. В действительности это означает, как писал К. Маркс, что «человек, пока он опутан религией, умеет объективировать свою сущность, лишь превращая ее в *чуждое* фантастическое существо...» [1].

В христианском гуманизме в своеобразной религиозной форме заключены как отражение отчужденного бытия человека в антагонистическом обществе, так и протест против этого отчуждения. Под такое отражение попадают также антагонизмы этнического характера — национальное угнетение и национальная рознь, расистские, шовинистические, нигилистические концепции по национальному вопросу. Как отмечал К. Маркс, христианство превращает «*все* национальные, естественные, нравственные, теоретические отношения в *нечто внешнее* для человека...», потому что само общество сумело «порвать все родовые узы человека, поставить на их место эгоизм, своекорыстную потребность, претворить человеческий мир в мир атомистических, враждебно друг другу противостоящих индивидов» и само «христианство, в качестве законченной религии, *теоретически* завершило самоотчуждение человека от себя самого и от природы» [2].

Не случайно христианский гуманизм как философски-мировоззренческая основа социального учения современного католицизма стал разрабатываться со второй половины XIX в. Обнажение социальной структуры общества, обострение классовых антагонизмов, пробуждение национального самосознания угнетенных народов, антиколониальные и национально-освободительные войны, появление марксизма и его партии было достаточно, чтобы на них не могла не среагировать имевшая многовековой опыт «человековедения» католическая церковь. Общество было чревато такими коллизиями, которые свидетельствовали о возможностях их революционного разрешения. Исторический фон был слишком ярок, чтобы не натянуть на него по внутренней логике религиозного миросозерцания мистифицирующую действительность завесу.

В своих универсальных претензиях христианский гуманизм путем абстрагирования человека лишает его есте-

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 1, стр. 412.
[2] Там же, стр. 411—412.

ственной сущности и ищет его реализации в иллюзорной трансценденции. В теоцентрическом гуманизме проблема человека приобретает мистифицированную форму и кладется в основу философии истории. В основе любого понимания общества, пишет австрийский католический социолог Месснер [1], лежит вопрос: «Что такое человек?» Отвечая на него только с точки зрения естественной природы человека, как рассуждает католический автор, капиталистический и социалистический гуманизмы (имеются в виду буржуазная и марксистская концепции человека) впадают в «социальную ересь» — в крайности чрезмерного индивидуализма и чрезмерного коллективизма. Естественное понимание человека христианский гуманизм дополняет ссылкой на откровение, в результате чего человек приобретает свою этическую характеристику — нравственное сознание, а на этой основе — понимание природы, смысла и цели своего бытия. Реализация свободы воли человека, действующего в условиях роковых последствий первородного греха и озаренного перспективой вечного спасения, становится исходной проблемой бытия человеческой личности. Ей подчинено все. Действительные проблемы социальной жизни человека оказываются производными от псевдопроблемы человеческого спасения. «Зато христианское откровение дает человеку безусловную уверенность, в одном отношении очень важную для оформления его общественных правил жизни: в том, что он своей спиритуалистической душою и ей предначертанным нравственным законом естества становится образом бога с предопределением для бога и ему так подходят ценности и достоинство, которые его над обществом, государством, нацией, расой возвышают, более того, все эти последние указывают на служение ему в исполнении целей жизни, трансцендентных его собственной ответственности» [2].

Таким образом, подчеркнутое возвышение человеческой личности над всеми формами общественной жизни заслоняет важнейшую проблему социальной природы человека. Путем такого абстрагирования человека утверждается тезис о философском (социологическом), религиозном и этическом универсализме относительно всех

---

[1] *J. Messner.* Die soziale Frage. Innsbruck, 1956, S. 330—334.
[2] Там же, стр. 333.

людей, взятых вне социально-исторического плана. Это постулат теоцентрического гуманизма, который «также может быть полностью универсализмом, ибо ссылается не только на философское единство человеческого рода, но и на религиозное соединение всех в боге, на всеобщее братство любви во Христе, на единство в его мистическом теле» [1]. На этом основании этнически многосложное общество рассматривается как единая семья человеческого рода. Отсюда христианский космополитизм и универсальность претензий католической церкви.

Как известно, космополитический и универсальный характер претензий католицизма имеет свои исторические корни в социально-экономических и политических условиях возникновения христианства. Бессилие угнетенных народов в Римской империи компенсировалось иллюзией мессианства, для которого «нет ни еллина, ни иудея» (Колосс., 3 : 11) и пророкам которого предписывается «идите, научите все народы» (Матф., 28 : 19). С возникновением христианской церкви, как отмечает В. С. Соловьев, «отныне уже не теократия приурочена к одной национальности, а к единой теократии приурочены все народности» [2]. И далее: «...христианство есть... наше духовное отечество, от которого оторваться мы не можем в глубинах нашей судьбы...» [3]

Космополитический универсализм в современном католицизме проявляется еще сильнее. Вместе с тем еще больше акцентируется его христиански-гуманистическая основа. Все это особенно ярко выражено в деятельности Иоанна XXIII и Павла VI, а также в работе последнего Ватиканского собора (1962—1965). В характеристике исторической ситуации, в которой издана энциклика «Mater et magistra» (1961), указывается, что повсеместно распространенное христианство, «его универсальный характер, с одной стороны, и его способность приспособления и сожительства с каждой культурой — с другой, создают для церкви особые шансы» [4]. В энциклике Пав-

---

[1] *Papież Jan XXIII.* Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et magistra). Paris, 1963, str. 28 (из вступления к энциклике).

[2] *В. С. Соловьев.* Собр. соч., т. IV. СПб., [б. г.], стр. 575.

[3] *В. С. Соловьев.* Собр. соч., т. VIII. СПб., [б. г.], стр. 122.

[4] *Papież Jan XXIII.* Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et magistra), str. 15.

ла VI «Populorum progressio» (1967) католическая концепция гуманизма используется в рассмотрении проблем развития наций. В ней утверждается, что развитие человека и народов возможно лишь на основе «полноценного гуманизма». «Только полноценный гуманизм достоин быть поощряем и насаждаем... это не что иное, как полное, интегральное развитие всего человека и всех людей... Нет... истинного гуманизма вне гуманизма, открытого для бога, в признании, что человека ждет высшее, сверхприродное призвание, которое одно лишь способно дать подлинное понятие о том, что есть воистину человеческая жизнь» [1].

Теологическое толкование сущности человека христианским гуманизмом переносится в какой-то мере на нацию и на целые народы. Применение к ним принципа христианского гуманизма означает требование их христианизации. С этим связаны притязания церкви на главенствующую роль в духовной жизни наций. Религия считается неотъемлемой нравственной основой их развития и содружества. Потребность народов в религии якобы вызывается самой природой человека, которая, понимаемая как абсолютная, характеризуется неизменностью и универсальностью.

В католическое истолкование абсолютной человеческой природы неизменно включается религиозная догма о первородном грехе. Это еще больше препятствует подходу к проблеме человека с точки зрения его социально-структурных связей и отношений, анализ которых зачастую подменяется ссылкой на роковые последствия грехопадения.

Библейская догма о первородном грехе, пронизывающая антропологию и социальное учение католицизма, воспринятая многими светскими буржуазными философами, социологами, историками и особенно ярко представленная в «диалектической теологии» известного деятеля европейского протестантизма К. Барта, для которого религиозный субъект всегда остается неизменным носителем греха, становится бельмом на глазу у самих апологетов христианства. Даже такой проповедник религиозно-мистической философии, как Н. Бердяев, который, разумеется, сам мистифицировал проблему человека, пи-

[1] «Populorum progressio», 42.

сал: «Учением о грехопадении и ложной аскетической метафизикой необычайно злоупотребляли для унижения человека, для отрицания его творческого призвания»[1]. Выступая с позиций большего иррационализма и большей мистификации сущности христианства, чем это имеется в католическом томизме, Н. Бердяев указывал, что «для христианского сознания имеет сейчас первостепенное значение антропология, учение о человеке, о религиозном субъекте»[2]. И далее: «Святоотеческая и схоластическая антропология не может нас удовлетворить, она была даже не столько христианская, сколько юдаистически-эллинская, и она не знает происшедших в человеке изменений, не знает нового опыта. Возврат в антропологии к томизму или к патристике идет мимо запросов современной души, не отвечает на ее муку. Антропология эта слишком рационалистична»[3].

Конечно, дело здесь не в «рационалистичности» католической антропологии, которая и до сих пор остается неизменно консервативной. II Ватиканский собор вновь настоятельно подтвердил ее традиционную теологическую сущность, указав на универсальную действенность фактора греховности как в личности человека, так и в его общественной жизни. В пастырской конституции «О церкви в современном мире», где излагается католическое учение о человеке, в разделе о «призвании» и «достоинстве» личности указывается, что наряду с тем, что человек представляет собой образ божий, он одновременно является носителем зла как последствия первородного греха. «Бог сотворил человека святым, однако человек, соблазняемый дьяволом, с начала истории злоупотребив свободой, восстал против бога, пытаясь достигнуть своей цели без бога... Грех же обедняет самого человека, не позволяя ему достигнуть полноты»[4]. И далее: «Где порядок вещей нарушают последствия греха, там по природе склонный ко злу человек находит новые побуждения провиниться, а это зло не может быть преодолено без серьезных усилий и без помощи милости»[5].

---

[1] Цит. по: *С. Л. Франк.* Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Нью-Йорк, 1965, стр. 258.
[2] Цит. там же, стр. 250—251.
[3] Цит. там же, стр. 251.
[4] «Gaudium et spes», 13.
[5] Там же, 25.

Наряду с религиозной догмой о грехопадении в католической концепции человека также исключительно важное место занимает другая христианская догма — библейское предание о боговоплощении. Если догмой о грехопадении объясняются негативные стороны человека и общественных явлений, то с догмой о боговоплощении связана их (человека и общества) позитивная, оптимистическая характеристика. В книге «Христос и человек сегодня» папа Павел VI кладет догму о боговоплощении в основу понимания человека как личности, его общественной жизни, всех социальных явлений. «Иисус является сыном бога, который превратился в человека. Это свидетельство представляется самым главным в откровении и в католицизме. Это есть самое важное, потому что оно касается как нашего познания бога, так и наших отношений к нему: оно составляет основу религии. Оно содержит в себе наш духовный образ человека и непосредственно относится к смыслу жизни. Оно определяет впоследствии род межчеловеческих отношений, ибо оно представляет политику и историю в новом свете. Оно определяет иерархию ценностей всех вещей, оно пронизывает как область экономики, так и творческие видения художника и силу педагогики. Оно выступает в качестве мудрости мира, в качестве воодушевления душ» [1]. В этом высказывании главы католической церкви заключено непомерное преувеличение значения религии для человеческой личности и всей общественной жизни. Но оно также свидетельствует и о том, насколько человек, рассматриваемый через призму религиозной догмы, абстрагируется от живой диалектики общественной истории, которая сама представляется производной от абсолютной сущности человека.

В речи при закрытии II Ватиканского собора 7 декабря 1965 г. папа Павел VI, подводя итоги четырехлетней работы отцов католической церкви по выработке ее новой ориентации в современном мире, остановился на проблеме человека, назвав ее в качестве главной заботы в деле укрепления влияния религии и церкви. Глава католицизма говорил, что «церковный собор... занимался человеком таким, каков он есть на самом деле: живым челове-

---

[1] *Papst Paul VI.* Christus und der Mensch von heute. Wien — München — Zürich, 1968, S. 22.

ком, человеком который не только делает себя средоточием всех интересов, но и отваживается говорить о самом себе, будто он есть принцип и основа всей действительности»[1]. Далее речь идет об исключительной заботе, которую якобы проявляет церковь о нуждах человека. В связи с этим дается очень яркая, многосторонняя и проникновенная характеристика современного человека. Но все это делается в основном лишь в плане психологическом и этическом, в высшей степени абстрактно относительно социально-экономической, политической, идеологической или этнической структуры общества, в которой живет современный человек. Для церкви (конечно, в пределах ее доктрины) человек не выступает на первом плане как субъект и продукт своих многочисленных и разнообразных социальных ролей, его общественные характеристики не представляются для нее первостепенной важностью. Человек для нее в первую очередь это «весь феномен... во всех его разновидностях и обличиях: трагический человек с его собственной судьбой, вчерашний и сегодняшний сверхчеловек, уязвимый и неискренний, эгоистичный и раздираемый страстями человек, сам виновный в своих несчастьях человек, смеющийся и плачущий человек, многоликий человек, готовый играть любую роль; ограниченный человек, для которого не существует ничего, кроме научных фактов; человек, каков он есть, который мыслит, любит, трудится, который все время чего-то ждет...; человек святой благодаря невинности своего детства, тайне своей бедности и боли своего раскаяния; человек как индивидуум и как существо общественное; человек, устремленный в прошлое, и человек, мечтающий о будущем, грешный и святой человек и т. д.»[2]. Конечно, все это весьма образно и в значительной мере верно и очень важно. Но человек прежде всего рабочий или капиталист, министр или крестьянин, немец или негр и т. д. в своих социальных ролях, которые имеют самую разнообразную значимость в его жизни и от которых он плачет или смеется, эгоист или альтруист, откровенный или неискренний, святой или грешный. Церковь отвлекается от естественной и социально-исторической характеристики человека, чтобы подвести под свою концепцию человека

[1] «La Documentation catholique», 2.I.1966.
[2] Там же.

его онтологическую характеристику, сводящуюся к теоцентризму. «В ответ на обвинение в анахронизме и оторванности от жизни, — говорил Павел VI, — этот собор выдвинул теоцентрическое и теологическое понимание человека и Вселенной, исходящее из принципов, которые мир вначале, возможно, назовет нелепыми, но которые затем, как мы надеемся, будут признаны истинно гуманными, мудрыми и спасительными» [1].

«...Религия, — по словам К. Маркса, — есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял» [2]. Когда же человек начинает вновь обретать себя, т. е. осознавать свое классовое, политическое, национальное, культурное бытие, он вместе с тем начинает преодолевать порабощающие его рамки превратного осознания своего бытия и иллюзорного самочувствования. Это по существу признал и Павел VI в весьма абстрактной формулировке в речи на Ватиканском соборе. Говоря о конкретной исторической обстановке работы собора, папа подчеркивал, что «это было время, когда человеческая личность целиком осознала самое себя и свою свободу, а основополагающим, типичным мотивом ее деятельности стало стремление к абсолютной автономии и к освобождению от трансцендентных связей...» [3].

Именно перед лицом этой угрозы потерять почву своей деятельности (ибо полное осознание человеком самого себя лишает религию ее функции фантастического восполнения человеческой сущности) церковь так настоятельно вновь подчеркивает свой традиционный тезис об абстрактном абсолюте человеческой личности и ее природы. «Но *человек*, — писал К. Маркс, — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека,* государство, общество» [4]. В *этом человеческом мире* возникает религия как превратное мировоззрение превратного мира, в нем она и снимается, поскольку осознается и ликвидируется эта превратность действительности.

В условиях секуляризации общества все ярче обнаруживается теоретическая и практическая бесплодность

[1] «La Documentation catholique», 2.I 1966.
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 1, стр. 414.
[3] «La Documentation catholique», 2.I.1966.
[4] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 1, стр. 414.

традиционной томистской концепции человека. Она подвергается ревизии со стороны определенных кругов католических теологов, философов и социологов, склонных к обновлению церковной социальной доктрины и социальному реформизму. Это больше всего проявляется в христианском персонализме Пеги, Мунье, Шеню и других его представителей. Выступая с критикой общества, в котором происходит деперсонализация человека, превращение его в анонимное существо, персоналисты включают человека, хотя обычно на иллюзорных и утопических основаниях, в естественную социальную и этническую структуру общества. Христианский персонализм претендует на роль теории гуманистического социализма. Исследователь наследия предшественника французского персонализма католического деятеля Шарля Пеги (1873—1914) Ж. Делапорт пишет: «Демократы всегда находят у Пеги доктрину и метод, которые гарантируют свободу родины и национальный дух, уважение к истине и к человеческой морали»[1]. Но поскольку в философии персонализма теория о естественном происхождении и сущности человека переплетается с христианской эсхатологией, то над позитивными сторонами его учения о человеке обычно тяготеет груз религиозного мистицизма.

В некоторых кругах современного католицизма наблюдается тенденция к «чистому христианству». Это некое подобие известного религиозно-философского течения — богоискательства. «Чистое христианство» мыслится как «богочеловечение» (тайна христианства) — «вхождение божественной идеи в человеческую социальную жизнь». В таком его представлении выражается определенный протест против объективации в религиозной жизни всевозможных социальных феноменов, таких, как сословие, класс, нация, раса, данный уровень или данная форма цивилизации. В результате такой объективации церковь становится слишком подверженной ограниченности и относительности всех социальных феноменов, что угрожает ее «мистическому телу Христову». Поэтому проповедуется возврат к евангельскому христианству, в природе и сущности которого якобы объективация социальных и цивилизаторских феноменов была доведена до минимума,

---

[1] *J. Delaport.* Péguy dans son temps et dans le notre. Paris, 1967, p. 499.

из чего и вытекает универсальность христианства. «Универсальность христианства, — писал Н. Бердяев, —связана с тем, что в Евангелии религиозный субъект, поставленный перед откровением религиозного объекта, взят, как самая элементарная и простая, средняя человеческая природа» [1].

Стремление к более аутентичному образу раннего христианства частично проявилось на II Ватиканском соборе, а также в понтификатах Иоанна XXIII и Павла VI [2]. Мотивы этого стремления оказываются разными. Если часть католиков обращается к образу евангельского христианства в идейном смысле, то церковные иерархи это стремление связывают главным образом с заботой об укреплении влияния церкви.

Это предварительное рассмотрение принципа христианского гуманизма и его применения к проблеме нации и национальных отношений приводит к следующим выводам:

1. Разрабатываемая в христианском гуманизме проблема человека, в теологическом аспекте помещенная в прокрустово ложе христианских догм о боговоплощении, грехопадении и искуплении, а в философском — расплывшаяся в метафизически абстрактном представлении о духовной личности как сути человека, служит предпосылкой негативного (нигилистического) отношения католицизма к нации в пределах его социально-философской и этической доктрины. Одновременно это есть предпосылка космополитического отношения к нации в церковной практике.

2. Но поскольку католицизм не может не считаться с фактом национальной формы бытия человека, религиозно-философская концепция человека, через призму которой рассматриваются проблемы нации и национальных отношений, служит также предпосылкой мистификации природы и сущности нации.

---

[1] Цит. по: *С. Л. Франк.* Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология, стр. 248.

[2] В предисловии к книге папы Павла VI «Christus und der Mensch von heute» ее составитель В. Леви подчеркивает, что кардинал Дж. Б. Монтини избрал папское имя Павла VI, стремясь подражать облику и деятельности апостола Павла, который представляется как «апостол всех народов», неустанный проповедник Евангелия (цит. по: *Papst Paul VI.* Christus und der Mensch von heute, S. 9—10).

3. Что касается действительного содержания (в чем переплетается как объективная, так и субъективная его природа) христианского гуманизма, то за оболочкой его обоснования традиционной теологической догматикой нельзя не усмотреть более или менее туманного или ясного отражения современных тенденций развития общества, и особенно взаимоотношения общества и личности в условиях индустриальной цивилизации, интернационализации общества, а также кризиса международной политики и опасности термоядерной войны. Однако отражение исключительно важных проблем человека с позиций спиритуалистического гуманизма лишает его сколь-либо значимой позитивной действенности (не говоря уже о его антинаучности). Тем не менее это не исключает возможности диалога марксистов и католиков по вопросам «человечности» человеческого бытия, в том числе и его национального бытия.

II
ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО

Наиболее общей теоретической предпосылкой католической интерпретации как самой категории нации, так и важнейших проблем национального развития и национальных отношений является христианская концепция естественного права. Согласно этой концепции, жизнь нации рассматривается как реализация «естественного права». Ему должно соответствовать позитивное право данной нации. Конечным источником «естественного права» нации и национальных отношений считается бог. Как указывает последователь томизма Жильсон, «на человеческое общество нужно смотреть в свете общих положений христианской философии, понятой в духе св. Фомы Аквинского. Человеческое общество, как вся физическая Вселенная, является творением бога, и человеческие права выражают собой аспект того порядка, который имеется в природе разумного бытия» [1]. На этом строится социальная философия и социальная этика католицизма также и по национальному вопросу.

---

[1] *E. Gilson.* Elementy filozòfii chreścijańskiej. Warszawa, 1965, str. 246.

Эта теологическая концепция естественного права широко популяризируется католической церковью, ей придается рационалистическая и наукообразная форма, она пользуется влиянием в определенных кругах общества. Поэтому она заслуживает критического рассмотрения.

Вначале следует указать на теснейшую связь христианской концепции естественного права с христианской концепцией гуманизма. Если христианский гуманизм (как философская концепция) подменяет конкретно-исторический анализ человеческой личности ссылкой на ее мнимую трансцендентальность, то христианское естественное право (как философская концепция) представляет собой более широкую основу подмены естественного сверхъестественным. Если в христианском гуманизме путем абстрагирования личности от ее социально-исторических связей (во имя ее соединения с божеством) человек лишается своей конкретной (в том числе этнической) характеристики, то в христианском естественном праве человек рассматривается в некотором смысле в своих общественных отношениях. Но его общественное бытие подменяется его «естественным бытием» в соответствующем значении этого понятия. Его социальные проблемы в конечном итоге подменяются его религиозными проблемами. Так, под «естественное право» нации подставляется мнимый сверхъестественный его источник. Таков наиболее общий фон католической мистификации категории нации и связанных с ней социально-исторических проблем.

В католицизме идея естественного права эксплуатируется начиная с эпохи средневековья. Тогда она использовалась для идеологического оправдания экономической и политической системы феодализма и политических притязаний церкви. Средневековым схоластам и отцам церкви естественное право служило своеобразной реакцией против рациональных и прогрессивных элементов в добуржуазных философских и политических учениях об идеальном правовом кодексе и против социальных движений, подрывавших устои феодального строя. Реакционная интерпретация естественного права католической церковью особенно усилилась в период зарождения буржуазных отношений и формирования национально-государственных образований в Западной Европе. Прогрессивный процесс формирования буржуазных наций с их

политическими требованиями, мощное развитие производительных сил и зарождение национальных культур изображались католицизмом как противоречащие естественным устоям (феодализму) человеческого общества. Рациональному содержанию буржуазной концепции естественного права католицизм стремился противопоставить теологическую догму о сверхъестественном начале общественных отношений, обосновывая этим стремления папства к главенству над светской властью.

С конца XIX в. концепция естественного права начала служить католицизму для оправдания капиталистического строя и активной борьбы против социализма, подрывающего «естественные» частнособственнические отношения. Лев XIII и последующие папы, многочисленные философы, социологи, юристы современного католицизма (Тапарелли, Катрейн, Манзер, Маритен, Месснер, Гундлах, Леклерк, Нелль-Бройнинг, Вельти, Шиллинг, Функ и др.), разрабатывая католическую социальную доктрину, много места уделили в ней такому толкованию естественного права, согласно которому существующий капиталистический строй будто бы покоится на богоугодном «естественном законе», соответствующем человеческой природе. Оправдание Львом XIII («Rerum novarum», 1891) при помощи концепции естественного права социального неравенства, классового угнетения, политического господства буржуазии относилось также и к неравенству в межнациональных отношениях. Полагалось, что нации неравны в экономическом развитии и в общественно-политической жизни по своей природе. Система господствующих — подчиненных наций подпадала под понятие «естественного порядка». «Quae a Deo sunt, ordinata sunt» — этот библейский тезис о том, что всякая власть от бога, по традиции от Августина и Фомы Аквинского подчеркивается в католической социальной доктрине и поныне.

В католической концепции естественного права само понятие «право» по существу потеряло свой смысл как выражение правовых отношений, приобретя лишь религиозно-этический смысл. Определение «права» через понятие «естественное» означает отнесение его к природе вещей и человека как продуктов сверхъестественного начала. Определение же его через понятие «христианское» означает богооткровенный (Новый завет — Христос) ис-

точник «естественного права» и его христианско-нравственный характер.

Поскольку католическое учение о естественном праве исходит из метафизического тезиса неизменности человеческой природы, то теоретически оно не согласуется с признанием нации как исторической категории. «Первоначальным и неизменным естественным правом является все то, что соответствует неизменной природе человека и чего она требует»[1], — пишет католический теолог, специалист по христианской этике и социологии Б. Херинг. В этом отношении естественное право неприменимо к человеку с его естественноисторическими связями в обществе. Нация в таком случае не является носителем своего естественного права. Отсюда в христианском естественном праве равноправие наций обосновывается не ценностью самих наций, а равенством человеческой природы. Поэтому в признании национального равноправия нет безусловного требования национального суверенитета. Поскольку правовые нормы в христианском естественном праве рассматриваются в нравственном плане, то анализ действительных прав нации подменяется спекуляцией абстрактным понятием справедливости. Эта абстрактная справедливость не означает ничего иного, как требование столь же исторически и социально бессодержательного «каждому свое».

Таким образом, совершенно очевидна бесплодность христианского естественного права применительно к позитивному праву нации. Эта бесплодность обусловлена порочностью методологии, на которой основывается католическая концепция естественного права. К ней лишь априорно применяется абстрактнейший принцип «каждому свое» как выражение некой вечной справедливости. Субъектом этой вечной справедливости в христианском естественном праве признается бог.

Вскрывая гносеологическую природу понятия естественного права, Ф. Энгельс указал на метафизический отрыв идеологами юридических систем и правовых отношений от экономических отношений. Выделение наиболее общих элементов из правовых систем различных народов и различных эпох безотносительно к экономической и этнической структуре общества — носителя этих правовых

[1] *B. Häring.* Małżeństwo w dobie obecnej. Poznań, 1966, str. 59.

систем, рассмотрение их как якобы в самих себе содержащих свое обоснование и приводит к понятию естественного права. «А мерилом, которым определяется, что́ относится к естественному праву и что́ к нему не относится, служит абстрактнейшее выражение самого права — *справедливость*. И с этого момента в глазах юристов и тех, кто верит им на слово, развитие права состоит лишь в стремлении все больше приблизить условия человеческой жизни, поскольку они находят юридическое выражение, к идеалу справедливости, к *вечной* справедливости. А эта справедливость всегда представляет собой лишь идеологизированное, вознесенное на небеса выражение существующих экономических отношений либо с их консервативной, либо с их революционной стороны» [1].

В христианском естественном праве выражена больше всего консервативная сторона общественных отношений. Ни доктринально, ни практически эта концепция не относится к прогрессивным историческим явлениям, потому что в ней действительные социальные проблемы подменяются их иллюзией, она апологетична и не действенна.

В методологическом аспекте такая оценка верна и по отношению к обоснованию тех проблем развития наций, которые рассматриваются в энциклике Павла VI «Populorum progressio». Обосновываемые с позиций христианского естественного права проблемы развития наций принимают нравственно-религиозный характер. В этой связи, например, понятия социальной справедливости и солидарности народов наделяются благотворительным смыслом. Национальные отношения, рассматриваемые с точки зрения «всеобщего братства» и «всеобщей любви» («человеческой и сверхприродной»), находят свою конечную реализацию на том «пути спасения», который ведет нации к «своему творцу». «Этот путь к большей гуманности требует усилия и жертвенности: даже самострадание, принимаемое ради любви к нашим братьям, несет с собою прогресс всему семейству человечества. Христиане знают, что единение со страданиями спасителя содействует созданию тела Христова во всей его полноте: народ божий во всесобрании» [2]. Религиозное истолкование естествен-

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 18, стр. 273.

[2] «Populorum progressio», 79.

ного права предопределяет такой подход к проблемам развития наций, что в нем выражена забота не столько о действительном их прогрессе, сколько о христианском его пути (с перспективой трансцендентального спасения) и, конечно, тревога по поводу революционного пути преобразования «естественных устоев» жизни наций.

Католическое учение о естественном праве, служащее инструментом подстановки под естественное сверхъестественного, не только снижает ценность естественного фактора доктринально, но зачастую практически выступает ложной альтернативой чрезмерному преувеличению национального фактора. Отрицательное отношение католической церкви к нацистскому и расистскому обожествлению арийской крови и германского духа было недейственным и неконструктивным, ибо оно исходило из ложной методологической предпосылки и сводилось к узким клерикальным интересам. Глава католической церкви Германии в период ее фашизации кардинал Бертрам в 1931 г. следующим образом мотивировал осуждение католицизмом «фанатического национализма»: «Фанатический национализм, который является источником обоюдного презрения и ненависти народов, выступает притом как разрыв сверхъестественной связи, которая должна объединять всех как детей той же самой церкви, как братьев во Христе, как наследников и покровителей христианской культуры» [1]. Но как известно, германскому насилию над другими нациями христианская культура, признающая «естественное право» народов, не только не смогла противостоять, но и само это насилие шло под знаком христианского «Gott mit uns».

В христианском естественном праве мистифицируются национальные чувства, понятие патриотизма. Религиозно-догматический мотив любви к родине и осуждение ее обожествления в нацистском варианте во имя любви к богу не являются выражением ни подлинного патриотизма, ни гуманистического истолкования отношений между нациями. «Любовь к родине, — писал фрейбургский епископ Бургер, — для католика является святой религиозной обязанностью, народ и родина представляются для него прекрасным естественным благом... Однако католик

[1] Цит. по: *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus. München, 1963, S. 16.

не обожествляет родины, ибо для него имеются еще высшие блага: религия и бог, еще более высокие общины: царствие бога на земле, католическая церковь. Для католика религия — первична, а родина, нация — вторичны. Поскольку католик религию ставит превыше всего, тем самым ставит он себя вполне на службу родины»[1]. Здесь не только лишаются своего естественного обоснования и обесцениваются любовь к родине и национальное чувство, но такая подмена национального религиозным или их отождествление служит реакционным спекуляциям в психологической, идеологической и политической сферах.

Энциклика Павла VI «Humanae vitae» (1968), обоснованная католическим учением о естественном праве, имеет прямое отношение не только к проблемам семейной жизни, но и к проблемам развития наций. В этом папском документе, посвященном вопросу регулирования деторождения, природа брака и супружеских отношений истолковывается с позиций традиционной религиозной догмы о божественном волеизъявлении в половом акте, в оплодотворении и в деторождении. То, что заложено в естественной человеческой природе, освящается вечным и неизменным божественным законом, поэтому оно является нерушимым для человека.

Хотя церковь и пытается оправдать свое вмешательство в самую интимную сферу человеческих отношений ссылкой на заботу об укреплении морали, но в действительности как само толкование функции брака, так и осуждение применения контрацептивных средств (что для католиков равно их запрету) не свидетельствует о достаточном понимании истинной нравственности церковными доктринерами. Супружеские отношения представляют собой неисчерпаемую гамму сложнейших и тончайших переживаний, истинно человеческих эмоций, и они не могут быть сведены лишь «к природному ритму плодоносящих функций», как это следует из папского документа.

В данном конкретном применении католической концепции естественного права совершенно не учитываются социально-экономические, культурно-бытовые и иные реальные условия деторождения, воспитания и выращива-

---

[1] Цит. по: *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 173.

ния детей в разных семьях и у разных наций. Католический догмат о том, что каждый брачный акт совершается для зачатия новой жизни, впервые изложенный Августином, несмотря на его теологическое обоснование, был в свое время (например, в эпоху средневековья) адекватной фиксацией потребности человечества в постоянном увеличении рождаемости. Однако в 1930 г. Пий XI совершенно в новых исторических условиях и неоправданно с точки зрения естественных и общественных интересов людей и наций придал каноническому тезису Августина категорическое значение [1], что еще раз было подтверждено Павлом VI в 1968 г.

Не обошел этих проблем и II Ватиканский собор. Признавая тот факт, что стремительный рост народонаселения создает трудные проблемы для многих наций, собор, однако, высказался против современных средств регулирования рождаемости. «В то же время как многие утверждают, что рост численности населения мира или по крайней мере определенных наций следует радикально уменьшить всякими средствами и всякого рода вмешательством государственной власти, Собор призывает всех, чтобы избегали таких решений, выдвинутых публично или приватно, а иногда и навязанных, которые противоречат моральному праву» [2].

Католическая этика, которая совершает антинаучную и псевдонравственную подстановку религиозно истолкованной проблемы личности под социально-экономические вопросы, затушевывает существо демографических проблем наций. Хотя она и выступает против мальтузианских спекуляций этими проблемами, она не способна противопоставить им аргументированной критики. Католицизм рассматривает демографические проблемы не с точки зрения социально-экономической и классовой структуры общества, всего уровня культуры и цивилизации, а лишь с точки зрения христианского естественного права и религиозно интерпретированных моральных ценностей. «Католическая этика, — писал польский кардинал К. Войтила, — далека от какого-либо одностороннего преувеличения демографических проблем, выдвинутых

---

[1] См. «Casti connubii» (1930) — энциклика Пия XI о христианском браке.

[2] «Gaudium et spes», 87.

мальтузианством и поддержанных современными экономистами... вся проблема сексуального сожительства женщины и мужчины не может быть разрешена способом, противоречащим персоналистической норме... Поэтому невозможно подчинить экономике саму личность, ибо собственно ее сфера ценностей — это моральные ценности, а последние особенно связаны с любовью к личности. Конфликт сексуального влечения с экономикой должен быть обязательно рассмотрен также и даже прежде всего с этой стороны» [1].

Увеличение темпов роста населения земного шара дошло в середине XX в. до такого скачка, который обозначен демографическим взрывом. Это сопровождается не только рецидивом мальтузианства, но и действительными проблемами, связанными с ростом народонаселения, которые особенно остро выступают в развивающихся странах Азии, Африки и Латинской Америки, где подъем общественного благосостояния не поспевает за стремительным увеличением численности населения. Эта проблема касается не только совокупности национального богатства страны и его классового распределения, но на определенном этапе и государственного регулирования рождаемости. Вопрос о сознательно регулируемом материнстве в семейных отношениях перерос для некоторых стран в национально-государственную проблему демографического регулирования.

Как правильно подметил советский ученый-медик Г. Сперанский, «энциклика Павла VI — запоздалая реакция на новые изменения в мире», причем негативная реакция, ибо «они не нашли в энциклике никакого отражения: оставаясь на прежних догматических позициях, Ватикан попросту не желает замечать, что жизнь не следует и не может следовать его косным предначертаниям. Все хорошо вовремя: так здравая для века варваров и чумы точка зрения св. Августина бессмысленна и вредна в век антибиотиков и биохимии» [2]. Не случайно энциклика «Humanae vitae» встречена в католическом мире, в том числе и в самих церковных кругах многих стран, неодобрительно.

---

[1] *K. Wojtyła.* Miłość i odpowiedzialność. Kraków, 1962, str. 54—55.

[2] «Литературная газета», 2 октября 1968 г., стр. 12.

Католические социологи, демографы и моралисты некоторых стран фактически отказываются от традиционной церковной доктрины, касающейся семейных отношений. Они настаивают на необходимости пересмотра всей католической концепции естественного права, пытаясь аргументировать свои требования современными данными антропологии, социологии, психологии, физиологии и биохимии и предлагая признать регулирование рождаемости моральным благом. Так, христианское естественное право оказывается неприемлемым для миллионов христиан во всем мире.

Но попытки некоторых видных католических теоретиков преодолеть догматизм церкви в вопросе семьи и брака пока не увенчались успехом. Сложнейшие национальные проблемы, связанные с быстрым ростом народонаселения, зачастую сводятся к внутрисемейным отношениям. Дело же в том, что сам тип воспроизводства населения является лишь производным от данной общественно-экономической формации.

Христианская концепция естественного права, будучи по существу теоретически и практически бесплодной в применении к национальному вопросу, широко используется теологами для пропаганды религии как якобы естественного атрибута нации. Считая христианство содержанием жизни народов, литовский католический идеолог А. Мацейна этот тезис аргументирует следующим образом. Религия, пишет он, присуща человеку онтологически, что обусловлено его природой (актом божественного творения). Таким образом, она существует независимо от ее осознания психологически и морально, от религиозного опыта и культовой практики. «Итак, в этом отношении можно утверждать, что *религия представляет собой само человеческое бытие*... Человеческое существование есть существование в религии, через религию и из религии... Потеря религии в онтологическом отношении является потерей человечности...» [1] Абстрактная сущность человека наделяется религией. В своем конкретном существовании человек выступает в национальной форме. Так, по мысли А. Мацейны, в человеке соединяются религиозное содержание и национальная форма. «Религия и национальность являются двумя основными

[1] «Krikščionybė Lietuvoje». Kaunas, 1938, psl. 99.

началами жизни человека, которые делают эту жизнь осмысленной и ценной. Человеческое существование соединяет религию и национальность нерасторжимыми узами и подчиняет каждое начало взаимному влиянию» [1].

Подобное утверждение покоится на предвзятости и, кроме чистейшей спекуляции абстрактным человеком как в отношении его духовного мира, так и в отношении этнографической характеристики, не обосновано ни логически, ни исторически. Метафизически и богословски рассматриваемая «естественная природа» человека ничего не дает для понимания происхождения и сущности ни религии, ни нации. Лишь научный анализ проблем человека с точки зрения его общественных отношений и их естественно-исторического процесса раскрывает сущность его религиозного бытия, его национальной формы и действительного взаимоотношения религиозного и национального факторов. Как отмечал К. Маркс, религия «есть бытие несовершенства», а источник этого несовершенства не в самом человеке, но в социально-экономической структуре общества [2]. Не только несовершенство человеческого бытия в социально-экономическом, классовом отношении порождает религиозный рефлекс этого несовершенства. Религия также эксплуатирует несовершенство человеческого бытия в сфере национальных отношений. Как известно, в раннем христианстве в иллюзорной форме был выражен протест масс против несовершенства человеческого бытия как в классовом отношении, так и в этническом (отношения между народами Римской империи). Ибо, как писал К. Маркс, «Христос есть посредник, на которого человек перекладывает всю свою божественность, всю свою *религиозную ограниченность*...» [3].

Если угнетенные в классовом и в национальном отношениях связывали свои надежды с образом Христа как символом восполнения их несовершенного бытия, то это не значит, что христианство давало им это действительное восполнение. «В христианстве впервые было выражено, — писал Ф. Энгельс, — *отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников* и в более узком смысле

---

[1] «Krikščionybė Lietuvoje», psl. 99—100.
[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 1, стр. 388.
[3] Там же, стр. 389.

равенство тех и других детей божьих, искупленных благодатью и кровью Христа. Как та, так и другая концепция вытекала из роли христианства как религии рабов, изгнанников, отверженных, гонимых, угнетенных. С победой христианства этот момент отступил на задний план, наиболее важной стала прежде всего противоположность между верующими и язычниками, правоверными и еретиками» [1].

В условиях капитализма, из сути которого вытекает социальное угнетение и национальная рознь, христианская «религия, — отмечал К. Маркс, — есть дух гражданского общества, выражение отрыва и отдаления человека от человека», где человек — «это человек в его некультивированном, несоциальном виде, человек в его случайном существовании, человек, каков он есть, человек, испорченный всей организацией нашего общества, потерявший самого себя, ставший чуждым себе, отданный во власть бесчеловечных отношений и стихий, одним словом, человек, который еще не есть *действительное* родовое существо» [2].

Стало быть, естественное право в христианском применении, превратно отражая национальные интересы, в конечном итоге служит превратным целям. В пастырской конституции II Ватиканского собора «О церкви в современном мире» дается такое превратное обоснование осуждения расовой, национальной, религиозной и другой дискриминации. Требование социальной справедливости (в том числе и в национальных отношениях) вытекает из «первоначального равенства» всех людей. «Так как все люди, одаренные разумной душой и сотворенные по образу бога, имеют одну и ту же природу и одно и то же происхождение и, как искупленные Христом, обладают одним и тем же призванием и предназначением божьим, то принципиальное равенство всех должно быть тем более признано» [3]. Хотя тут же говорится о том, что экономическое и социальное неравенство между людьми и нациями «единой человеческой семьи» противоречит социальной справедливости и достоинству личности, но вывод сводится к тому, что «общественные и частные институции»

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 636.
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 1, стр. 397.
[3] «Gaudium et spes», 29.

призываются церковью, борясь против социальной несправедливости, прежде всего согласовать свою деятельность с духовными (т. е. религиозными) целями. «Эти институции должны, кроме того, постепенно приспосабливаться к духовным делам, наивысшим среди всех дел, хотя бы и требовалось порой довольно долгое время, чтобы достичь желанной цели» [1].

Рассматривая христианское естественное право применительно к национальному вопросу в целом, приходим к следующим выводам:

1. Подобно тому как в христианском гуманизме человеческая личность лишается своей общественной определенности (в том числе и национальной), так и в христианском естественном праве нация изымается из конкретно-исторических условий своего существования, она абстрагируется от своей экономической основы и социальной структуры. Ее абстрактная сущность сводится к не менее абстрактной сущности человека.

2. На этом пути абстрагирования ее действительная естественная природа подменяется ее сверхъестественным происхождением.

3. Поскольку жизнь нации представляет собой реализацию внешнего ей «естественного права» (в христианском смысле), то сама нация лишается своей субстанциональности и собственной ценности.

4. Таким образом, будучи не субъектом своего естественного права, а лишь объектом «вечного закона», она согласует нормы своего позитивного права с некими априорными правовыми принципами. С этим связаны неизбежные фаталистические ссылки на судьбу нации, бесплодные (если не демагогические) призывы к принципам «вечной справедливости», «каждому свое» и т. п.

5. В конечном итоге христианское естественное право служит методологической основой сведéния социально-исторических проблем развития наций и национальных отношений к религиозно-нравственным проблемам.

Именно это отчетливо обнаруживается в вопросе об иерархии ценностей в ее католическом построении.

---

[1] «Gaudium et spes», 29.

III
ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Религиозно-этическая интерпретация человека и его общественных отношений предопределяет всю католическую историософию, которая в свою очередь аргументируется теологически истолкованным естественным правом. Это означает, что исторический детерминизм (в его диалектико-материалистическом понимании) — основной принцип научного исследования развития человеческого общества — подменяется аксиологическим принципом. Католическую аксиологию неотомисты именуют реалистическим или метафизическим учением о ценностях, в котором якобы преодолен идеалистический (платоновского толка) разрыв между ценностью и бытием. Иоганнес Лоц — один из авторов западногерманского неотомистского философского словаря — утверждает, что ценность и бытие нераздельны (das Sein ist werthaft, der Wert ist seinshaft) [1]. Однако с точки зрения основного вопроса философии это отмежевание несущественно, ибо категории бытия и ценности в неотомизме имеют телеологический смысл и в конечном итоге они тождественны в боге. Следовательно, здесь ценность имеет трансцендентный характер.

Католическая церковь постоянно выступает против смешения ценностей, против подмены высших ценностей низшими. В официальных церковных документах и в иной католической литературе обычно указывается на недопустимость рассматривать в качестве высших ценностей хозяйственно-экономические и государственно-политические интересы, национальные и расовые устремления и т. п. «Подобные смешения ценностей предпринимаются вот уже столетия вплоть до настоящего времени в широком масштабе, например, всюду, где государственный интерес, национальная честь, раса, хозяйственное развитие, торговля рассматриваются и «действуют» как высшая ценность» [2].

На преувеличение этих ценностей указывается как на препятствие на пути гармонического совершенства чело-

[1] *W. Brugger.* Philosophisches Wörterbuch. Freiburg, 1957, Art. «Wert».

[2] *E. Welty.* Herders Sozialkatechismus, Bd. I. Freiburg, 1951, S. 121.

века. Но католический тезис о ценности человеческой личности является ложным как по своему методологическому обоснованию, так и по социально-историческому применению: 1) религия в конечном итоге сулит человеку эсхатологическую ценность в качестве высшей и конечной, 2) неверным является противопоставление ценности личности и общественных явлений, 3) тем более неверным является их абстрактное противопоставление вне конкретно-исторических социальных структур.

Абсолютизация религиозно-нравственных ценностей и их противопоставление другим (реальным) ценностям вовсе не означают отрицания последних. Так, в представлении Месснера христианское общество, основанное на «естественном законе», зиждется на таких ценностях, как право, семья, народность (национальность), социальный мир, политическая общность, толерантность и свобода мнения, церковь [1]. Абсолютной ценностью здесь считается только церковь (духовная, суверенная, универсальная, совершенная община). Отсюда ее исключительные претензии выполнять функцию высшей санкции всех человеческих ценностей. Выполняя функцию охраны «земных областей человеческой жизни» от их «превращения в неподобающие им самостоятельные области», церковь, конечно, принижает реальные человеческие ценности. Выходит, что человек, как таковой, не имеет своего места в церковной иерархии ценностей. Он приобретает ценность только как носитель религиозно-нравственных ценностей; последние же имеют трансцендентальное происхождение. На этом основании человеческая личность (как объект эсхатологии) противопоставляется социальным структурам, в том числе и этническим.

Следствием применения принципа примата духовного (религиозно-нравственного), надысторического, трансцендентного над конкретно-историческим является лишение нации субстанциального значения. «Национальность не является какой-то субстанцией в человеческом бытии...» [2] — писал Мацейна. В католической иерархии ценностей нация оказывается подчиненной «высшей цели всех человеческих совокупностей» — стремлению к спасению. «Спасение» же возможно как личное искупление

---

[1] *J. Messner.* Die soziale Frage, S. 602—607.
[2] «Krikščionybė Lietuvoje», psl. 99.

грехов и личное достижение вечного (божественного) блага.

Если из всей христианской традиции следует тенденция национального нигилизма и космополитизма, то в конкретных исторических условиях нация становится объектом католической спекуляции. Это обычно диктуется интересами идеологической и политической борьбы. В определенных кругах церковной иерархии (чаще всего небольших стран) обнаруживается «переоценка ценностей» и, следовательно, возведение нации в ранг субстанции. В таком случае речь идет о национальном призвании того или иного христианского народа. Например, влиятельный католический философ буржуазной Литвы Стасис Шалкаускис (1886—1941), восприняв концепцию В. С. Соловьева, считал историческим призванием литовской нации осуществление «полного синтеза восточной и западной цивилизаций в рамках индивидуальности литовцев». Разумеется, подобный синтез мыслился лишь на христианской основе. Но больше всего признание субстанциональности нации используется в клерикально-националистических кругах для противопоставления западных народов восточным. Современным антикоммунизмом воспринята давняя идея феодальных и буржуазных реакционеров о восточных славянах, христианизированных по латинскому образцу, как бастионе западной цивилизации против России, а ныне против народов СССР.

Наиболее ярким примером применения «шкалы ценностей» к рассмотрению актуальных проблем современного национально-освободительного движения является энциклика «Populorum progressio». Еще предшественником Павла VI папой Иоанном XXIII в энциклике «Pacem in terris» (1963) было подчеркнуто, что современная эпоха характеризуется тем, что «все нации либо уже добились свободы, либо находятся на пути ее завоевания, поэтому в недалеком будущем не будет ни господствующих над другим, ни остающихся под иностранным господством наций»[1]. Но крушение колониальной системы и создание новых государственных образований означает продолжение борьбы освободившихся народов против империализма в иной сфере и иными средствами. Борьба за социальное, экономическое, политическое,

[1] «Pacem in terris», 42.

культурное развитие народов развивающихся стран связано с так называемой переоценкой ценностей. Какова позиция Ватикана и правящих кругов католической иерархии по отношению к этим процессам с точки зрения христианской аксиологии?

Представляя католическую церковь как «эксперта в человечности», папа Павел VI указывает на «возрастающее неравновесие» среди народов, призывает к познанию «всех экономических, социальных, культурных и духовных сторон актуальных вопросов», упоминает о миссии церкви, «основанной для устройства, начиная его уже здесь, на земле, царствия небесного»[1]. Далее рассматриваются и рекомендуются действия, которые необходимо предпринять в области материальных отношений между нациями.

Однако все это обосновывается на ложных методологических предпосылках, которые в прикладном значении подчинены интересам церкви и не в малой степени согласуются с политикой неоколониализма. Дело в том, что в толковании проблем национально-освободительного движения социально-экономическому и культурному развитию наций противопоставляется духовное развитие человека, экономике противопоставляется нравственность, а политике — религия. При этом духовное развитие человека представляется телеологично, финалистично.

Вопрос о соотношении нации и человеческой личности с точки зрения их ценностей является весьма важным. Можно привести обилие свидетельств не только социально-философски ложного, но и антигуманного противопоставления нации и личности католическими деятелями. Один из ведущих идеологов клерикальной партии ФРГ, А. Зюстергейм, по этому поводу пишет: «Но из того факта, что лишь отдельный человек имеет бессмертную душу и тем самым — трансцендентное назначение, в то время как человеческие сообщества, как таковые, бессмертной душой не обладают, а должны выполнять лишь посюсторонние, земные задачи, из естественного соотношения ценностей между сверхъестественным и естественным назначением... вытекает преимущество отдельного человека перед человеческими социальными образованиями»[2]. Или

---

[1] «Populorum progressio», 13.

[2] «Staat — Volkübernationale Ordnung». München, 1954, S. 55.

другой западногерманский морализирующий теолог, Гильдебрандт, прямо подчеркивает примат личности над нацией: «Вопрос о том, достигнет ли человек вечного спасения или нет, является несравнимо более важным, чем вопрос о существовании нации, культуры» [1].

Так практически ставится и решается вопрос о соотношении единичного и общего, части и целого с точки зрения католической социальной этики, учения о ценностях. Церковь, выступая с большой претензией на защиту и спасение личности, сохранения ее духовных ценностей, абстрагирует человека от его наличного общественного бытия. Отсюда космополитизм в отношении национальной формы человеческого бытия. Признавая социально-этические ценности нации, католическая церковь всегда придерживается примата ценности личности.

Конечно, без человека не может быть ни творения, ни существования и передачи, ни потребления ценностей. Без этого нет и национальных ценностей. Без ценности личности нет ценности нации. Но отсюда никак не следует, что человек якобы может быть ценностью вне общественных отношений (в данном случае — национальной принадлежности) и что ценности целого (здесь — нации) не имеют своего особого содержания и качества, отличных от единичного, части. Теологическая концепция человека и космополитическое отношение к нации по существу обесценивают и человека, и нацию. Что касается иерархии ценностей, то также неверно противопоставлять ценность человека и ценность нации, определять степень или примат их ценности, хотя сопоставление этих ценностей, конечно, не лишено смысла.

Примером противоречия (и попыткой его преодоления) между космополитичностью доктрины католической церкви и реальностью проблемы национального развития народов является все та же энциклика Павла VI «Populorum progressio». Ее проблематика и структура свидетельствуют, что здесь дело касается соотношения личности и нации, части и целого, отдельного и общего. Документ, который в целом посвящен проблеме развития наций (в основном развивающихся стран), состоит из двух частей: 1) «Для интегрального развития человека»,

---

[1] *B. V. Hildebrandt.* Metaphysik der Gemeinschaft. Regensburg, 1955, S. 385.

2) «На пути солидарного развития человечества». В этом разделении развития человека и развития человечества (наций) определения «интегральность развития» и «солидарность развития» весьма существенны. «Интегральное развитие» означает полноту и совершенство такового. Это относится только к личности. К обществу же относится только солидарность человеческих отношений. Христианское понимание развития, которое излагается в энциклике [1], включает развитие человеческой личности, но не развитие наций. О развитии общества говорится лишь в смысле развития «всех людей». Но ведь развитие общества, развитие наций не тождественны развитию «всех людей», тем более отдельных личностей. «Солидарное развитие» всего человечества означает только «истинное общение между всеми нациями» [2]. Таким образом, развитие наций, как таковых, подменено в энциклике «вспомоществованием слабым», «справедливостью в коммерческих отношениях», «всеобщей взаимной любовью».

Историческим опытом доказано, что прогресс наций невозможен без преобразования их социальных структур, без экономического, технического и культурного роста. Однако в самой проблеме развития наций Павел VI акцентирует внимание на «столкновении цивилизаций», усложняемом ««трагической дилеммой»: хранить ли институции и верования, унаследованные от предков, и в таком случае отказаться от прогресса, или же открыть путь проникновению техники и циливизации, принесенной пришельцами извне, отвергнув при этом не только традиции прошлого, но и все их человеческое богатство» [3]. Не останавливаясь на раскрытии истинного смысла такой формулировки дилеммы и ее ложности, приведем сожаление автора энциклики о том, что столкновения «между традиционными местными цивилизациями и всяческого рода новизной, вносимой проникновением индустриальной цивилизации, разрушают прежние социальные структуры...», между тем как в «рамках традиций, иногда излишне строгих, находилась все же необходимая опора личной и семейной жизни...» [4]. Итак, оказывается, что

---

[1] «Populorum progressio», 14—21.
[2] Там же, 43.
[3] Там же, 10.
[4] Там же.

действительное развитие наций (или народов, находящихся на пути формирования таковых) приходит в столкновение с «интегральным развитием» человека. Прежде всего человек, а потом все остальное — так определяется основная мысль энциклики многочисленными ее комментаторами в буржуазной прессе.

Но что такое «интегральное развитие» человека? Его полное, совершенное развитие, согласно «шкале ценностей» и «полноценному гуманизму», означает его «доступ к трансцендентальному гуманизму» («соединение с животворящим Христом»), «который ему дает наиболее высокую степень полноты — такова конечная высшая цель личного развития» [1]. «Цивилизации рождаются, расцветают и умирают» [2], а «человек — создание духовное, должен ориентировать добровольно свою жизнь в направлении к богу, ибо он есть предвечная истина и наивысшее благо» [3].

Итак, в соотношении проблемы развития человека в развитии наций примат принадлежит развитию человека в его теологическом смысле. В католической концепции, альфу и омегу которой составляет богословие, христианский космополитизм остается в силе. Но он все явственнее противоречит силе жизни, тому, что папой Иоанном XXIII было причисленно к одному из трех «знамений времени» — возвышению наций к их собственному бытию.

Католическая церковь, обеспокоенная национальными революциями, с тревогой смотрит на пробуждение самосознания трудящихся масс, на распространение революционной идеологии борющихся против феодализма и империализма народов, на то, что в развивающихся странах «крестьяне-землепашцы приходят к осознанию своей незаслуженной нищеты» [4]. Таким образом, не столько сам факт бедственного положения народов, сколько «возрастание осознанности» этого факта тревожит современный католицизм. Поэтому национально-освободительной борьбе противопоставляются «высшие ценности любви, дружбы, молитвы и созерцания» [5].

---

[1] «Populorum progressio», 16.
[2] Там же, 17.
[3] Там же, 16.
[4] Там же, 9.
[5] Там же, 20.

В «шкале ценностей», представленной в энциклике «Populorum progressio», дается следующая градация, на пути которой происходит «снискание идеала» — «переход от положения менее человеческого к более человеческому»: «подъем от нищеты к обладанию необходимым, победа над социальными бедствиями, распространение просвещения, приобретение культуры»; «возросшее уважение к человеческому достоинству других, ориентация к духу нестяжания, дружное содействие сохранению общего блага и твердая воля к миролюбию»; «признание человеком высших ценностей и господа бога, их подателя и конечной их пристани»; «наконец, и главным образом, вера — дар божий, принятый доброю волей человека, и единство всех в любви Христовой...» [1]

Конечно, в католической шкале «ценностей» признается необходимость для развивающихся наций материальных и других реальных ценностей. В то же время с большой силой осуждаются «стяжание мирских благ», «жадность», «желание иметь все больше», «искушение усилить свое могущество», «заглушающий голос совести материализм» [2]. Разумеется, все это не ново. Противопоставление «высших», религиозно-нравственных ценностей «низшим», материально-экономическим и культурным в догматическом плане вытекает из всего существа религиозно-идеалистического миропонимания, из христианской концепции человека и естественного права. В этом сущность католической аксиологии. В социально-историческом плане нынешнее предупреждение Павла VI о «заглушающем голос совести материализме» продолжает традиционную линию католической церкви со времени папы Льва XIII, призывавшего в энциклике «Rerum novarum» рабочий класс быть скромным и «не стыдиться тяжелым трудом зарабатывать себе на существование» [3], «не обижать работодателей; не наносить ущерба ни ему самому, ни его богатствам» [4]. Приспосабливаясь к современному капитализму, католическая церковь сулила «высшие ценности» пролетариату, а теперь, считаясь с фактом возвышения бывших угнетенных народов, она

---

[1] «Populorum progressio», 21.

[2] Там же, 18.

[3] Цит. по: «Katalikų socialinė pasaulėžiūra». Kaunas, 1931, psl. XXII.

[4] Там же, стр. XVIII.

сулит «высшие ценности» новым, находящимся в стадии своего становления нациям. Как отмечал Жан Жорес, церковь начинает заботиться о слабых тогда, когда эти слабые начинают становиться сильными.

Выпячивание церковью проблемы человека создает видимость ее гуманизма. Но в сущности это спекуляция истинными идеалами человечности. Конечно, этим нисколько не умаляется гуманистическая деятельность многих приверженцев церкви, в том числе и католической. Узко практически возможна реализация гуманистических идей и исходя из религиозных мотивов, хотя объективно религия в целом антигуманна, ибо является превратным мировоззрением и представляет собой иллюзорное восполнение духовной сущности человека. Вскрывая противоречивое единство объективной сущности религии и ее функции в религиозном субъекте, противоречие в единстве утешения и порабощения, К. Маркс писал: «Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur [1], его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью» [2].

Подобно тому как сущность человека есть не абстракт, а совокупность общественных отношений (нация, класс, государство и т. п.), так и сущность религии проявляется не в абстрактном религиозном субъекте, а в конкретно-исторической ситуации человеческих отношений. Перед лицом этой ситуации не выдерживает критики ни католическая антропология, ни католический вариант естественного права, ни католическое учение о ценностях. Более того, все это зачастую принимает апологетический характер, несмотря на оппозицию по отношению к данной ситуации отдельных представителей церкви и массы верующих. Примером этого может быть роль религии и церкви в государствах тоталитарных режимов. Правители фашистской Германии и князья церкви пропагандировали тоталитарность нацистской государственности и тотали-

---

[1] «— вопрос чести. *Ред.*».

[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 1, стр. 414.

тарность католичества. Например, епископ Фрейбурга Бургер писал по этому поводу в 1933 г. следующее: «Мы — новые немцы — одобряем также тотальность нашего государства и тотальность нашей религии... Религия и государство стоят не рядом друг с другом, но пронизывают друг друга. Как государство не есть просто надстройка или рамки, но оно является окончательным завершением всего нашего индивидуального, земного бытия, также и религия не является частичной областью наряду с другими частичными областями нашей личной или публичной жизни (экономика, техника, наука, искусство), она представляет собой всепроникающую жизненную силу, всепрославляющее соотношение всей нашей жизни с жизнью Христа. Только признанием обоих тотальностей фактически преодолевается либерализм и достоинство личности все же гарантируется, — достоинство той личности, которая не есть вольношатающийся и изолированный индивидуум, но является как раз личностью в свободной связи с вышестоящими ценностями»[1]. Подобные признания высоких церковных иерархов Германии не нуждаются в комментариях, ибо они сами по себе ярко свидетельствуют, как религия использовалась в реакционных политических целях для полного подчинения человека тоталитарному фашистскому режиму. Говорить же о гарантиях достоинства личности и ее свободных связей с «высшими ценностями» (государство и церковь) в условиях бесцеремонного и грубейшего насилия над человеком, отравления его ядом шовинизма и расизма, беспрекословного его подчинения военизированному механизму государственного аппарата — значит цинично заниматься демагогией. В конкретно-историческом применении клерикальное учение о иерархии ценностей в данном случае сработало в пользу преходящей нацистской формы и в ущерб содержанию «абсолютной человеческой природы».

Тем не менее II Ватиканский собор вновь настаивал на противопоставлении «преходящим человеческим ценностям» «собственно духовных, религиозных и вечных ценностей», которые умаляет современная «антропоцентрическая культура». В связи с этим Павел VI говорил,

---

[1] Цит. по: *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 179.

что «католическая религия и человеческая жизнь снова подтверждают свою связь, свою конвергенцию в единой человеческой действительности... благодаря предельно точному и высокому толкованию, какое наша религия вкладывает в понятие «человек» (разве человек сам по себе уже не есть тайна?)»[1]. Но это «предельно точное и высокое» толкование понятия человека сводится к тайне боговоплощения, следствием чего является обесценение не только исторически конкретного бытия человека, но и человека вообще. «Итак, — продолжал дальше Павел VI, — разве этот собор, неустанно посвящавший себя главным образом человеку, не был призван указать современному миру путь к спасительному и утешительному расцвету? Разве не был он, в конце концов, простым и торжественным указанием любить человека, чтобы любить бога? Мы понимаем под человеком не орудие любви, а ее первейшую цель на пути к достижению высшей, трансцендентной (потусторонней) цели, которая есть начало и основа всякой любви»[2]. Но пока будет существовать методологическая подстановка высшей, трансцендентной цели, сам человек будет не целью, а средством в католической иерархии ценностей.

Итак, приходим к следующим выводам:

1. Католическое учение о градации ценностей совершает двоякое ложное их противопоставление: духовно-нравственных ценностей материально-экономическим и ценности человеческой личности ценностям общественно-исторических образований. Поскольку с точки зрения католицизма лишь личность является носителем высших религиозно-нравственных ценностей, нация в таком случае не представляет субстанциональной ценности.

2. По сравнению с человеческой личностью как религиозным субъектом эсхатологии нация, как таковая, вообще не считается субстанциональной категорией, хотя это и противоречит учению о естественном праве, согласно которому нация своим существованием реализует свой естественный (божественный) закон.

3. В католицизме (в отличие от других христианских конфессий) подчеркивается абсолютная ценность церкви как духовной, суверенной, универсальной и совершенной

---

[1] «La Documentation catholique», 2.I.1966.

[2] Там же.

общины. Отсюда ее претензия на монопольную роль хранительницы духовно-нравственных ценностей не только личности, но и целых наций (католический универсализм и космополитизм). Для приверженцев данной конфессии католическая церковь должна быть истинной родиной независимо от их национальной принадлежности.

4. Несмотря на свой космополитизм, католическая церковь вынуждена считаться с фактом национальной формы бытия людей, с развитием национального движения и ростом национального самосознания народов. При этом она признает национальные ценности, главным образом духовные, стремясь истолковать их в религиозно-идеалистическом смысле.

5. Религиозно-идеалистическое истолкование ценностей не может быть оценено марксизмом только однозначно-негативно. Следует учитывать, что в католическом учении о иерархии ценностей, и тем более в религиозном сознании верующих, содержатся элементы протеста против ницшеанской переоценки ценностей, против дегуманизации, проявляющейся в расизме, шовинизме, национализме, против национального гнета.

* *
*

Католическое учение о человеке (гуманизм), о естественном праве и иерархии ценностей в совокупности входят в основу христианской историософии. Поскольку христианство в своей метафизике исходит из библейского предания о боговоплощении, то на этом покоится тезис об особом положении человека в его естественноисторическом и ценностно-этическом смысле. Биполярность естественного и сверхъестественного начал в человеке ставит все человечество в исключительное положение в космической сфере. Оно составляет особую сферу исторического бытия. В христианском истолковании этого исторического бытия отрицается исторический детерминизм (в том числе и в понимании Гегеля тоже). «Христианское учение *не знает исторического детерминизма*, но всецело основано на учении о спасении человечества через искупительный подвиг спасителя, — история «нужна» не потому, что в ней «зрест» преображение мира, но потому что через исторический процесс человечество освобож-

дается от всех пут, которые связывают наше сознание и затемняют основной смысл жизни» [1].

В эту мертвую схему «исторического процесса», обрамленную эсхатологией и религиозно-идеалистическим финализмом, вкладывается вся живая история человеческого общества с его материальной и духовной культурой, столь разнообразной у разных народов и столь общей по своей человеческой сущности. На этой схеме по существу сходятся самые разнообразные, противоречивые и друг другу противоречащие христианские теологи, мыслители и писатели, будь то православные В. С. Соловьев или Н. Бердяев, католические Ж. Маритен или П. Тейяр де Шарден, протестантские К. Барт или Р. Нибур.

Поскольку в христианской историософии эсхатология принимается за решающий принцип, то хотя ею (этой историософией) и признается за человечеством субъект истории, но он представляется столь абстрактным, что по существу лишается своей исторически-действенной силы. «Внешне это как будто укладывается в историю отдельных народов со всеми перипетиями, со всеми зигзагами подъемов, падений и т. д. На самом деле историософские размышления ведут нас к признанию, что субъектом исторического развития являются не отдельные народы, а человечество в целом» [2].

Таким образом, нация не является ни субстанциональной категорией, ни субъектом истории. С точки зрения эсхатологического смысла истории она также не представляет субстанциональной ценности.

Религиозно-догматическая основа католической социальной философии и социальной этики находится в таком противоречии с историческим динамизмом, что этого не могут не осознавать многие защитники католицизма. Так, например, французский теолог Марк Орезон пишет: «Сегодня мы не можем найти своего места в мире и определить свои отношения к стоящим перед нами проблемам таким же образом, каким это можно было делать сто лет назад. Видим другую «тайну света» — общественную ситуацию и отношения между людьми; сегодня они не мо-

---

[1] *В. Зеньковский.* Основы христианской философии, т. II. Франкфурт-на-Майне, 1964, стр. 132.

[2] Там же, стр. 131.

гут быть такими же самыми. Теперь все люди и все нации добиваются таких отношений, какие господствуют между личностями, признающимися взаимно за вполне зрелые и автономные» [1]. Далее автор ставит вопрос о необходимости перелить старое вино в новые сосуды. «Все категории и весь понятийный аппарат схоластики оказались трагично неприспособленными для того, чтобы в нашем мире, в таком, каков он есть, с их помощью передавать людям учение Христа» [2].

Разумеется, дело не в схоластическом аппарате католической философии и социальной доктрины, дело в их существе, ибо современное общество все меньше нуждается в религиозной форме отражения своего бытия и в иллюзорных идеях христианства.

Тем не менее на этой отживающей традиционно-догматической платформе, где мертвой схеме приносится в жертву живой исторический процесс, католицизм все еще строит свое отношение к историческому (в том числе национальному) бытию общества, как определяя свою осознанную позицию относительно наций, так и фактически существуя на национальной почве.

Дальнейшее рассмотрение соотношения католицизма и нации, его позиции в национальном вопросе раскроет социальную функцию религии и механизм ее действия в жизни нации и в национальных отношениях.

---

[1] *M. Oraison.* Współczesność a etyka katolicka. Warszawa, «Więz», 1967, str. 176—177.

[2] Там же, стр. 178—179.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КАТОЛИЦИЗМ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС

Как известно, национальный вопрос является вопросом о взаимоотношениях между нациями в различных сферах их общественной жизни.

Марксистско-ленинская теория по национальному вопросу сложилась в борьбе против буржуазного национализма, правого и левого оппортунизма.

На основе диалектико-материалистического понимания общественной истории основоположники марксистской философии вскрыли определяющий фактор национальных взаимоотношений. «Взаимоотношения между различными нациями зависят от того, насколько каждая из них развила свои производительные силы, разделение труда и внутреннее общение... Но не только отношение одной нации к другим, но и вся внутренняя структура самой нации зависит от ступени развития ее производства и ее внутреннего и внешнего общения» [1].

Способ производства, социальная структура и политическая организация общества, соотношение классов внутри нации, уровень ее культуры, национальная политика господствующих классов определяет национальные взаимоотношения. Исходя из этого марксизм-ленинизм вскрывает истинные причины национального угнетения и разрешение национального вопроса понимает как полную эмансипацию наций, устранение всякого антагонизма между ними, всемерное их развитие, преодоление их обособленности, их сближение вплоть до слияния. Ставя разрешение национального вопроса в зависимость от осуществления идей демократии и социализма, марксизм-ленинизм конкретно-исторически, с классовых позиций раскрывает национальные идеи и интересы, этапы и формы их реализации, отличает два аспекта национализма (общедемократический и узкоклассовый буржуазный),

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 3, стр. 19—20.

разделяет два типа наций. Со стороны марксизма-ленинизма в диалектике национального и интернационального подчеркивается значение национального момента. Католическая интерпретация национального вопроса в своей сущности противоположна марксистско-ленинской.

Как уже показано, теоретическая и практическая стороны отношения католицизма к национальному вопросу определяются его теологически-идеалистической философией и космополитической миссией христианской церкви. В католической социальной доктрине противопоставляются orbis catholicus и orbis nationalis. Несмотря на то что в практике католической церкви имеется весьма широкий диапазон изменения позиции по отношению к национальным движениям (от анафемы до слияния клерикализма с национализмом), доктринально католицизм всегда выражал негативное отношение к национальному фактору, к национальным формам и ценностям. Все это исходило из противопоставления трансцендентной ценности абстрактного человека посюсторонним и преходящим ценностям его существования в земных (исторических) и в том числе этнических формах бытия. Классовому анализу национального вопроса, характерному для марксизма-ленинизма, противостоит католическая его аргументация с помощью тезисов абстрактного христианского гуманизма, теологизированного естественного права и иерархии ценностей.

В этой части работы рассматривается такая совокупность вопросов, как католическое понятие нации и соответствующая интерпретация национальных отношений, позиция католицизма по отношению к национальным движениям, христианское толкование взаимоотношений между нациями и роль церкви в этой области, отношение церкви к «еврейскому вопросу», расизму и национализму, католицизм перед фактом интернационализации общества, христианский космополитизм.

I
ПОНЯТИЕ НАЦИИ

Для выяснения позиции современного католицизма в национальном вопросе весьма важно рассмотреть прежде всего католическое толкование самого понятия на-

ции. Это рассмотрение подводит нас непосредственно к анализу всей совокупности вопросов национального развития и взаимоотношений между нациями, по которым католицизм вырабатывает свою позицию и, следовательно, в которых практически выступает его концепция в этой области в целом.

Но, как в этом можно было убедиться в первой части работы, предмет нашего исследования (т. е. католическая концепция нации) представляется в некотором смысле неуловимым, ибо отсутствует как таковая его формулировка в католических источниках. Официальные церковные документы не содержат сколько-либо определенной и систематизированной доктрины по национальному вопросу. Работы католических философов, социологов, юристов в этой области не отличаются от обычных буржуазных учений о нациях и национальных отношениях, исключая, конечно, расистские и явно националистические концепции. Космополитический характер христианства как доктринально, так и практически свидетельствует о его негативном отношении к данному объекту. Теологизированная антропология и эсхатология, абстрагирующие человека от его конкретно-исторических общественных связей, также не уделяют должного позитивного внимания национальной форме общности людей. Все это должно бы отрицать наличие католической концепции нации.

Однако имеется другая сторона этой проблемы, более сильная, чем догматическая традиция католицизма. Это сама история человечества, с которой церковь не может не считаться. В динамизме XIX и особенно XX столетия не только классовая, но и этническая структура общества претерпела коренные изменения. Различного уровня национальные образования с соответствующими их институтами и идеологиями приводили не только к созданию национальных культур, но и к трагическим коллизиям. Космополитическая церковь с исключительными претензиями на глобальный универсализм оказалась со своим архаичным библейским тезисом о том, что нет ни иудея, ни эллина перед лицом совершенно новой, национально-пестрой картины общества. Более того, она сама оказалась существующей на национальной почве. Эта новая ситуация таит в себе не менее роковые последствия для «Una Sancta», чем те, которые выразились в великой

схизме первого христианского тысячелетия или в Реформации, тоже крупнейшей схизме западного христианства в середине его второго тысячелетия. Затянувшаяся католическая реакция против французской буржуазной революции конца XVIII в., противопоставившей королевскому авторитету суверенность нации, столкнулась с новыми проблемами, вызванными как национально-освободительными движениями, так и фашистским расизмом и нацизмом. Некоторые центробежные тенденции в традиционно католических странах и совершенно новая ситуация для миссионерства в развивающихся странах, где католическая церковь имеет сотни тысяч миссионеров, вынудили церковную иерархию по-иному, более реалистически оценить национальную картину мира. Энциклики папства «Mit brennender Sorge» (Пий XI, 1937), «Fidei donum» (Пий XII, 1957), «Populorum progressio» (Павел VI, 1967), а также II Ватиканский собор хотя и не сформулировали целостной концепции католицизма по национальному вопросу, но отразили потребность таковой и, конечно, выразили весьма определенную позицию Ватикана и всей католической церкви в данном вопросе.

Итак, на фоне современной этнической структуры общества, и особенно национальных движений, католицизм находится во внутренне противоречивом положении: его многовековой традиции доктринального космополитизма и претенциозного универсализма противостоит его вынужденная практическая позиция по национальному вопросу, фактическое приспособление к такому человечеству, в котором не только есть и «иудей», и «эллин», но которые осознают свою историю отнюдь не эсхатологически. Нас интересует больше всего вторая сторона этого противоречия.

Католические философы и социологи, многочисленные комментаторы социальной доктрины церкви уделяют немало внимания национальному вопросу, в том числе самой категории нации. Это внимание было особенно усилено перед второй мировой войной германским нацизмом, а теперь национально-освободительной борьбой народов Азии, Африки, Латинской Америки.

Мы не излагаем здесь католической точки зрения по вопросу происхождения наций. Ее трудно обнаружить с достаточной определенностью в католической социальной доктрине. Вместо исторического анализа происхо-

ждения наций мы обнаруживаем в католической литературе более четкое отношение к самому понятию нации и его истории.

Итак, дело не в природе наций, а в природе понятия нации, которое, как полагают католические авторы, возникло в результате смещения политических атрибутов короля (феодальной иерархии в целом) к народу (в действительности к буржуазии, которая тогда еще была в третьем сословии вместе с народом). Политическое сознание общества, сложившееся в феодальных государственных образованиях, было ориентировано на королевскую династию. Французская буржуазная революция дала ему новую ориентацию на национальную суверенность, обосновав ее в политической философии Руссо. Сложилась французская модель тождества языка, обычаев, права и государства. Символ единства от королевского престола и католического алтаря переместился к третьему сословию и воплотился в новом политическом организме — нации. Вот почему католические авторы рассматривают появление и употребление в буржуазных социально-политических учениях термина «нация» как подмену категорий, относящихся к естественным этническим образованиям, категориями политическими. В этом политическом значении понятие нации утвердило свое право на существование на Западе в XIX в., а в XX в. распространилось на весь мир.

Но какова действительная причина такой интерпретации природы понятия нации, в которой явно выступает негативная реакция католической церкви на подъем «национального духа» на европейской, а затем и на мировой арене? История европейских событий, относящихся к этому вопросу, своим началом уходит в XIV в. Можно сказать, что ее в какой-то мере предвосхитил великий Данте. Движение гуманистов выдвинуло новую концепцию человека и общества. Духовная культура европейских народов начала приобретать свою исторически-конкретно определенную почву и национальные очертания. Свою жизнь в литературе вопреки средневековой латинизации стали обретать языки народов. Подверглась переоценке универсалистски-космополитическая христианская концепция человека и человечества. Начался процесс секуляризации мышления и языка народов. Развивался процесс распада христианского сознания масс. Реформация на-

несла сильный удар католическому универсализму и положила начало «национализации» христианства. Романтизм, хотя еще и в христианской оболочке, сформировал понятие «духа нации», особенно в Германии, где избыток духа возмещал экономическую и политическую слабость страны.

Современные католические авторы оценивают пробуждение национального сознания исходя из современного понятия национализма. Но процессы, означавшие распад христианского образа жизни и падение католического универсализма, воспринимались церковью как распад рода человеческого, дробление его единой культуры. Диалектика действительно единой человеческой культуры, творимой, наследуемой и потребляемой отдельными нациями, не согласовывалась с христианским космополитизмом. Появление национальной родины, утверждение собственного литературного языка изображалось церковью как потеря народами своей общечеловеческой родины, как проявление партикуляризма и национального эгоцентризма.

Складывание наций сказалось также на функции религии и церковных институтов. Оно потребовало определенного тождества и в отношении религии [1]. Изменения, которые претерпевала религиозно-церковная сфера в пределах действия национального духа и национального движения, вызывали восприятие ею некоторых социально-политических идей. Помимо своей конфессиональной традиции религия порой принимала значение, формируемое конкретной социально-политической ситуацией, этнической структурой, межнациональными отношениями. В этих условиях католической иерархии во главе с Ватиканом становилось все труднее лавировать между интересами великих держав, национально-освободительных сил и некоторыми партикуляристскими моментами местных церквей.

Таким образом, «национальный дух» и «национальное тело» народов Европы противоречиво отразилось на судьбах религии и церкви — последние и приспосабливались, и теряли свое универсальное значение.

---

[1] В области языка это частично реализовано только сейчас — II Ватиканским собором, признавшим национальный язык в литургии наряду с сохранением традиции латинского.

Но каково место нации в обществе, как этот вопрос истолковывается в католицизме?

В определении своей точки зрения в отношении нации, как и во всей социальной доктрине, католицизм претендует на «третью линию». Поэтому в ней выражается отношение как к буржуазной и марксистской концепциям нации, так и к национальным структурам и их тенденциям в империалистическом и социалистическом обществах. Категория нации в данном случае помещается в предвзятую католическую схему противопоставления капитализма (и его буржуазных учений) и социализма (с его марксистским учением). Подобно тому как капитализм с точки зрения католицизма чрезмерно индивидуализирует личность, а социализм якобы ее чрезмерно коллективизирует, они якобы впадают в те же крайности и в отношении нации. Капитализм развивает национальный индивидуализм со всеми его пагубными последствиями (национализм, шовинизм, расизм, международные конфликты). Социализм же, по мнению католических идеологов, сопровождается национальным нигилизмом, нивелированием наций.

После этих предварительных замечаний относительно предпосылок католической интерпретации нации можно переходить к рассмотрению ее, как таковой. Прежде всего мы встречаемся здесь со своеобразной (не лишенной некоторого рационального смысла) классификацией общественных образований. Известный католический теоретик Маритен, анализируя понятие нации, определяет ее место среди прочих социальных образований при помощи таких общих понятий, как община и общество.

Однако какое содержание вкладывается католическими авторами в понятия общины и общества, к каким социальным образованиям относятся первое и второе? Региональные, этнические, лингвистические группы, социальные классы — это социальные образования типа общины, иначе — сюда они относят такие социальные образования, которые связаны с естественной природой человека. А социальные образования типа общества — это созданные группы (по общности интереса, профессии и т. п. — торговая фирма, научная ассоциация, детская организация, профсоюз и т. д.). Семья, как и все этнические группы — род, племя, народность, нация, причисляется ими к общине.

В этой классификации социальных групп нация (как и все этнические группы) и социальный класс оказались однотипными социальными образованиями. Это очень важно в силу вытекающих отсюда теоретических и политических последствий. Согласно католической точке зрения, нация и класс по происхождению и сущности являются одинаково объективно обусловленными общественными явлениями, эта обусловленность якобы с необходимостью вытекает из человеческой природы [1]. Это смешение понятий, с помощью которого церковь санкционирует существующий социально-политический строй. Подобно тому как феодальную структуру общества Фома Аквинский оправдывал «человеческой природой», католическое отношение к капитализму, изложенное в папской энциклике «Rerum novarum» (Лев XIII, 1891), до сих пор является церковной санкцией капиталистической структуры общества.

Точно так же как классовое деление общества и, следовательно, отношения эксплуатации принимают в представлении католических авторов характер прирожденной естественности, отнесение нации и класса к одному типу социальных образований снимает вопрос о классовой структуре нации, и она со всеми своими атрибутами оказывается тождественной самой себе. Ее движущей силой, таким образом, является не какой-либо класс, а идея самой нации.

Отметив, что нация является наиболее важной, сложной, законченной общиной цивилизованной человеческой жизни, Маритен предостерегает от биологического, следовательно и расового толкования нации, подчеркивая ее этически-социальный характер. Такая характеристика нации вытекает из того, что она, имея свою родословную, является носителем разумной и цивилизованной деятельности людей, семейной традиции, социальных и юридических институтов, культурного наследства, общих понятий и обычаев, исторической славы, страданий, претензий, надежд, предрассудков и негодований. Определяющим фактором в любой этнической общине считается общность структуры чувств (community of patterns of feeling).

---

[1] Говоря об естественной природе человека, католические авторы в конечном итоге всегда предполагают теологическое истолкование человеческой природы.

Когда этническая группа осознает общность структуры своих чувств, она становится нацией. Этническая группа на уровне нации осознает факт общности модели своей психики, наличие своего собственного единства и индивидуальности, своей собственной воли к существованию и устойчивости. «Нация представляет собой общность людей, которые осознают себя такими, какими их сделала история, которые ценят свое прошлое, которые любят себя такими, какими они должны бы быть по их знанию и воображению, с некоего рода неизбежной сосредоточенностью на самих себе» [1].

Отметим основные компоненты понятия нации по Маритену. Нация — это высшее общинное образование людей в их этническом развитии; следовательно, этим признается историчность данной категории. Ее сущность коренится в ее психической структуре и самосознании; этим акцентируется идеальная сторона категории нации. Одновременно в ее характеристике много внимания уделяется моральной стороне.

У Месснера обнаруживаем несколько иной подход к пониманию нации [2]. Он трактует эту категорию, сопоставляя ее исторически и логически с категорией народа (Volk). В этом смысле этническая общность людей, подобно тому как и семья, относится к первоначальным и исконным связям упорядоченной жизни человечества. Функцией этого изначального социального образования является конструирование такой формы жизни, которая составляла бы жизненную основу культурной традиции. Семья при этом выполняет функцию посредника, а личность является духовным продуктом культурной традиции. Отгораживаясь от расистской концепции оценки различий народов, Месснер акцентирует внимание на духовной и культурной характеристике народа, а не на его биологической природе.

Далее Месснер объясняет появление национальных образований как развитие разных народов. Причем он считает народ вневременной категорией, а нацию исторически обусловленной. «Понятие нации по сравнению с понятием народа включает три новых признака, которые являются исторически обусловленными: 1) сознание

---

[1] *J. Maritain.* Man and the State. London 1954, p. 5.
[2] *J. Messner.* Die soziale Frage, S. 570—575.

собственного бытия и прав на полноту политического, экономического, социального, культурного существования; 2) воля добиваться этих прав путем самоопределения в формировании собственной судьбы и собственной будущности; 3) собственная государственность как средство на службе этих целей» [1]. Так, Месснер в отличие от Маритена в компонентах понятия нации наряду с историчностью и национальным сознанием особенно подчеркивает волевой динамизм и национальную государственность.

И еще один пример толкования понятия нации. Претендуя на соединение субъективных и объективных данных, французский католический автор Лякруа пишет, что «нацией является народ, который, сознавая общность происхождения, культурных традиций, интересов, принимает эту общность и желает ее как условия личного призвания каждого ее члена и который беспрестанно совершенствует свое единство, устремляясь в будущее для осуществления своих замыслов в соответствии со своей историей и своими идеалами» [2]. Здесь обнаруживается несколько большее ударение на единство нации, а также появляется новый момент — реализация личности через национальную принадлежность.

Перед тем как высказать наше отношение к данным определениям нации, следует привести более полную характеристику этой категории, содержащуюся в книгах упомянутых авторов. Все они считают общим атрибутом нации язык. Общность языка признается за основу общей духовной жизни и культурного развития нации, осознанности национальной принадлежности. Нация также имеет свою почву, землю, но, как указывает Маритен, не в смысле территориальной сферы государственной власти и администрации. Территория расположения нации — это ее колыбель жизни, труда, страданий и мечтаний. Она воспринимается как родина и составляет существенную духовную часть нации. Указывая на органическую связь понятий нации и родины, польский автор С. Яроцкий (в эмиграции) пишет: «Социология определяет нацию как общину, соединенную связью чувств, сознания, исторических переживаний и единства воли. Понятие нации

---

[1] *J. Messner.* Die soziale Frage, S. 574.
[2] *J. Lacroix.* Personne et amour. Paris, 1956, p. 72.

отождествляется часто с родиной, хотя некоторые учения связывают понятие родины с территорией, а нации с общественной сферой»[1]. В этическом плане данный автор отождествляет родину и нацию, указывая, что «нация проявляется как: 1) духовная община, 2) согласная с правом божьим, 3) отличающаяся от государственной общности»[2].

Итак, во всех определениях и характеристиках понятия нации мы обнаруживаем одностороннее сведéние всех ее атрибутов к психологической структуре и самосознанию. Некоторые ссылки на материальные элементы также преподносятся через призму их чувственно-психологического восприятия и нравственно-идеологической оценки. «Самыми наисущественнейшими элементами национальной связи считаются чувства, сознание, убеждение в общем происхождении, общем благе, исторические переживания и единство воли... Августин считал любовь сущностью национальных уз... Итак, в сущности нации, в ее существовании решающими являются факторы духовные, а не материальные... Следовательно, ни территория, ни этническое и расовое происхождение, ни государственная власть не являются решающими факторами существования нации»[3].

Нельзя оспаривать важность самосознания этнической принадлежности, особенностей психологии, традиций в жизни нации. Но придание этим признакам характера исключительности, абсолютизация их не только не способствуют объяснению сущности понятия нации, но и чреваты серьезными последствиями. В определение понятия нации должны входить также такие ее признаки, совокупность которых объединяет (обычно большую) группу людей в этническую общность (нацию) и по которым одна нация отличается от другой, а все они отличаются от донациональных этнических форм. Рассмотренные нами католические определения нации не содержат важнейшего признака нации: объективной основы ее существования — устойчивой общности экономической жизни. Общность территории и языка приобретает значение лишь в результате их одухотворения

---

[1] *S. Jarocki.* Katolicka nauka społeczna. Paris, 1964, str. 386.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 56.

некоей национальной идеей, которая как бы предшествует существованию нации. Национальная идея, национальный дух, национальная воля, национальный интерес принимают субстанциональный смысл. В этом гносеологический источник мистификации национального духа.

Абстрагирование понятия нации от материальной основы ее существования означает не только недооценку ее экономической жизни, но и игнорирование социально-классовой структуры нации. Ведь устойчивая общность хозяйственной жизни людей одной и той же нации при наличии частной собственности означает разные экономические связи и отношения членов данной нации. Поэтому психологическая и идеологическая структура нации не представляет собой самодовлеющего тождества. Национальное сознание, национальная воля, национальный интерес не могут быть неким неподвижным абсолютом, безотносительным к классовой структуре данной нации.

Оказывается, что католическая интерпретация нации (сколь бы она ни была окрашена абстрактным гуманизмом) находится на одном и том же социологическом уровне с либерально-буржуазными и буржуазно-националистическими концепциями нации, которые обычно критикуются католическими комментаторами социальной доктрины церкви. От исходных позиций идеализма и абстрактности (надклассовости) национальной идеи католическое понимание нации легко смещается к буржуазно-националистической теории «единого потока». Это с очевидностью выражено Яроцким в его характеристике нации. «Каждую нацию характеризуют три категории стремлений: 1) стремление к национальному *единству* в области политической, хозяйственной, общественной, культурной и религиозной; 2) стремление к национальной *свободе*, государственной самостоятельности и независимости от всяких иностранных влияний; 3) стремление к *выделению* себя среди других наций, к приобретению высокого среди них достоинства, влияний, значения, которые часто перерождаются в стремление к властвованию над другими нациями, в империализм» [1].

Христианский космополитизм католицизма, доктри-

[1] *S. Jarocki.* Katolicka nauka społeczna, str. 57.

нально и практически сталкивающийся с противоречиями, связанными с национальной дифференциацией человеческого общества, антигуманные формы и трагические последствия столкновения «национальных» интересов порой вынуждают католическую церковь отрицательно относиться к нации как к абсолютной, субстанциональной сущности. Кроме того, католические философы и социологи в силу идеалистической основы своей концепции нации не могут преодолеть абстрактной ее абсолютизации, хотя они и говорят об историчности категории нации. В соответствии с их концепцией получается, что сама идея нации, а в действительности сам факт существования нации порождает национализм, шовинизм и, следовательно, национальную рознь и геноцид, что, конечно, неверно.

Противопоставляя нацию классу, Маритен указывает, что динамизм нации сильнее динамизма класса, ибо нация глубже коренится в человеческой природе [1]. Месснер проводит аналогию национализма с индивидуализмом. Подобно тому как индивидуализм реализуется, будучи заложенным в человеческой природе, так и национализм порождается самой природой нации (правда, когда она эксплуатируется неограниченной претензией государственного суверенитета). «Движущей идеей при этом является нация. Ей приписывается право неограниченного самовозвеличения и саморазвертывания. Возникает национальный индивидуализм (Nationalindividualismus). Нация становится высшей ценностью, а национальная государственная власть средством ее осуществления» [2]. Несмотря на то что здесь речь идет о социально-конкретном (буржуазном) национализме, ибо католические авторы имеют дело с нацией, существующей в капиталистической действительности, они и в данном случае абстрагируются от социально-классовой структуры нации. А ведь национализм и все связанные с ним явления и последствия нельзя объяснить только из абстрактной идеи нации без конкретно-исторического анализа экономической основы существования нации, ее классовой структуры, без выяснения ее движущих классовых сил.

Абстрагирование от конкретно-исторических форм

---

[1] *J. Maritain.* Man and the State, p. 4.
[2] *J. Messner.* Die soziale Frage, S. 152.

общественного устройства и глобальный универсализм католицизма в этом вопросе особо подчеркнуты II Ватиканским собором в его основном документе «О церкви в современном мире»: «...церковь, посланная всем народам любого времени и места, не связывает себя исключительно и нераздельно ни с какой расой или нацией, ни с какой частной системой нравов, ни с каким старым или новым обычаем. Верная собственной традиции и вместе с тем сознающая свою универсальную миссию, она сумеет установить связь с разными формами культуры, чем обогащается как сама церковь, так и разные культуры» [1]. Разумеется, такая позиция церкви объясняется не только и не столько ее учением, сколько ее практической деятельностью.

Абстрагирование от классовых интересов лишает католицизм возможности раскрыть действительную связь нации и государства. А этому вопросу в католической социальной философии придается немалое значение. В официальной позиции католической церкви национальное образование не связывается с наличием или потребностью национальной государственности. Католические авторы также обычно не считают государство признаком нации. Включающие же его в определение нации представляют это в критическом плане, истолковывая как негативное явление (национальная автаркия). С этим связано либо априорное отрицание национального суверенитета, либо его признание с большими оговорками. Крушение колониализма и образование суверенных национальных государств в Азии и Африке после второй мировой войны поставили Ватикан перед фактом национальной государственности, что было признано папством «знамением времени». «Ведь люди всех наций мира или уже являются гражданами какого-то свободного государства, или же должны ими стать» [2].

В католической социологической литературе указывается, что катастрофические последствия национальных конфликтов (пример — германский нацизм) были следствием подмены нации как общинной категории политической категорией. Поэтому Маритен, например, очень четко разделяет нацию (как общинного типа образова-

[1] «Gaudium et spes», 58.
[2] «Pacem in terris», 43.

ние) и политическое общество, ядро которого составляет государство. Нация находится вне политической сферы. Она не обладает властью управления, не является рациональной формой или юридическим образованием, не имеет формальных норм и институционального строя. Все это относится лишь к политической организации общества. Предел нации — это самобытная традиция (обычаев и привычек, страстей и мечтаний, солидарности и чести и т. п.), т. е. то, что относится к общности психической структуры. Нация дает общую модель частной жизни, в которой нет никаких принципов общественного строя.

Такое противопоставление нации и государства ведет к отрицанию национального суверенитета в политической сфере, национальной государственности. Маритен называет идею национального государства зловещим мифом и отвергает отдельную государственность для каждой национальной группы. Вследствие политизации нация, по мнению католических авторов, отрывается от своего природного существа, выходит за свои естественные пределы, она обожествляется, ее абсолютная самость освящается. Так, нация превращается в тоталитарное государство. Пытаясь это аргументировать исторически, Маритен утверждает, что начало превращению нации в политическую категорию, а отсюда и возможности появления тоталитарного государства положила французская революция. Волюнтаристская теория государства и права, достигшая своего высшего предела в философии XVIII в., превратила национальное государство в самостоятельную метафизическую монаду, в субъекта права, поглотившего все политическое общество. А Гегель явился пророком и теологом тоталитаризма и обожествления идеи государства.

В противопоставлении политических систем феодализма и капитализма у Маритена (и в этом отражается общая черта католицизма) проявляется мотив некоей тоски по феодальной системе, в связи с чем у него встречаются меткие критические характеристики отдельных сторон капиталистического политического строя. Однако все дело в том, что государство рассматривается им абстрактно, в отрыве от экономического базиса, на основе которого оно формируется. Оно, по Маритену, не представляет собой политической и юридической надстройки, выразителя классовых интересов. Подобно тому как из

нации, как таковой, нельзя объяснить национализма, так и из государства, как такового, нельзя объяснить тоталитаризма. Все дело в экономической основе и классовой структуре и нации, и государства. Вопреки такому подходу к сущности государства оно априорно наделяется функцией общего блага и также выводится из человеческой природы, притом из еще более глубоких ее основ, чем природа нации. Конкретно-исторический анализ государства подменяется голым тезисом о генетической и функциональной «естественности» государства. Принципиально «разделив» понятия нации и государства, Маритен в конце концов их снова «смещает»: нация как естественное образование рационально порождает из естественной человеческой природы государство для реализации своего общего блага. Государство оказывается и выше и глубже нации, оно субстанциональнее последней. «Нация и государство являются разнородными устройствами жизни: нация имеет свою основу в исторической традиции и в своеобразии культуры, государство — в общей человеческой природе»[1]. Государство, лишенное своей классовой сущности, противопоставляется нации как нечто высшее, призванное выполнять функцию общего блага. Нация, будучи связанной ближе всего с человеческой личностью, носит ее черты разума и воли (поэтому нация — духовная сущность). Она в отличие от государства может быть плохой (вероятно, вследствие первородного греха, носителем которого является личность). «Поэтому св. Августин говорит о добрых и злых нациях в соответствии с тем, является ли идеал, объект общей любви их членов добрым или злым. Государство не может быть ни добрым, ни злым, хотя его правительство может быть моральным или аморальным»[2]. Так, в результате абстрагирования нации от ее социально-классовой структуры, а также ее персонификации она, как таковая, оказывается носителем либо добра, либо зла. Государство же, также взятое абстрактно, не подлежит подобной характеристике.

Теперь обратимся к еще одному аспекту трактовки нации в католической социальной философии. Речь идет о нации и семье. Интерпретация нации на одном социо-

---

[1] *J. Messner.* Die soziale Frage, S. 574.
[2] *S. Jarocki.* Katolicka nauka społeczna, str. 388.

логическом уровне с семьей весьма характерна для религиозной идеологии. Это имеет различное прикладное значение — и теологическое, и социально-политическое. «Семейная» трактовка нации позволяет подогнать историю происхождения наций под библейское повествование о «разноголосице вавилонской» и ее последствиях[1]. С другой стороны, она весьма согласуется с тезисом о «католических нациях» (или народах других вероисповеданий). Например, совмещение национальной и конфессиональной принадлежности («поляк-католик», «русский-православный», «эстонец-лютеранин», «узбек-мусульманин» и т. д.) основано на имеющем место обычае наследования определенной формы религии благодаря семейной традиции. Нация вместе со своей религией вырастает из семьи и ее религии. Наконец, эта трактовка дает возможность церкви на конкретной национальной почве (например, в Литве, Польше, Венгрии, Испании, Ирландии, если речь идет о католицизме) эксплуатировать национальные чувства народа и совмещать христианский космополитизм с буржуазно-националистической концепцией «единого потока».

Названные здесь моменты наиболее характерны для идеологических позиций католических кругов отдельных наций (в основном небольших), клерикально-националистической эмиграции, национальных меньшинств и т. п. Именно этими католическими идеологами активно разрабатываются вопросы взаимосвязи нации, семьи и религии. Нередко нация ими определяется через семью. Так, представитель католической философии в Литве П. Курайтис

---

[1] Поскольку библейский вариант происхождения наций является предметом теологии, а не социальной философии католицизма, мы ограничимся лишь самым сжатым и схематичным его упоминанием. Первоначальная причина появления наций — грехопадение и распад вавилонских столпотворителей после потопа. В родословной от Ноя через Авраама (— Исаака — Иакова —) до Моисея и далее до Соломона узловыми фигурами являются Авраам с его побочным сыном Измаилом и Моисей. От Авраама пошла ветвь еврейства с его иудаизмом, истинным основателем которого был Моисей, а далее — христианство с крещеными народами. От Измаила пошла ветвь арабов с последующим появлением пророка ислама.

В этом варианте, где библейская мифология доминирует над действительной историей, формы религии связываются с национальным деленим, а последнее имеет свое происхождение в семейном родословии (об этом см.: *В. С. Соловьев.* История и будущность теократии. — Собр. соч., т. IV, стр. 214—582).

писал, что нация «является не чем иным, как расширенными во времени и пространстве пределами родительского дома и семейного очага» [1]. Религия отцов, согласно подобным взглядам, составляет традиционную основу этого «родительского дома» и «семейного очага». «Первый род спаяли в единство кровные связи, религиозные взгляды и исключительно важные потребности самосохранения...» [2] Это органическое родовое единство в нации перерастает в духовное единство, основанное на религии, которая считается хранительницей и носительницей национальной культурной традиции и национального сознания. Семья выполняет роль посредника этой духовной жизни нации.

Не случайно современным католицизмом уделяется много внимания проблемам семьи, что нашло свое отражение и в работе II Ватиканского собора. В католической печати в связи с этой проблемой появился своего рода призыв — «Назад в семью!». Скрепленная и освященная сакраментом семья наряду с церковной общиной считается фундаментом католической нации. Например, называя семью и костел «самыми могущественными и благородными институциями на земле», примас польской католической церкви кардинал Вышинский пишет: «Желал бы, чтобы семья, которая в самые труднейшие моменты нации всегда выдерживала экзамен и, вдохновляемая костелом, хорошо служила нации, и сегодня была самым ценным кладом родины. Запомните, что на этой земле были такие времена, когда обо всей нации заботились и придавали ей силу семья и костел» [3].

В клерикальных кругах литовской эмиграции в США и в других странах религиозную (католическую) семью считают основным устоем национального самосохранения. Но, как указывают иные католические авторы, «американский котел по растворению наций» действует в данном случае сильнее католической веры. Имеются и иного рода оценки и намерения использовать связь нации, семьи и религии. Некоторые деятели политического клерикализма строят на этом свои антикоммунистические расчеты. В выступлении по адресу социалистических стран

[1] «Suvažiavimo darbai». Kaunas, 1938, psl. 308.

[2] «Aidai», 1965, N 2, psl. 51.

[3] *Stefan kardynał Wyszyński.* Wielka Nowenna Tysiąclecia. Paris, 1962, str. 110.

Европы председатель фракции ХДС/ХСС западногерманского бундестага Р. Барцель на XIII съезде этой партии говорил, что в западной политике в отношении Востока можно надеяться на то, что там «увеличивается значение национального элемента», что «религия и семья сохраняют свою силу».

Попытки объяснить нацию через семью несостоятельны, потому что это разнотипные социологические категории. Нация как своим происхождением, так и своей будущностью не совпадает с семьей. Ни историческая, ни логическая аналогии здесь не подходят.

Практически же эти толкования имеют широкий диапазон действия: от абстрактно-гуманистического выражения интересов нации и семьи до спекуляции данной проблемой в целях политической реакции.

Итак, попытка представить основные положения католического понимания категории нации в обобщенном и систематизированном виде позволяет отметить следующее:

1. Отношение современной католической церкви к проблеме наций (в данной главе к нации как социологической категории) внутренне противоречиво: здесь наблюдается, с одной стороны, отсутствие собственной разработанной теории, с другой — наличие практической собственной линии в этой области. Это есть конкретное выражение противоречия между церковной доктриной и исторической действительностью, между претенциозным, космополитическим универсализмом католицизма и конкретностью этнической структуры общества, между религиозно-догматической традицией и неизбежными подвижными рамками церковной политики.

2. В понимании самой категории нации, в определении этого понятия католические авторы, особо не выделяясь по данному вопросу в рамках буржуазной социологии, акцентируют стихийную естественноэтническую природу и сущность нации, абстрагируя нацию от социально-политических аспектов ее существования.

3. Католические взгляды на нацию обусловливают концепции христианского гуманизма, естественного права и иерархии ценностей, сводящиеся к спиритуализму и обосновываемые теологией. Трансцендентная субстанциональность личности противопоставляется нации как некоей субординированной земной категории.

4. Доктринальное отношение католической церкви к нации наряду с наличием некоторых общих черт значительно отличается от отношения других конфессиональных систем (в том числе и христианских), особенно таких, как иудаизм, индуизм, буддизм, ислам. В католическом понимании нации нет акцента на конкретную форму конфессии как атрибут нации. Однако в этом отношении имеются расхождения между римской курией и местными церквами, особенно их низшим духовенством.

II
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Национальные отношения, складывающиеся из экономических и территориальных, государственно-политических и правовых, культурных и языковых взаимоотношений между нациями, представляют собой ядро всего национального вопроса. В антагонистических формациях принцип господства и подчинения, порабощения и эксплуатации также относится к национальным отношениям. Жизнь свидетельствует и о том, какими сложными и противоречивыми являются взаимоотношения народностей и наций, прокладывающих не капиталистический путь развития, равно как и уже находящихся в социалистическом содружестве наций. Как объективные процессы развития наций и национальных отношений, так средства и формы их регулирования (коммерция и дипломатия, война и аннексия и т. п.) являются исключительно важным объектом научного исследования и идеологической интерпретации.

Ниже рассматривается католическая интерпретация национальных отношений, включая две их тенденции (национальное и интернациональное), антагонистический характер их противоречий при капитализме и разрешение этих противоречий при социализме. Рассматриваются также вопросы о позиции католицизма по отношению к национальным движениям, христианское понимание «семьи народов» и роли церкви в ней, католицизм в условиях интернационализации общества.

1. КАТОЛИЦИЗМ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ДВИЖЕНИЯ

По самой своей сущности, по претенциозной практике миссионерской деятельности церкви католицизм и христианство в целом противостоят национальной идее, национальной структуре современного общества. Самые существенные черты католицизма — глобальность, универсализм, космополитизм постоянно сталкиваются с национальными формами жизни людей, с их национальным развитием, с национальными движениями и отношениями между нациями.

Отсутствие в феодальной Европе такой этнической консолидации народов, какая сформировалась при капитализме в национальной форме, компенсировалось всеобъемлющим распространением христианской религии. Как писал Ф. Энгельс, «это верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности было в то же время необходимым следствием того положения, которое занимала церковь в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»[1]. Этот «общий синтез» и эта «общая санкция» означали также, что монополией латинизированного христианства были просвещение, юриспруденция, политика и другие идеологические и духовные сферы жизни отдельных народов, что являлось тормозом в развитии национальных языков, появлении национальных литератур, пробуждении национального духа. Католицизм, например, был духовным оплотом династии Габсбургов, которая господствовала почти семь столетий, управляла «Священной Римской империей германской нации» и угнетала многочисленные народы Европы. Особую роль национального угнетения католическая церковь сыграла в многонациональных централизованных государствах Центральной и Восточной Европы (Речь Посполита, Австро-Венгрия).

Еретические движения средневековья и более позднего времени, приведшие к раздроблению христианства, не только имели социально-классовые и политические причины, но были связаны и с этнической характеристикой народов. Гуситское движение в Чехии, Крестьянская война в Германии и связанная с ней реформация обна-

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 7, стр. 360—361.

жили всю остроту противоречий между католицизмом с его римским центром и духовными и материальными интересами нарождавшихся наций. Национальные интересы народов требовали секуляризации церковного имущества, отказа от налогов в пользу римской курии, удешевления и упрощения религиозного культа, замены монархического, освящаемого церковью строя республиканским. Именно в протестантизме, отразившем потребности формировавшихся буржуазных наций, эти противоречия нашли свое условное разрешение. Не случайно перевод Лютером Библии на немецкий язык и отмена Мюнцером латинского языка в богослужении имели существенное значение в социальном движении Германии XVI в. Уже в противопоставлении Мюнцером библейскому откровению разума народа отразилось (пока еще в теологической форме) проявление национального духа. Реформация, покончившая с монополией католической церкви в Западной Европе и значительно подорвавшая ее духовную диктатуру вообще, облегчила развитие светской культуры в ее национальной форме.

Контрреформация явилась одновременно широкой акцией феодально-католического лагеря в XVI—XVII вв. против светской культуры нарождавшихся буржуазных наций. Но уже в то время для укрепления своих позиций папство было вынуждено считаться с фактом деятельности католической церкви на национальной почве. Усиление миссионерства (создание Конгрегации пропаганды веры, коллегий по подготовке духовенства для разных стран), учреждение ордена иезуитов было связано с «религиозными войнами», с охотой на «ведьм». Такова была первоначальная реакция католицизма на те прогрессивные движения, которые были вызваны условиями формирования буржуазных наций. Временные успехи контрреформации и феодальной реакции во второй половине XVII в. задержали прогрессивное развитие ряда стран (Польши, Чехии, Италии, Испании и др.), национальную консолидацию их народов, их социальное и культурное возрождение, борьбу за национальное освобождение порабощенных народов. В XVII—XVIII вв. папство ведет борьбу против тенденции создания в романских (особенно во Франции) и германских странах национальных церквей и стремления к самостоятельности местных епископатов, против буржуазного свободомыслия, просве-

щения и гуманизма. Наиболее яркими представителями феодальной реакции, боровшимися против неуклонного национального возрождения народов Европы, были клерикальные идеологи Священного союза Жозеф де Местр, Луи-Габриель Бональд, Людвиг Галлер. Папство же в этой борьбе ориентировалось на Австро-Венгрию, вплоть до окончания первой мировой войны представлявшей конгломерат угнетенных наций.

Однако развитие наций и оформление их в политические организации (национальные государства) вынудило католическую церковь считаться с фактом национальных интересов. Поэтому начиная с XVIII в. она стала определять свое отношение к национальным движениям, колебавшееся от анафемы национально-освободительной борьбы до конкордата с национальными государствами. При этом главное для католической церкви — вопрос ее собственного существования. «Возникающие республики вдруг породили местные потребности, которые, казалось, поставят под вопрос существо католичества» — так оценивает сложившуюся ситуацию видный французский католический социолог Г. Ле Бра в своем предисловии к книге К. Аликс об отношении папства к национальным движениям в Европе[1]. В самом деле с формированием наций, с возникновением национального движения подрывался ортодоксальный католический универсализм, что затрагивало церковную организацию, культовую практику и даже догматическую доктрину католицизма.

Поскольку национальное движение в конечном итоге определяется классовой структурой общества, отношениями собственности, политической системой, то отношение к нему католицизма также обусловливается его классовой позицией и его связью с определенным классом. Идеализируя феодальные отношения, духовную культуру средневековья, освящая частную собственность и политическую власть, церковь тем самым оказывалась на стороне тех социально-политических сил, которые выступали против национально-освободительного движения, направленного на уничтожение иностранного господства и завоевания национальной независимости.

Те христианские церкви, которые включались в поли-

---

[1] *Ch. Alix.* Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe. Paris, 1962, p. VIII.

тику великих держав по германизации и руссификации, полонизации других народов и т. п. (например, славян или прибалтийцев), естественно, были опорой также и политической системы своего государства. Несмотря на экспансионистскую традицию папства, германского и польского католического духовенства, католицизм в эпоху капитализма стремился проявлять определенную гибкость в национальном вопросе по сравнению, например, с русским православием. Но, считаясь с фактом этнической дифференциации в многонациональных империях, католическая церковь всегда призывала к умеренности в национальных устремлениях угнетенных народов, к подчинению «законным политическим порядкам».

Исходя из своей концепции нации, католическая церковь считает ее лишь «естественным» этническим образованием, из чего якобы следует, что жизнь нации не должна касаться политической сферы. На этом основании отрицается потребность национальной государственности для каждого народа, национального суверенитета в политической области, реализации права нации на самоопределение. Например, в отношении к Австро-Венгрии папство стремилось отстоять ее целостность, несмотря на угнетение в ней христианских (в том числе и католических) наций. Политическая система Австро-Венгрии как оплот западного католицизма против революционизирующегося Востока, против православного славянства и германского протестантизма вполне соответствовала духу католической церкви. Итак, если в вопросах религии католицизм проявлял тенденцию борьбы за национальную церковь в общем потоке национального движения, то в политическом отношении он в основном всегда оставался на реакционно-монархических позициях. Эта его политическая роль проявлялась на различных этапах национально-освободительной борьбы, начиная с XVI в. в Чехии и кончая началом XX в. в борьбе литовского и польского народов против своих угнетателей. Во второй половине XIX в. католицизм становится оплотом реакции (в том числе и национально-буржуазной) в борьбе против революционного рабочего движения, против социализма и марксизма.

После второй мировой войны, когда национально-освободительное движение охватило континенты Азии, Африки и Латинской Америки и когда в результате воз-

действия складывающейся мировой системы социализма началось крушение колониализма, Ватикан, хотя и начал отмежевываться от колониальной политики империализма, но по-прежнему пропагандирует среди народов развивающихся стран умеренность, воздержание, законность, взаимопонимание, дух миролюбия. В социальной доктрине католицизма по-прежнему указывается, что национальная государственность не должна быть обязательным атрибутом каждой нации. «Национальное государство (l'Etat-nation) в сущности не является ни необходимым условием существования цивилизованного человечества, ни естественной и обязательной формой политической организации... Образование независимой нации ведь не является повелительной необходимостью» [1].

Современное национальное движение вырастает в национально-освободительную революцию, целью которой является не только освобождение от иностранного господства и создание собственной государственности, но и проведение глубоких социально-экономических, политических и культурных преобразований внутри стран. Это антиимпериалистическая и антифеодальная революция, завершающаяся созданием государств национальной демократии, главной проблемой которых является развитие независимой экономики, что ведет к поискам некапиталистического пути национального прогресса. Национально-освободительные революции в современную эпоху представляют собой составную часть мирового революционного процесса, мощный фактор разрушения империализма и являются, таким образом, объективным союзником социализма. Это обстоятельство вызывает исключительную озабоченность Ватикана и местных католических церквей в странах, становящихся на путь независимости развития.

Тревога Ватикана, вызванная национально-освободительным движением в странах Азии, Африки и Латинской Америки, обнаруживается в таких документах папства, как энциклика «Fidei donum» Пия XII, энциклики «Mater et magistra» и «Pacem in terris» Иоанна XXIII, особенно в энциклике «Populorum progressio» Павла VI, в его послании африканским народам «Africae terrarum»,

[1] *Ch. Alix.* Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, p. 147.

а также в работе II Ватиканского собора. Поездки Павла VI в Индию и особенно в Колумбию и Уганду связаны с тем вниманием, которое уделяется Ватиканом процессам, происходящим в развивающихся странах. По инициативе Павла VI в Ватикане создана специальная папская комиссия «Справедливость и мир» для «возбуждения во всем народе божьем полного познания той роли, которую от него требуют настоящие времена... чтобы действенно способствовать прогрессу наиболее бедных народов, благоприятствовать проведению в жизнь социальной справедливости между народами...»[1].

Иоанн XXIII и Павел VI ориентировали социальную доктрину католицизма на проблематику развития освободившихся и борющихся за освобождение от колониального ига стран. Традиционные принципы и понятия католической социальной философии — христианский гуманизм, естественное право, иерархия ценностей, общее благо, солидаризм в самом абстрактном смысле распространяются на развивающиеся страны. В энциклике «Mater et magistra» затрагиваются вопросы диспропорции «хозяйственного и культурного развития между отдельными странами, из которых одни относятся к странам экономически развитым и богатым, другие же являются отсталыми и порой терпят голод и нужду»[2]. В этой энциклике впервые в католической социальной доктрине упоминается «аграрный вопрос», отражающий возрастающую роль крестьянства в национально-освободительном движении, особенно в Латинской Америке. Энциклика излагает целую хозяйственно-техническую программу развития деревни и напоминает крестьянам, что структура сельского хозяйства должна соответствовать христианским основам, что они не должны не учитывать «моральный порядок или же государственное законодательство», что сельскохозяйственная работа происходит как бы в «наивеличайшей святыне мира, и ее предметом чаще всего являются растения и животные, жизнь которых, будучи неким знаком бесконечности и подверженная отчетливому праву, сильно тянется к богу

---

[1] «Populorum progressio», 5.

[2] *Papież Jan XXIII.* Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et magistra), str. 33.

творцу и покровителю», что эту работу надо рассматривать как «призвание, полученное от бога и ведущее к высшим делам» [1].

Проблема развития национальной экономики народов развивающихся стран в энциклике рассматривается с точки зрения «хозяйственного равновесия и помощи слабым». Здесь также наряду с различными хозяйственно-техническими рецептами большое внимание уделяется требованию абстрактно выраженной справедливости, что является утопичным в условиях господства материального классового интереса. Главной заботой Ватикана выступает иерархия ценностей, в основе которой лежит религия. В понятии о диспропорции в развитии народов нет и речи о господстве и подчинении, об эксплуатации развитыми буржуазными нациями колониальных народов. Эта классовая социально-политическая проблема растворена в абстрактных рассуждениях о справедливости и сверхъестественных целях людей вообще. «Папа считает, что эти диспропорции противоречат основам справедливости и правоты. Участие же отдельных групп людей в благах и богатствах земли, а также в плодах человеческой культуры является поразительно неравным, с ущербом как для совместной общественной жизни этих групп, а также народов, так и для развития личности отдельных людей для достижения их бренных и сверхъестественных целей» [2]. Хотя в энциклике имеется по форме несколько новое для католицизма высказывание против колониализма и империализма, в целом по своему объективному содержанию она вполне совместима с системой неоколониализма. Не случайно в католических комментариях энциклики «Mater et magistra» высоко оцениваются империалистические рычаги экономической помощи слаборазвитым странам — «план Маршалла», план помощи Африки Европейского экономического сообщества, Панамериканская операция («Союз ради прогресса») [3].

Энциклика Павла VI «Populorum progressio», встре-

---

[1] *Papież Jan XXIII.* Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et magistra), str. 89, 90, 91.

[2] Там же, стр. 161—162.

[3] См. там же, стр. 173—174.

ченная с должным пониманием в демократических и прогрессивных кругах мировой общественности, и особенно в развивающихся странах, ознаменовала существенный поворот Ватикана к реальным проблемам развивающихся стран. В ней общие вопросы хозяйственно-экономического, научно-технического и культурного прогресса рассматриваются более определенно в связи с социально-политическими отношениями между народами. В этом документе речь идет о «людских чаяниях» народов, «которые недавно еще достигли национальной независимости» и которые «испытывают необходимость прибавить к этой политической свободе автономный и достойный рост нации в области социальной не менее чем в политической, чтобы обеспечить своим согражданам их всесторонне полный человеческий расцвет и дать им возможность занять подобающее место в семье народов»[1]. В этом выражено признание самого факта национально-освободительной революции в колониальном мире, подмечены ее перспективы.

Однако выходит ли за пределы традиционной концепции ортодоксального католицизма формулировка в этом папском документе проблем, которые вызываются процессом развивающихся наций? Выходит лишь конъюнктурно, но не методологически и не с точки зрения классовой. И дело не в том, что в тексте энциклики наряду с весьма мягким осуждением колониализма имеется положительное признание его цивилизаторской миссии, а в том, что вопрос о формировании новой социальной структуры развивающихся наций (скажем, государств национальной демократии) подменяется вопросом о средствах национально-освободительного движения. На основе идеалистической методологии противопоставления духовных ценностей материальным, подмены социально-экономических вопросов этическими в энциклике выдвигаются ложные дилеммы здоровой национальной традиции и прогресса, сталкивающихся цивилизаций, предсказываются предвзятые коллизии между личностью и семьей, с одной стороны, и нарождающейся новой социальной структурой — с другой, между поколениями и т. п. Разумеется, нельзя отрицать этих реальных противоречий и проблем. Но в свете католической метафизики и

[1] «Populorum progressio», 6.

социальной философии именно они выступают критерием оценки содержания всех глубинных процессов национально-освободительной революции. Поэтому церковь больше беспокоит не сам факт бедственного положения колониальных или бывших колониальных народов, а «возрастание осознанности этой незаслуженной нищеты», то, что «новшества индустриальной цивилизации разрушают прежние социальные структуры», что «новое поколение жадно кидается в сторону новых форм социальной жизни», что «все моральные, духовные и религиозные устои слишком часто, под натиском нового, уступают свои позиции» [1]. Все это резюмируется в заключении: «В такой неурядице делается все более сильным искушение, могущее увлечь в сторону многообещающих идеологий, ведущих к роковым иллюзиям. Кто не видит опасностей, проистекающих из всего положения вещей: реакции в виде народных волнений, междоусобий, смут, мятежей и постепенного скольжения вниз по уклону к тоталитарным идеологиям? Таковы данные этой проблемы, серьезность которой вряд ли может остаться незамеченной» [2]. Как уже указывалось, ложность «данных этой проблемы» заключается не в них самих, а в их методологической и классовой интерпретации.

II Ватиканский собор, касаясь различных аспектов проблем развивающихся наций и отмечая, что все народы имеют естественное (т. е. божественное) право на владение всеми благами земными, подчеркивал абстрактно-каритативный способ ликвидации экономической диспропорции между богатыми и бедными нациями и даже признавал необходимость «пересмотра экономических и общественных структур». Но при этом делалась непременная ссылка на примат духовно-нравственных ценностей перед материально-экономическими. «Во многих случаях возникает жгучая необходимость пересмотра экономических и общественных структур; однако следует остерегаться незрелых технических решений, особенно же тех, которые, принося человеку материальные выгоды, противоречат его духовному характеру и прогрессу. Ибо «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст божиих» (Матф., 4 : 4). Ведь

---

[1] «Populorum progressio», 10.
[2] Там же, 11.

каждая часть человеческой семьи хранит в себе и в своих лучших традициях какую-то часть сокровища, доверенного богом человечеству, хотя многие и не знают, из какого источника оно происходит» [1].

Ложность дилеммы «либо сохранение традиционных духовно-нравственных ценностей, либо экономический и научно-технический прогресс» заключается в том, что прогресс абсолютизируется, что в нем, как таковом, усматриваются «пагубные» последствия для духовных и моральных ценностей человека. Известно, что вопрос о духовно-нравственной структуре общества безотносительно к его социально-экономическим отношениям бессмыслен. Выступая защитницей традиционных духовно-нравственных ценностей развивающихся народов, католическая церковь сама озабочена своими позициями, которые она старается укрепить именно в этой сфере. Акцентируя эту сферу, она надеется противопоставить ее революционному преобразованию социально-экономических структур развивающихся наций. Особенно категорически по этому поводу выступил Павел VI в августе 1968 г. на Всемирном евхаристическом конгрессе в Боготе — на континенте, где даже среди некоторых членов епископатов имеются тенденции к весьма радикальным изменениям социально-экономических структур.

В последние годы католицизм стремится закрепиться в национальном организме восходящих народов, используя при этом весьма консервативную сферу самобытной культуры: «Раньше считали окрещенных негров, — пишет католическая публицистка А. Моравская. — Сегодня речь идет о христианизации африканской культуры. Раньше гордились единицами, которых удавалось «вырвать» у религий Востока. Сегодня речь идет о проникновении «в глубь» этих религий, о некоем покорении их самих, через их собственные ценности. Наконец, раньше довольствовались выращиванием слабых ростков европейского христианства рядом с местными культурами. Сегодня речь идет об «азиатском и африканском христианстве», или о его новых воплощениях, почерпнутых из внеевропейских цивилизаций» [2].

---

[1] «Gaudium et spes», 86.

[2] *A. Morawska.* Perspektywy. Katolicyzm a współczesność. Kraków, «Znak», 1963, str. 24.

В связи с этим католическая церковь в последние годы развернула широкую работу по социальным исследованиям явлений и тенденций самобытной культуры развивающихся наций. Она стремится использовать для своего влияния сферу образования, здравоохранения, социального обеспечения, подготовки специалистов. В этих целях действует различная сеть католических международных и национальных, глобальных и региональных организаций [1].

Весьма показательным является отношение католической церкви к национально-освободительному движению народов Латинской Америки, где она по сравнению с другими церквами обладает духовной, политической и экономической мощью. Однако, несмотря на это, ее влиянию здесь угрожает реальная опасность. Под воздействием кубинской революции, вдохновившей революционную борьбу во всех странах Латинской Америки, произошло резкое размежевание сил в католическом обществе, охватившее даже епископаты некоторых стран, чему способствовала также политика Иоанна XXIII. Возникло сильное реформистское движение в самих католических кругах, особенно Бразилии и Чили. Архиепископ Сан-Пауло кардинал К. Мотта оказался сторонником радикального крыла бразильской национальной буржуазии, стремящейся к социальным реформам, а архиепископ Сантьяго кардинал Р. С. Энрикез сам стал активным пропагандистом социальных (в первую очередь аграрной) реформ. Так, в латиноамериканском католицизме, представленном весьма разнообразно — от крайне консервативных правых до весьма левых (отдельные священники участвовали в партизанских отрядах вместе с коммунистами), возникла борьба «за» и «против» социальных реформ. При этом аргументация с обеих сторон обосновывается теми же христианскими принципами гуманизма, естественного права, иерархии ценностей. В этой борьбе усилились христианско-демократические партии, которые прежде не были влиятельными на этом континенте и позиции которых окрепли больше всего в Чили, Венесуэле, Перу, Боливии. Их политика направ-

[1] Наиболее важными из них являются американская католическая каритативная организация «Catholic Relief Services — NCWC», французский институт «Economie et Humanisme», мексиканский центр социальных исследований и др.

лена на то, чтобы не допустить революционного преобразования социальной структуры современной Латинской Америки, втиснуть широкое национально-освободительное движение народов в узкие рамки социальных реформ. В Ватикане признают наличие революционной ситуации в ряде районов Латинской Америки, где, по выражению католических социологов, былая бессознательная бедность стала осознанной нищетой. Папа Павел VI во время своего пребывания в Колумбии по существу морально санкционировал феодально-милитаристские режимы в латиноамериканских государствах. Таким образом, в отличие от Африки, где католицизм стремится удержаться на почве борьбы за сохранение традиционной культуры туземцев, в Латинской Америке он добивается этого непосредственно в области политики.

В католической литературе, исследующей положение католической церкви в Латинской Америке и ее отношение к национально-демократической революции данного континента, приводятся такие точки зрения различных католических групп на положение дел в этом вопросе и их социально-политическую ориентацию (все они считают, что католицизм является оплотом духовной и социальной жизни латиноамериканских народов) [1]: 1) концепция интегристов. Угроза для жизненных устоев латиноамериканских стран усматривается в коммунистах и протестантах (последние несут дух индивидуализма, способствуют национальному партикуляризму, противоречащему католической интеграции). Отсюда ориентация этих групп на реакционные режимы военных хунт и помощь США; 2) концепция фаталистов. Причина духовного и социального кризиса Латинской Америки объясняется последствиями французской революции, породившей материализм и безбожность правительств. Для них характерна ориентация на религиозно-духовные и бытовые традиции масс как опору против революционного процесса, 3) концепция реформистов. Признание ответственности католиков за положение дел в этих странах. В связи с этим ориентация на религиозное обновление общества и социальные реформы.

[1] См. книгу польской католической публицистки А. Моравской «Perspektywy. Katolicyzm a współczesność», в которой изображена весьма реалистическая картина положения католицизма в современном мире.

Католические реформисты намерены придать католицизму аутентичный характер, освободить его от компрометирующих связей. Как отмечает А. Моравская, «южноамериканский католицизм не может в настоящее время отойти от непосредственной политической деятельности, предварительно не исправив хотя бы частично ошибок и даже позорных злоупотреблений, которые были сделаны из-за него как раз в этой области и которые справедливо обременяют его сегодня в глазах общества. Слишком долго длилась ситуация, когда ненавистные плутократии и порой жуткие диктаторы пользовались неприкрытой поддержкой церковных сановников, дабы ее можно было сегодня наладить без столь еще ясных и недвусмысленных свидетельств со стороны иерархии о том, что ее позиция подверглась изменению» [1].

Папа Павел VI также был вынужден признать связь католического миссионерства в развивающихся странах с политикой колониализма. «Без сомнения, их (миссионеров. — *Я. М.*) труды, при насаждении цивилизации, поскольку они были подвержены человеческим недостаткам, не всегда бывали совершенны: некоторые из них, быть может, примешивали иногда при возвещении подлинно евангельской истины немало из способа мышления и образа жизни страны, откуда сами они были родом» [2].

Один из влиятельных католических деятелей Латинской Америки, чилийский епископ М. Лоррен, так характеризует ситуацию на этом континенте: «Латинская Америка находится на пороге неотвратимых и радикальных реформ и преобразований. Глубоко ухудшающиеся общественные неравенства, огромные массы пролетариата и полупролетариата, живущие в условиях, представляющих насмешку над человечностью, монополизация земельной собственности... и повсеместный недостаток общественной сознательности у зажиточных католиков — все это указывает, каким жгучим делом является занятие здешним католицизмом решительной, бескомпромиссной позиции. С нами или без нас реформы наступят. Если все-таки без нас — то против нас» [3].

---

[1] *A. Morawska.* Perspektywy. Katolicyzm a współczesność, str. 58—59.

[2] «Populorum progressio», 12.

[3] Цит. по: *A. Morawska.* Perspektywy. Katolicyzm a współczesność, str. 45—46.

В условиях, когда существует реальная дилемма — либо победа национально-демократической революции, либо путь умеренных, половинчатых реформ, католицизм избирает второе и соответственно модифицирует свою социальную программу. Если раньше, в эпоху господства колониализма, католическая церковь интерпретировала библейский тезис «и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт., 1 : 28) в пользу колонизаторов, то сейчас, в эпоху крушения колониальной системы, он интерпретируется следующим образом: «Бог предназначил землю и все, что в ней и на ней находится, на потребление всем людям и всем народам, вследствие чего сотворенные блага должны равным образом быть доступны к пользованию всем, согласно правилу справедливости, неотделимой от братолюбия» [1].

Эта новая интерпретация касается «святая святых» — частной собственности. Принцип «общего блага», который обычно представлялся весьма абстрактно, получил свое более конкретное толкование. «Это значит, что частная собственность отнюдь ни для кого не является безусловным и абсолютным правом. Никто не имеет никакого основания присвоить в свое исключительное пользование то, что превышает его нужды, в то время как другие терпят недостаток даже в самом необходимом. Одним словом, никогда не должны пользоваться правом собственности, если это вредит общественной пользе... А если случается, что возникает конфликт «между законно приобретенными правами частных лиц и исконно основными общественными необходимостями», надлежит компетентным властям «приложить старания к его разрешению при активном соучастии отдельных лиц и общественных организаций». Следовательно, общее благо требует иногда экспроприации...» [2]

Но каковы бы ни были мотивы католической церкви для проповедования социальных реформ, подтекст всех аргументов один — страх перед революцией («еще большим несчастьем») [3], с помощью которой угнетенные народы только и могут реализовать действительно естественное право развиваться на своей собственной национальной основе.

[1] «Gaudium et spes», 69.
[2] «Populorum progressio», 23—24.
[3] См. там же, 31.

Итак, в вопросе о позиции католицизма по отношению к национальным движениям можно сделать следующие выводы:

1. Доктринально католицизм занимает негативную позицию по отношению к национальным движениям. Формированию, развитию и борьбе наций за их собственное и самостоятельное экономическое, политическое, культурное и духовное бытие он противопоставляет бытие человека, истолковывая его развитие телеологически, финалистично (богоопределенно). Национальной родине человека католическая церковь противопоставляет христианскую «небесную родину».

2. Исторически католицизм обычно играет консервативную антинациональную роль в борьбе народов за свое национальное бытие, выступая опорой феодально-монархических режимов, которые он рассматривает как устои христианского интегризма. Однако реальные конкретно-исторические процессы национального движения дифференцирующе действуют на католическое общество. Некоторая часть духовенства становится выразителем национально-освободительных идей народа. Церковь же в целом приходит к соглашению с господствующей национальной буржуазией.

3. Поскольку сама церковь неизбежно становится национальной, духовенство объективно может играть некоторую положительную роль в развитии национальной культуры (язык, литература, образование, администрация и т. п.).

4. В связи с переплетением национально-классовых и конфессиональных интересов католицизм оказывается дополнительным источником «дурных противоречий», когда на религиозной почве возникает национальная рознь, клерикальный национализм и другие подобные явления,

5. Перед лицом современных национально-демократических революций католицизм проявляет негативную заботу об этих процессах, предостерегая от «пагубных» перспектив национального прогресса. Коренному преобразованию социально-экономических структур он противопоставляет реформистский путь. Нациям, находящимся на пути выбора социально-политической системы, он предлагает иллюзорный «третий», христианский путь развития.

6. Католицизм меняет свою миссионерскую тактику, стремясь закрепиться в духовно-культурной, нравственной сфере народов развивающихся стран, подчеркивая с этой целью традиционный теологический предрассудок о возможности утраты исконных духовно-нравственных ценностей на пути материально-экономического и научно-технического прогресса.

Обладая большой мощью (не только духовной, но и политической и экономической), несмотря на значительные потери, которые он понес вместе с крушением колониальной системы, католицизм перестраивается, приспосабливаясь к новой ситуации; он является сильным соперником революционно-демократической идеологии борющихся за развитие наций. Ценой огромных усилий он стремится в условиях сужения объективной почвы своего существования играть некую роль интеграции в якобы дезинтегрирующейся «семье народов».

2. «СЕМЬЯ НАРОДОВ» И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

С позиций религиозно-идеалистической философии католицизм подменяет социально-экономические и политические проблемы взаимоотношений между нациями этическими их проблемами. В пределах абстрактного гуманизма и «естественного права» он рассматривает все этнически разнообразное общество как «семью народов» и выступает с претензией на роль «эксперта человечества», учителя народов, его «Mater et magistra».

Объявляя себя «concordia discordantium nationum» [1], католическая (вселенская) церковь призывает к христианскому солидаризму наций, осуждает расизм, национализм, шовинизм и иную дискриминацию на почве этнических факторов. Она также весьма пристрастно относится и к еврейскому вопросу как догматически, так и исторически.

Что означает «христианский солидаризм наций», какова позиция католицизма по отношению к расизму и национализму, к еврейскому народу и его религии? Таковы вопросы, рассматриваемые ниже.

---

[1] «Согласие враждующих наций» *(лат.)*.

а) Христианский солидаризм наций

В истолковании взаимоотношений между нациями католицизм исходит из принципа солидаризма[1]. Этот принцип занимает важное место в социальной философии современного католицизма и применяется им в интерпретации различных сфер и форм общественных отношений, прежде всего отношений между личностью и обществом. Солидаризм определяется как «такая система общественного устройства, которая в противоположность односторонним учениям индивидуализма и коллективизма верна двухсторонности в отношении между личностью и обществом...»[2]

В специальной католической литературе по этому вопросу конкретные проблемы общественных отношений зачастую оказываются завуалированными в схоластическую форму общефилософской проблематики взаимоотношения единичного и общего, части и целого и рассматриваются обычно в плане социальной этики. Таким образом, диалектика отношений личности и общества как проблема философская и социальная подменяется этическим учением о солидарности — единомыслии, единодушии, общности интересов, взаимоответственности этих двух сторон. В таком смысле принцип солидаризма распространяется на взаимоотношения в семье, нации, государстве, на взаимоотношения между нациями, составляющими глобальную «семью народов». Главным в этих отношениях считаются взаимоотношения отдельного и общего — семьи и ее членов, государства (политически организованного общества) и его граждан, нации и ее представителей, всего человечества и составляющих его наций.

Схоластичность и абстрактность подмены социальной основы взаимоотношений отдельного и общего этическим аспектом лишает возможности вскрыть материальную основу этих взаимоотношений, заключающихся в экономической структуре общества. Отсюда противопоставление принципа солидаризма классовому анализу данной проблемы. Это прямо подчеркивается в социальной док-

---

[1] От латинского solidus — прочный, французского solidaire — взаимно обязывающий, solidarité — общность интересов.

[2] *W. Brugger.* Philosophisches Wörterbuch, S. 293.

трине католицизма. «Солидаризм... общественно-экономическая система, выступающая за существование в обществе согласия и общность интересов независимо от разных общественных слоев и классов»[1]. Основными идеалами этизированного абстрактного принципа солидарности являются не менее абстрактные требования общего блага и справедливости, также этически интерпретируемые. «Солидаризм жаждет ввести в общественную жизнь христианские основы справедливости и любви так, чтобы появилось сотрудничество и согласие (один за всех, все за одного)»[2].

Такова теоретическая платформа католицизма в вопросе взаимоотношений между нациями, а также взаимоотношений отдельных наций и всего человеческого общества в целом. Исходя из этого провозглашается христианская программа солидарности наций, которая должна быть основана на общем благе и справедливости.

Пока движение угнетенных народов не достигло уровня национально-освободительных революций и не стало, по выражению папы Иоанна XXIII, знамением времени, пока колониальная система империализма не терпела того краха, который начался с середины XX в., до тех пор католическая церковь не проявляла особого пристрастия к выработке программы христианской солидарности наций. Если Пий XII ответил на революционные процессы в колониальном мире усилением и усовершенствованием миссионерской деятельности католической церкви в основном в рамках колониализма, то Иоанн XXIII уже указывал на «жгучую экономическую нужду в мировом масштабе», на «ответственность экономически развитых стран», подчеркивая, что социальный вопрос принял мировые размеры. II Ватиканский собор в свою очередь уделил уже много внимания проблемам «семьи народов», указав, что «на развитых народах лежит спешный долг помочь народам, которые находятся на пути развития»[3]. Но больше всех этим занимается Павел VI, обращая особое внимание на проблемы развивающихся стран.

---

[1] *M. Kowalewski.* Mały słownik teologiczny. Poznań — Warszawa — Lublin, 1959, str. 351—352.

[2] Там же, стр. 352.

[3] «Gaudium et spes», 86.

Энциклика «Populorum progressio» представляет собой программу папства по регулированию взаимоотношений между нациями в условиях национально-освободительной борьбы и развития народов развивающихся стран. Нас интересуют как основные тезисы этой программы, так и их обоснование.

Прежде всего в энциклике речь идет о цели программы — «реализовать истинное общение между всеми нациями»[1]. Основой такого общения считается всеобщее братство всех народов, имеющее дуалистическую природу — человеческую и сверхъестественную, ибо нации именуются детьми божьими; «нации должны между собой встретиться как братья и сестры, как дети божии»[2]. «Всеобщее братство» всех народов обязывает их выполнять долг трех видов: долг солидарности, долг социальной справедливости и долг всеобщей любви. Это относится и к путям, и к средствам достижения «истинного общения» между всеми нациями.

В такой постановке вопроса, несмотря на последующую конкретизацию понятий «солидарности», «социальной справедливости» и «всеобщей любви», совершенно отсутствует указание на реальную основу установления мира, справедливости и подлинно человеческих взаимоотношений между нациями. Энциклика декларирует «построение такого мира, который был бы более человечным для всех, где все смогут взаимно давать и получать без того, чтобы прогресс одних являлся помехой к развитию других»[3]. Хотя здесь содержится намек на антагонистический характер противоречий мирового процесса развития наций, но нет никакого упоминания его действительных причин и указания на пути разрешения этих противоречий. Как уже подчеркивалось, взаимоотношения между нациями зависят от их социальных структур и государственного строя, национальной политики господствующих классов, определяемых в конечном итоге способом производства. Эти объективные факторы нельзя устранить при помощи этизированных принципов солидаризма, справедливости и любви. И в тех случаях, когда католическая церковь пытается придать указанным

---

[1] «Populorum progressio», 43.
[2] Там же.
[3] Там же, 44.

принципам конкретно-действенный характер, их производность от социально-экономических отношений людей полностью сохраняет свою силу.

Итак, социальная доктрина католицизма акцентирует моральную основу национальных отношений. Однако действительность, которую церковь не может игнорировать, вынуждает ее оценить значение социально-экономических факторов во взаимоотношениях между нациями. Поэтому энциклика «Populorum progressio» объясняет «долг солидарности» как «вспомоществование слабым» — «помощь, которую богатые нации должны оказать странам на пути развития»; а «долг социальной справедливости» как «справедливость в коммерческих отношениях» — «искоренение злоупотреблений в коммерческих отношениях между сильными и слабыми народами»[1]. Далее речь идет о необходимости борьбы с голодом и нищетой и их последствиями, о финансовой и научно-технической помощи слаборазвитым странам, о международном сотрудничестве по изучению, координации и программированию экономических нужд и взаимопомощи, о мировом фонде помощи нуждающимся странам, о развитии договорных отношений (о займах, их процентах и прочих условиях) и о других совершенно конкретных и практических сторонах взаимоотношений между народами. В тексте энциклики имеются яркие характеристики противоречий между полюсами изобилия и нужды, страданий людей и нерационального использования богатств. «Когда столько народу голодает, когда столько семейств находятся в крайней нужде, когда такое количество людей прозябает во мраке невежества, когда так много школ, госпиталей, жилищ, достойных этого названия, еще не начаты постройкой, всякий род расточительности, общественной или частной, всякий расход показного характера, будь он проявляем государством или отдельной личностью, равно как доводящее казну до изнеможения соревнование в области вооружения — становится нетерпимым. Святой наш долг — всенародно объявить эти плачевные вещи. Да пожелают те, на ком лежит ответственность, внять нашему слову, пока еще не слишком поздно»[2]. В этом папском документе имеется немало

---

[1] «Populorum progressio», 44.
[2] Там же, 53.

тезисов, которые ошибочно было бы относить лишь к социальной демагогии и которые положительно воспринимаются прогрессивными силами. Вообще документы по социальным вопросам понтификатов Иоанна XXIII и Павла VI заметно отличаются от подобных документов их предшественников — от Льва XIII до Пия XII.

Но если в позиции католицизма наблюдается некоторый сдвиг в сторону реализма в политике, то в социальной доктрине, особенно в ее методологической основе, им сохраняется консерватизм. Следствием применения католической социальной доктрины к обоснованию конкретных средств и практических способов «истинной» организации «семьи народов» является то, что эти средства и способы оказываются малоконкретными и недейственными, ибо их основа сводится к морали. В тексте «Populorum progressio» над экономическими категориями постоянно довлеют понятия «скупость», «эгоизм», «страх», «гордыня», «великодушие», «совесть» и т. п., которые обозначают факторы, якобы препятствующие или способствующие реализации «истинного» общения между всеми нациями. Так, «вспомоществование слабым» принимает каритативный (милосердный, благотворительный) характер [1].

В конечном итоге за «долгом солидарности» скрывается молчаливое оправдание такого положения в современном обществе, которое порождает неравенство в развитии наций, национальный гнет и дискриминацию. Таким образом, противоречие папской программы по национальному вопросу заключается в том, что, осуждая следствия, она оправдывает причины. Такое противоречие является весьма характерным для различных концепций в религиозно-идеалистических и утопических социальных учениях. Все обоснование принципа солидаризма не касается экономического, политического, а также весьма важного идеологического механизма взаимоотношения между нациями. Производственные отношения, в рамках которых развиваются производительные силы стран и которые определяют характер механизма международных отношений, не являются предметом рас-

[1] В связи с этим Павел VI подчеркивает значение деятельности международной католической благотворительной организации «Caritas Internationalis».

смотрения в упоминаемой папской энциклике. В ней лишь противостоят нации «богатые» и «бедные». Их отношения должны быть построены по евангельскому принципу милосердия и благотворительности. «Нужно создать в мире такие условия жизни, в которых слово *свобода* не было бы пустым звуком и где бедный Лазарь мог бы сесть за один стол с богачом» [1]. Так, по-христиански снимается противоречие между колониальными империалистическими державами и угнетенными ими экономически неразвитыми народами.

«Долг социальной справедливости», так же как и «долг солидарности», не устраняет положения, при котором одни нации являются богатыми, а другие бедными. Христианская справедливость не выходит за рамки существующих социальных структур, она необходима опять же во взаимоотношениях между богатыми и бедными. Практически требование справедливости в отношениях между нациями относится только к коммерческой сфере, к политике цен, к международным конвенциям в этой области. А чем гарантируется такая справедливость? На этот вопрос энциклика дает по существу тавтологический ответ: «Свобода товарообмена может оставаться в рамках справедливости лишь при условии подчинения требованиям социальной справедливости» [2]. Что касается более конкретного подхода к достижению справедливости в коммерческих отношениях на мировом рынке, то в энциклике содержится определенное осуждение свободной игры цен (именуемой либерализмом) и стремление к ограничению свободной конкуренции. «Отнюдь не упраздняя рынок конкуренции, нужно держать его в пределах, которые сделали бы его справедливым и моральным, словом, человечным» [3].

Попытка регулировать экономические отношения абстрактным принципом социальной справедливости оказывается на деле бесплодной. Он не имеет действенной силы. А его обоснование теорией естественного права, идущей от Аристотеля и Фомы Аквинского, означает по существу оправдание социального неравенства, классового деления общества, а отсюда и неравенства в нацио-

---

[1] «Populorum progressio», 47.
[2] Там же, 59.
[3] Там же, 61.

нальных отношениях. Не случайно нынешнее папство продолжает ссылаться на энциклику «Rerum novarum» Льва XIII, в которой с позиций «естественного права» обоснована «естественность» капиталистического строя. В представлении «святого престола» социальной справедливости в коммерческих отношениях между нациями угрожает только либерализм, национализм, расовая дискриминация, а не весь эксплуататорский строй, не классовая политика капиталистов и империалистов.

Если католические принципы солидарности и справедливости во взаимоотношениях между нациями, несмотря на их идеалистически-этическое обоснование, содержат все же весьма важные ссылки на реальные социально-экономические факторы, то «долг всеобщей любви» их почти совсем снимает. «Мир болен. Его болезнь состоит менее в истощении ресурсов или в захвате их некоторыми, чем в отсутствии братства между людьми и между народами» [1]. Национальная программа Павла VI по существу заканчивается призывом к «долгу гостеприимства». «Никогда не излишне настаивать на долге гостеприимства — это долг человеческой солидарности и христианской любви, который обязателен как семействам, так и культурным организациям гостеприимных стран» [2]. Объектами христианской любви должны быть в первую очередь молодежь, особенно студенты, рабочие-эмигранты. А носителями этой любви именуются различные отряды кадров — от предпринимателей-монополистов, научно-технических и культурных экспертов до церковных миссионеров, отправляющихся из «богатых стран» в развивающиеся страны. Павел VI обращается к «промышленникам, коммерсантам, директорам и представителям крупных фирм и предприятий», «кто по своим делам отправляется в страны, недавно предпринявшие индустриализацию», с призывом воздержаться от «нечеловеческих принципов индивидуализма». Как первый «капиталистический папа» Лев XIII был обеспокоен «крайностями» капитализма, так ими же обеспокоены и последующие папы. И это главным образом для предупреждения «крайностей» с другой стороны. Весь текст энциклики «Populorum progressio» пронизан предупреж-

[1] «Populorum progressio», 66.
[2] Там же, 67.

дениями «имущих мира сего» о возможных последствиях их «излишеств». «Известно всем, что население обширных областей приговорено таким печальным положением вещей (голодом. — *Я. М.*) к безнадежному мрачному отчаянию»; «...их (богатых. — *Я. М.*) слишком долго продолжающаяся скупость не может не вызвать божий суд, и гнев бедных, чреватый не поддающимися предвидению последствиями»[1]. О молодежи развивающихся стран, прибывающей в «богатые страны», энциклика проявляет заботу, целью которой является «защитить их (молодых людей. — *Я. М.*) от нездоровых условий, в которые они попадают, принужденные поневоле сравнивать крайнюю бедность своей родины с роскошью и расточительностью, которые их окружают», а также «чтобы сохранить их от пагубных доктрин и от приступов искушения агрессивности, которым они иногда подвергаются, при воспоминании о громадной «незаслуженной нищете»»[2].

Итак, здесь последовательно используется социальная функция религии. Недостаток материальных благ у «бедных народов» компенсируется психологической иллюзией. Фактическое положение неравенства в «семье народов» отодвигается на второй план, главное беспокойство заключается в том, что этот факт получает свое адекватное отражение в сознании развивающихся наций. Религия, которая выступает как «протест против этого действительного убожества», одновременно должна закреплять это положение убожества. Сторона «закрепления» в противоречивой социальной функции религии обычно преобладает. Этот механизм используется современной церковью независимо от благонамеренных или реакционных политических побуждений ее иерархов.

Не случайно в последнее десятилетие Ватикан стал настоятельно ориентировать церковь на выполнение ею ее основной функции — насаждение и закрепление религии среди широких масс всех народов. Особенно это было подчеркнуто в период понтификата Иоанна XXIII. «Только религия, — пишет А. Моравская, — а не все вторичные роли и политические или социологические усилия церковных учреждений, а также какой-либо их интерес или престиж, иной, нежели престиж служения и свидетель-

---

[1] «Populorum progressio», 45, 49.
[2] Там же, 67.

ства наивысших духовных ценностей», имеет «шанс в этом мире» [1]. Иоанн XXIII, Павел VI и II Ватиканский собор подчеркивали необходимость обострения внимания католицизма к его собственным источникам и к внешнему миру. Еще больше усилилась претензия церкви как «учреждения по единению наций», в связи с чем ею взята ориентация на совершенствование рычагов этого единения.

Вместе с крушением реакционнейших социально-политических и идеологических сил империализма и его колониальной системы, возвышением мировой системы социализма, ростом революционного и коммунистического движения, значительным сужением социальной базы и географических масштабов религиозного влияния потерпела морально-политическое поражение и католическая церковь. Поэтому в столь динамичном веке она взяла ориентацию на деполитизацию католицизма, с тем чтобы охватить «семью народов» своим влиянием некими надвременными средствами. Эту вынужденную деполитизацию католические иерархи обосновывают ссылкой на «социологическое единство мира». В комментарии к энциклике «Mater et magistra» по этому поводу говорится: «Церковь действительно стала повсеместной, ибо объяла весь мир, а ее общественная наука достигла положения настоящей зрелости и стала еще более универсальной перед лицом социологического единства мира. Благодаря этому и само христианство полнее понимается и сможет быть глубже и шире переживаемо. Особенно в последние годы церковь приступила к преодолению всяких форм партикуляризма. Выражением этого является не только экуменическое движение и возрождение теологии, но также и широта и смелость социальных концепций, доказательством чего является хотя бы «Mater et magistra»» [2].

В католической концепции миссионерства выражена самая существенная сторона отношения церкви к «семье народов». Хотя миссионерство (деятельность церкви по распространению своей религии среди населения иного вероисповедания) свойственно и другим конфессиям (на-

---

[1] *A. Morawska.* Perspektywy. Katolicyzm a współczesność, str. 8.

[2] *Papież Jan XXIII.* Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et magistra), str. 202.

пример, буддизму, исламу), но всего больше оно развито в христианстве и особенно в католицизме. II Ватиканский собор в специальном декрете подчеркнул миссионерскую сущность католической церкви. «Паломничествующая церковь является миссионерской по своей природе, поскольку она берет свое начало, согласно плану отца, от послания (ex missione) сына и послания духа святого» [1]. Эта миссия католицизма догматически обосновывается ссылкой на Библию, где говорится, что церковь послана самим богом гласить Евангелие всем народам [2], чтобы все люди составили единую «семью народов» во Христе.

Помимо цели евангелизации народов церковь всегда подчеркивала свой собственный интерес в миссионерской деятельности. При помощи миссионерских средств не только идеологических, но и материальных она пользовалась возможностью самым активным образом влиять на разные народы и управлять их общественной жизнью. Это влияние никогда и нигде не было чисто религиозно-церковным. В своей основе оно всегда было связано с существующей социально-экономической и классовой структурой общества, межнациональными отношениями. Известно, что на протяжении веков церковное миссионерство было неотделимо от колониальной политики мировых держав. Эта связь означала не просто следование церкви за колонизаторами, но и предшествие им, ибо миссионерство являлось своеобразной формой идеологической экспансии колонизаторов. Миссионерскую деятельность осуществляла не какая-то абстрактная (наднациональная) христианская церковь, но английские, французские, испанские, германские, бельгийские, американские и другие миссионеры — конкретные представители господствующих классов конкретных стран. Не случайно католическое (как и протестантское и др.) миссионерство приняло широкий размах в эпоху колониальных завоеваний. Начиная с XVI в. и вплоть до эпохи империализма действовал такой механизм колониальной экспансии, когда после миссионеров с Библией в страны прибывали купцы с товарами, а за ними военные экспе-

---

[1] «Ad Gentes», 2.

[2] «...Идите, научите все народы, крестя их во имя отца и сына и святого духа» (Матф., 28:19).

диции христианских держав. Ватикан, придавая исключительное значение католическому миссионерскому движению, создал в 1622 г. специальный центральный орган миссионерства — Конгрегацию пропаганды веры, существующий ныне в качестве департамента римской курии. Начиная с XVII в. и особенно в XIX в. были созданы национальные и международные миссионерские организации, весьма разветвленные и влиятельные поныне [1]. В настоящее время имеются сотни иностранных миссионерских диецезий (епархий) с десятками тысяч миссионеров почти во всех странах Азии, Африки и Латинской Америки.

Как в период колонизации, так и в период борьбы за передел мира между империалистическими державами католическое миссионерство имело национально-классовый характер, оно представляло определенную страну, ее господствующий класс; в нем осуществлялось сотрудничество разноконфессиональных миссий одной и той же страны и происходила вражда между разнонациональными миссиями. Владея религиозно-церковными средствами, а также сферой образования, здравоохранения, благотворительности, администрации и распространяя космополитическую идеологию, миссионеры тормозили развитие национального самосознания народов. Религиозно-идеалистическое обоснование миссионерства служило иллюзорной платформой общности интересов его субъекта и объекта (крестителей и крещеных). Под эту вывеску подлаживалась и колониальная экспансия, которая под предлогом защиты христианства и его миссий осуществляла колониальные захваты и карательные экспедиции. Например, германский канцлер-католик Гогенлоэ говорил в рейхстаге в 1894 г.: «Немецкая колониальная политика имеет также идеальную и религиозную ос-

---

[1] Вот перечень наиболее известных из них: 1) Миссионеры св. Винцента, или лазаристы (1624, Париж); 2) Товарищество иностранных миссий (1658, Париж); 3) Миссионеры наидрожайшей крови, или сангвинисты (1815, Рим); 4) Миссионеры Францишка Салезианского (1838, Турин); 5) Организация африканских миссий (1856, Лион); 6) Товарищество иностранных миссий (1856, Милан); 7) Английская организация иностранных миссий (1866); 8) Общество иностранных миссий св. Петра и Павла (1867, Рим); 9) Миссионеры африканской божьей матери, или «белые отцы» (1868, Алжир); 10) Миссионеры св. Иосифа (1872, Мехико) (*M. Kowalewski.* Mały słownik teologiczny, art. «Misjonarze»).

нову. Было бы принижением в мире немецкого имени, если бы и германский народ не хотел принять участия в культурной миссии, которая устраняет последние ужасы рабства и приносит свет на черный материк»[1]. Как известно, резонансом подобных «просвещенных» речей правителей кайзеровской Германии были захват ею Цзяочжоу в 1898 г. и кровавая карательная экспедиция в 1900 г. германского фельдмаршала Вальдерзе для подавления в Китае народного антиимпериалистического восстания. И все это мотивировалось защитой христианских миссий. При христианской колонизации Африки во второй половине XIX в. архиепископ Алжира и примас всего континента французский кардинал Лавижери выступал за этническую ассимиляцию африканцев (за офранцуживание арабов, берберов, негров).

На протяжении последнего столетия папство постоянно занималось расширением миссионерства. Этот вопрос обсуждался на I Ватиканском соборе. Лев XIII особенно усилил миссионерство в Африке и в Китае. Озабоченный тем, что прямые политические интересы миссий компрометировали церковь, Бенедикт XV в энциклике «Maximum illud» (1919) предупреждал миссионеров, чтобы они интересы «царствия божия» ставили выше интересов своих государств, чтобы лучше служили Христу, а не своим правительствам. С этого времени началась разработка католической модели отношения папства к колониальным и полуколониальным странам. Пий XII в энцикликах «Evangelii praecones» (1951) и «Fidei donum» (1957) ориентировал деятельность миссий на приспособление к таким условиям, когда стремительно происходит процесс крушения колониальной системы. Им была поставлена задача, чтобы католицизм проник в социальную и культурную жизнь миссионерских стран; с этой целью делалась ставка на подготовку церковных кадров среди местного населения. В 1926 г. появился первый негритянский епископ, в 1959 г. их было 25. В директивах Иоанна XXIII миссионерству обращалось внимание на необходимость включения миссии в социальную деятельность молодых африканских государств для отвлечения их от нехристианских социальных доктрин,

---

[1] Цит. по: *K. Bachen.* Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei, Bd. V. Köln, 1927—1932, S. 376.

миссии предостерегались от причастности к национализму (национально-освободительному движению) и призывались к приспособлению для усиления деятельности в условиях, когда все народы поднялись к самостоятельной жизни.

II Ватиканский собор продолжил обсуждение вопроса о миссионерской деятельности католической церкви, не завершенной на предыдущем соборе, и принял специальный декрет «Ad Gentes». В этом документе еще раз подчеркиваются доктринальные основы католического миссионерства: проповедование Евангелия всем народам, признание того, что без церкви человечество не может найти пути спасения, цель миссионерства — единая «семья народов» на эсхатологической основе. При этом также делается ссылка на «человеческую природу»: якобы церковь выполняет свою миссию в соответствии с потребностью человеческой природы. Здесь же акцентируется наднациональный характер миссионерства. «Миссионерская деятельность также очень тесно связана с самой человеческой природой и ее стремлениями... Христос и церковь, которая представляет о нем свидетельство путем провозглашения Евангелия, стоят над всякими особенностями расы или национальности, и поэтому никто и нигде их не может считать чужими» [1]. Католицизм считает объектом своей деятельности весь мир. «Посланная Христом церковь для того, чтобы показать божью любовь и привить ее всем людям и нациям, знает, что она еще должна выполнять великое миссионерское дело. Ибо два миллиарда человек, — и их количество со дня на день растет, — которые составляют большие и определенные общества, соединенные постоянными связями культурной жизни, давними религиозными традициями, крепкими общественными узами, не слышало еще вообще или почти не слышало радостного евангельского возвещания. Одни из них исповедуют какую-либо из больших религий, а для других же бог остается чуждым, а еще иные отчетливо отрицают его существование и даже иногда борются против него. Церковь, чтобы она могла принести в дар всем тайну спасения и богом принесенную жизнь, должна врасти во все эти общества таким же образом, каким Христос включился через свое

[1] «Ad Gentes», 8.

воплощение в определенные общественные и культурные условия людей, среди которых он находился» [1].

II Ватиканский собор разработал практические вопросы миссионерства, его средства, методы и формы. Главное внимание при этом уделено умению и способности миссионеров вживаться в условия того общества, в котором осуществляется миссионерская деятельность, особо учитывая его национальный характер и религию, которую предполагается заменить христианской. Поэтому миссионерам предписывается стать членами того общества, в котором они проповедуют христианство, принимать участие в общественной и культурной жизни и устанавливать всевозможные житейские контакты с местными людьми. Они также должны «сжиться с их национальными и религиозными традициями; пусть с отрадой и уважением выискивают скрытые в них зерна слова (божьего. — *Я. М.*); одновременно же пусть обращают внимание на глубокие изменения, совершающиеся среди народов, и стараются, чтобы люди нашей эпохи, излишне очарованные наукой и техникой сегодняшнего мира, не забрасывали божьих дел...» [2]. Миссионеры предупреждаются против всякой дискриминации на расовой, национальной, социальной или религиозной почве, против вмешательства в дела управления «земных государств», против насильных мер христианизации.

II Ватиканский собор предусмотрел систему подготовки кадров для миссионерской деятельности. Особый упор делается на местные национальные кадры и на разностороннюю образованность миссионеров. «Правильная и упорядоченная миссионерская деятельность требует, чтобы евангелические работники были научно подготовлены для своих задач, особенно для диалога с нехристианскими религиями и культурами, и чтобы в ее выполнении получали действенную поддержку; ведь желательным делом является, чтобы все научные институты, которые занимаются миссиологией или другими науками, либо знаниями, полезными для миссий, такими, как этнология, лингвистика, история, религиоведение, социология... сотрудничали для блага миссий» [3]. В декрете также указывается на то, чтобы семинарии и университеты

[1] «Ad Gentes», 10.
[2] Там же, 11.
[3] Там же, 34.

представляли молодежи, подготавливаемой для миссионерской деятельности, правдивую ситуацию мира и церкви в нем и чтобы миссионеры пользовались современными средствами коммуникации и информации.

В соответствии с решением собора Конгрегация пропаганды веры должна быть «орудием администрации, как и органом динамического руководства, который пользуется научными методами и современными средствами работы, учитывая именно сегодняшние исследования в области теологии, методологии и миссионерского пастырства»[1]. В связи с этим Конгрегация была подвергнута критике за «окостенелость, бюрократичность и устаревшие методы». Далее в декрете говорится по этому поводу: «Конгрегация должна иметь в своем распоряжении постоянную группу квалифицированных советников, людей мудрых и опытных. Их задачей, между прочим, будет собирание соответствующей информации о ситуации в разных странах, об образе мышления разных групп людей, о методах, которые следует применить в евангелизации, а также представление научно обоснованных предложений, относящихся к миссионерской деятельности и ее поддержке»[2].

Таким образом, современная католическая концепция миссионерства отличается от времен крещения огнем и мечом, от этапа непосредственного участия церкви в колониальной экспансии новыми элементами, в которых учитывается современная ситуация национального бытия народов, национальных отношений. Эти новые элементы сводятся: к созданию церковных кадров из людей местных народностей и национальностей; к особому учету этнографического фактора и национальных традиций, к приспособлению к ним вплоть до их ассимиляции в христианстве[3]; к имманентным методам христианизации (социальное христианство, деполитизация); к усилению роли католиков-мирян в деле христианизации народов.

---

[1] «Ad Gentes», 29.

[2] Там же.

[3] Например, приспосабливаясь к местным культурам, католицизм совмещается с некоторыми верованиями, праздниками и обрядами синтоизма в Японии (обожествление императора, почитание павших в бою), китайского культа предков, религиозной традиции сожжения умерших на Сандвичевых островах.

Ориентацией на деполитизацию и на то, чтобы не связывать глобальное миссионерство католицизма с определенной цивилизацией, социальной структурой и национальной культурой, католическая церковь стремится осуществить свои безграничные претензии быть духовным вождем «семьи народов». В этом стремлении она находится на пути поиска «христианского абсолюта». Отсюда ее вынужденное признание «национальных партикуляризмов», «социально-идеологических плюрализмов», а также определенная терпимость к нехристианским конфессиям, в том числе местным культурам, и, наконец, даже диалог с неверующими.

Но чем шире претензии католицизма, тем больше его противоречие с миром. Национальное возрождение народов, порожденное развитием капитализма и буржуазно-демократическими революциями, нанесло непоправимый удар христианству и больше всего католицизму. Современные национально-демократические революции несут еще больше «семье народов» духовное освобождение от иллюзий христианского спасения. Католическая церковь сегодня находится в диаспоре, с тревогой заявляют столпы католической теологии. «Всюду в мире и в отношении к миру христианство находится в ситуации диаспоры, разумеется в разных степенях. Всюду становится количественно меньшинством, по крайней мере если имеем в виду истинно переживаемое христианство. Нигде не играет руководящей роли, которая позволила бы придать светской жизни глубокую и отчетливую печать христианских идеалов... Действительно, это является только делом милости, если кто, однако, распознает в церкви дом бога, несмотря на всякие фальшивые готики, которые там видит, и всю реакционную и мелкобуржуазную ярмарку»[1]. Так красочно характеризует вселенскую церковь — учительницу и наставницу «семьи народов» — один из влиятельнейших католических теологов, бывший эксперт II Ватиканского собора — Карл Ранер.

Подводя итоги рассмотрения вопроса о так называемом христианском солидаризме наций, приходим к следующим выводам:

---

[1] *K. Rahner.* O możliwości wiary dzisiaj. Kraków, «Znak», str. 198, 212.

1. Рассматривая отношения между нациями с абстрактных социально-этических позиций, католицизм строит утопическую схему солидарности наций применительно ко всей этнической структуре современного общества независимо от различных уровней социально-экономического, политического и культурного развития наций. Методологическая несостоятельность христианского солидаризма заключается в том, что он обосновывается не столько социально-экономическими факторами, сколько абстрактными моральными принципами социальной справедливости, общего блага и братолюбия.

2. Выступая за мир между народами, церковь проповедует классовый мир как основу международного мира. Проблему войны и мира она толкует антропоцентрически.

3. Выступая с глобальной претензией на роль духовной наставницы во всемирной «семье народов», католическая церковь в последнее время особенно подчеркивает свою миссионерскую сущность, делая ставку на укрепление влияния в разных странах, в первую очередь по линии религиозной, приспосабливаясь к национальным условиям жизни народов.

4. Каковы перспективы католицизма в роли глобальной интеграции перед лицом национального партикуляризма и плюрализма, покажет будущее. Однако исторический опыт буржуазного возрождения наций уже ниспровергал католический универсализм и абсолютизм, которые сейчас оказались перед фактом национально-демократических революций.

б) Католицизм и «еврейский вопрос»

В отношении католицизма к еврейскому вопросу переплетаются элементы религиозного и национального, мифологического и исторического, церковного и политического. Ни один народ, кроме еврейского, не рассматривается в такой тесной связи с определенной формой религии. И наоборот, ни одна религия, кроме иудаизма, не является так тесно связанной только с одним народом. Исторические узы иудаизма и христианства также известны. Но и в современных условиях еврейские национальные группы и иудейские конфессиональные общины,

рассеянные в основном в традиционно-христианских странах, в какой-то степени представляют собой диаспору. Антисемитизм и германский расизм спекулируют как на национальном, так и на религиозном вопросах. С другой стороны, эти же вопросы исключительно существенны в сионизме, а также в связях правящих кругов Израиля с империализмом. Распространенные антисемитские предрассудки как на идеологическом, так и на психологическом уровне, как чисто обывательского, так и корыстно-спекулятивного характера прямо или опосредованно, осознанно или неосознанно зачастую обосновываются национально-религиозными аргументами.

Какова в этом отношении позиция католической церкви? В рассмотрении этого вопроса также обнаруживается противоречивость позиции между космополитизмом католицизма и гносеологическим родством его с антисемитизмом, попытка снять это противоречие и пересмотреть некоторые стороны традиционной линии по отношению к евреям и иудаизму, к чему также не остался безучастным II Ватиканский собор.

В католической литературе — от Библии до документов II Ватиканского собора, от произведений отцов церкви раннего средневековья до изданий ее нынешних адептов — содержится немало свидетельств официального отношения католицизма (как и христианства в целом) к еврейскому народу как к носителю иудаизма. Об этом отношении также можно судить по многочисленным работам современных католических авторов, посвященным данному вопросу. Представляет интерес также философское наследие В. С. Соловьева, уделявшего много внимания католицизму и иудаизму [1].

Характернейшей чертой этой литературы (не говоря уже о Библии) является подмена в ней социально-исторических вопросов теологическими. Так осуществляется их мистификация. Евреи с их иудаизмом интересуют католиков в основном как один из исторических первоисточников христианства. Маритен в своей работе «Тайна

---

[1] Ссылка на В. С. Соловьева (1853—1900) здесь вполне уместна из-за его своеобразной концепции синтеза православия и католицизма, христианства и иудаизма, а также философски-теологической аргументации этой концепции, которой интересуются и современные католические авторы.

Израиля»[1] исходит из следующей постановки вопроса: «Мы забываем или, скорее, мы не хотим знать, что наш богочеловек является евреем, по природе евреем из евреев, достопримечательностью Иуден; что его матерью является еврейка — цвет еврейского рода; что апостолы, так же как и все пророки, были евреями; и, наконец, что наша святая литургия в общем почерпнута из еврейских книг. Как же в таком случае можем мы выражать гнусность поругания и богохульства, которое заключается в поношении еврейского рода»[2].

В такой постановке вопроса, включающей своеобразную антиномию «богоизбранности» народа и трагичности его истории, Маритен и другие католические авторы, отражающие общую линию католицизма, развертывают целую концепцию отношения к еврейской проблеме. Не случайно Маритен подчеркивает, что речь идет о том, «как христианский философ относится к этому вопросу», что это не психологический, социологический или этический подход к нему, а метафизическая и религиозная точка зрения христианства на историю еврейского народа. И еще одна его существенная оговорка касается того, что он не принимает всерьез утверждение о «божьем наказании», якобы павшем на евреев[3].

После этих предварительных замечаний Маритен, преследующий цель выяснения происхождения и сущности антисемитизма, утверждает, что причины его, внешне кажущиеся связанными с экономическими, политическими и культурными формами общественной жизни, в действительности не имеют к ним отношения. Каковы же эти причины? Оказывается, что они связаны с «тайной священного рода», «тайной Израиля». Поэтому дальнейшее «объяснение» этой «тайны» невозможно без ссылки на Библию[4]. По мысли Маритена, в «тайне Израиля» за-

---

[1] «The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain». New York, 1955, p. 195—216.

[2] Там же, стр. 215.

[3] См. там же, стр. 196.

[4] См. «Послание к Римлянам святого апостола Павла», гл. 9, ст. 30—33; гл. 10, ст. 19—21; гл. 11, ст. 1, 11—32, где содержатся весьма неясные, двусмысленные (как это свойственно Библии) фрагменты о богоизбранности, миссии и судьбе еврейского народа; см. также истолкование всего этого у В. С. Соловьева в его работах «Еврейство и христианский вопрос» и «История и будущность теократии» (*В. С. Соловьев.* Собр. соч., т. IV, стр. 120—167, 214—582)

ключены роковые последствия для всей истории и судьбы еврейского народа.

С «тайной Израиля» связана этнографическая характеристика еврейского народа, которую дает Маритен. В этой характеристике в отличие от официальной интерпретации нации вообще особенно подчеркиваются духовные компоненты этого народа. Отсутствие или недостаточное развитие естественноисторических (материальных) компонентов общности, которые связывали бы все еврейские общины в единое этническое целое[1], компенсируется, по Маритену, духовным фактором призвания и миссии еврейского народа. Не считая еврейский народ нацией в историческом смысле, Маритен мистифицирует историю еврейского народа. Он пишет: «В той мере, в какой слово «народ» является синонимом «нация», они (евреи. — *Я. М.*) не народ. В той мере, в какой оно представляется синонимом «расы» (в этико-историческом смысле), они являются народом и более чем народом; в той мере, в какой оно означает историческую общность, характеризующуюся не как нация, действительностью (или желанием) ведения политической жизни, но фактом питательности той самой духовной и моральной традиции и соответствия тому самому призванию, они являются народом, народом народов, народом бога. Они являются освященным племенем; они представляют собой *дом,* дом Израиля. Раса, народ, племя — все эти слова, если ими обозначаются евреи, должны быть священными»[2]. Поскольку сущность еврейства объявляется «священной тайной», то, естественно, в ее толковании рациональное уступает месту иррациональному. «Израиль представляет собой тайну... философия истории, осведомленная в теологии, может попытаться достичь некоторого знания этой тайны, но тайна будет превосходить это знание во всех направлениях. Наши идеи и наше сознание могут быть вовлечены в эти вещи; но они

[1] В самом деле, вместо устойчивой общности единой хозяйственной жизни, общности территориально-географической среды и популяции, единого языка (в Израиле национально-государственным языком является древнееврейский — Hebrew — иврит, в европейских общинах других стран — Yiddish — жаргон, возникший в XII в. в Германии) тождество еврейского рода в основном зиждется на семейно-генеалогической, психологической и культурной традициях.

[2] «The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain», p. 201.

не могут описать их»[1]. Итак, мистифицированная природа еврейского народа оказывается за пределами рационального познания, ибо вопросы, которые составляют содержание этой мистификации — почему иудейство было предназначено для рождения богочеловеческой мессии, почему оно отвергло порожденного собой Христа и каковы вследствие этого судьбы всего еврейского народа, — по логике религиозного (христианского) мышления относятся не к человеческой, а божественной компетенции.

Но вся эта мистификация природы еврейского народа как раз и составляет гносеологическую почву для различных антисемитских спекуляций.

Подмена социально-исторического подхода к еврейской проблеме теологической мистификацией основана на ошибочном тезисе о тождестве национальной и конфессиональной принадлежности еврейского народа, представляющемся следующим образом: «Религиозный союз с Ягве прежде всего оформил израильский народ в монолитную нацию... Факт, что иудаизм обозначал как религию, так и нацию, уже заранее был преградой принятия его спасительной миссии, равно как и культа, другими народами, а также, разумеется, сильной защитой от растворения еврейской нации в других народах и в язычестве»[2]. И далее: «Еврейская нация, согласно ее собственному убеждению, не является такой, как другие народы, но «царством священников и народом святым» (Исх., 19 : 6), народом, имеющим особое свойство божье и благородную миссию среди языческих народов. Это сознание избранности и призвания определяло как жизнь личностей, так и установление отношений в общине»[3].

Таким образом, еврейский народ ставится в особое положение и утверждается, что этому он обязан своей религией. Конечно, нельзя отрицать большой роли религии в истории того или иного народа. Но это общее положение католическими теологами, философами и историками (как и многими другими буржуазными авторами) больше всего абсолютизируется и мистифицируется относительно иудаизма.

---

[1] «The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain», p. 201.

[2] *B. Häring*. Siła i słabość religii. Poznań, 1966, str. 148.

[3] Там же.

То, что для католических авторов составляет «священную тайну Израиля» (богоизбранничество еврейского народа и богооткровенность его религии), в действительности есть спекуляция тремя фактами из истории иудаизма: 1) именно в иудаизме впервые в истории религии сформировался последовательный монотеизм; 2) иудаизм сыграл значительную роль во всей истории религии, явившись одним из источников и составных частей крупнейших современных мировых религий — христианства и ислама; 3) иудаизм является одной из немногих национальных религий древнего мира, сохранившейся до наших дней.

Считая тождество еврейства и иудаизма исконным и извечным явлением, католические авторы характеризуют еврейский народ как глубоко религиозный, с крайне развитым самосознанием и самодеятельностью, сочетающимися с крайним материализмом и утилитаризмом. Еще в свое время В. С. Соловьев, идеализируя самобытность еврейского народа и трактуя ее теологически, писал: «Таким образом, характер этого удивительного народа обнаруживает одинаково и силу божественного начала в религии Израиля, и силу человеческого самоутверждения в национальной, семейной и личной жизни евреев, и, наконец, силу материального элемента, окрашивающего собою все их мысли и дела» [1].

В подобной характеристике еврейского народа, относящейся к периоду формирования монотеистического иудаизма, скрывается тот рациональный смысл, что на фоне натуралистических и пантеистических религий древности, в которых человек и его мышление лишались самостоятельности и поглощались неведомыми и чуждыми им законами, в древнееврейской религии в силу исторических условий жизни еврейских племен человек не казался поглощенным в универсальном божестве. Не случайно в палестинский период вплоть до периода диаспоры в еврейской религии почти отсутствуют отвлеченные метафизические понятия и эсхатологическое учение — религия в то время была обращена на земную деятельную жизнь. В условиях завоевания еврейскими племенами Палестины (ханаанских земель), в период израильского и иудейского царств культ единого бога Ягве

[1] *В. С. Соловьев.* Собр. соч., т. IV, стр. 127.

отражал процесс политической централизации. Деятельность и специальные религиозные реформы царей и правителей израильтян Давида, Соломона, Иосии, Неемии способствовали национальной обособленности и самоизоляции евреев и усиливали идею богоизбранности еврейского народа.

Сформировавшийся таким образом иудаизм изображается апологетами христианства как истинный путь богочеловеческой еврейско-христианской религии, проложенный в окружении ошибочных крайностей язычества, где либо человек поглощался божеством (в Индии), либо божество превращалось в тень человека (в Греции и Риме). «Немощь человеческая, — как писал по этому поводу В. С. Соловьев, — ищет силы божьей, но это есть немощь сильного человека: человек от природы слабый не способен и к сильной религиозности»[1]. Этот вывод христианского философа означает, что религиозная форма отчуждения человека, начавшаяся в первобытных верованиях, завершается в иудаизме и христианстве, где религиозно-фантастическое истолкование природных и социальных явлений относится к человеку более высокой ступени общественной жизни.

В объяснении истории еврейского народа и иудаизма из образа мышления в католической литературе много внимания уделяется вопросу, почему евреи не приняли христианства. В ответе на этот вопрос утверждается, что миссия избранного народа ими была понята не столь теократически, сколь политически — в результате реалистического мышления иудеев ими было отвергнуто абстрактное понятие человечества и воспринято только конкретное понятие собственного народа; поэтому возобладали национальный эгоизм и земной утилитаризм. Так, был отвергнут путь креста Христова, совершено роковое богоотступничество.

Религиозный предрассудок о богоизбранности и богоотступничестве еврейского народа на протяжении почти двух тысячелетий был объектом всевозможных спекуляций в христианском мире. Разумеется, его не следует преувеличивать, ибо сам по себе никакой предрассудок не может возыметь сколько-либо значительного действия. Иудаизм, наложивший большой отпечаток на историю и

[1] *В. С. Соловьев.* Собр. соч., т. IV, стр. 130.

жизнь еврейского народа, способствовал его самоизоляции. Но главный источник антагонизма между еврейскими общинами и другими религиозными общинами (христианами) — это столкновение конкурентных интересов при наличии общего фона религиозно-фанатических страстей в эпоху средневековья. Именно тогда возникли гетто, ставшие в XIV—XV вв. обязательными. Под влиянием теологической аргументации и религиозных страстей многие буржуазные историки, экономисты, социологи и философы, преувеличивая значение иудаизма, приписывали евреям различные экономические и политические характеристики, пытаясь обосновать это их символами веры. В. Зомбарт, например, отводит евреям главную роль в возникновении капитализма [1]. А католический социолог И. Месснер, ссылаясь на В. Зомбарта, утверждает, что в талмудистском иудаизме заложены те самые идеи, которые характеризуют индивидуалистический капитализм — рационализм и интеллектуализм, которым чужды расчетливо невоспринимаемые ценности [2].

Религиозная оболочка особенно характерна для экономических, политических и идеологических отношений и санкций дискриминирующего законодательства, которым подвергались евреи в разных странах и в разные эпохи. Конечно, не идеи иудаизма, не талмудистский раввинат с его 613 предписаниями и запретами для поведения верующего еврея определяли судьбы еврейского народа. Исключительные законы феодальных и капиталистических государств, устанавливавшие черты оседлости и сферы деятельности для еврейских общин, формировали то, что считалось сущностью израильтян и что подвергалось религиозной мистификации. В конечном итоге все это было в интересах эксплуататоров, которые широко спекулировали на антисемитизме. Как писал в свое время А. Бебель, «различные буржуазные партии видят... в антисемитизме своего рода громоотвод, который может отвлечь внимание от их собственных враждебных народу действий и от их экономической деятельности, направленной на подкашивание существования крестьян и ремесленников. Вражда к евреям служит по-

[1] *W. Sombart.* Die Juden und das Wirtschaftsleben, 1911.
[2] *J. Messner.* Die soziale Frage, S. 47—48.

кровом для всевозможных подлостей, которые сами эти господа совершают, но записывают на счет еврея»[1].

В течение многих столетий создавалась та почва, на которой вырос антисемитизм, проявившийся в злодеяниях германского фашизма, беспрецедентного в истории по жестокости и масштабам истребления людей. В своей националистической и социальной демагогии фашисты использовали религиозный фанатизм. «Мы требуем, — гласил § 24 программы НСПГ (в редакции 1926 г.), — свободы всем вероисповеданиям в государстве постольку, поскольку они не подвергают опасности его существование и не находятся в противоречии с чувством пристойности и морали германской расы. Партия защищает точку зрения положительного христианства, не связывая себя с определенным вероисповеданием. Она борется с еврейско-материалистическим духом».

В католической литературе по еврейскому вопросу можно обнаружить достаточно таких «теорий», которые вполне созвучны с нацистской практикой. Весьма туманные и отвлеченные, они могут оказаться метафизическим оправданием практических действий по истреблению целого народа. Таковы последствия тезиса об отождествлении еврейства и иудаизма, преувеличения и мистификации их обособленности, абсолютизации исключительности иудаизма. В действительности же иудаизм со всеми своими особенностями входит в общую историю религий с присущими ей общими закономерностями[2]. Возникнув из родовых и скотоводческих культов и развившись в монотеистический культ Ягве, иудаизм впитал в себя многое из других религий и сам оказал огромное влияние на многие из них, его истории также свойственны различные течения рационализма, мистицизма и модернизма, формы политической реакции и протеста народных низов. Что же касается идеи богоизбранности народа, то и

---

[1] *А. Бебель.* Антисемитизм и коллективизм в Германии. СПб., 1905, стр. 32.

[2] Общность существенных черт различных религий, конечно, не отрицается и католическими авторами. Например, специалист по восточным религиям профессор Оксфордского университета Зенер все ныне существующие религии сводит к двум источникам: 1) индийскому — индуизм, буддизм; 2) семитскому — иудаизм, христианство, ислам — и указывает на их национальную характеристику (*R. C. Zaehner.* The Catholic Church and World Religions. London, 1964).

она характерна не для одного иудаизма. Подобные же идеи можно найти, например, в индуизме [1].

Каковы гносеологические, вернее, теологические корни антисемитизма?

Этот большой вопрос здесь рассматривается только в ограниченных пределах данной темы, т. е. нас интересует, каким образом религиозно-философская трактовка еврейского вопроса современным католицизмом объективно не только не противоречит антисемитизму, но и является своеобразной его «теоретической» предпосылкой. Рассмотренная выше католическая (и вообще христианская) мистификация еврейского вопроса, отождествление еврейства и иудаизма как раз и являются такой предпосылкой.

В связи с этим необходимо особо подчеркнуть именно объективное значение католической религиозно-философской позиции по этому вопросу, разграничить личное, субъективное отношение к еврейскому народу представителей церкви и объективную функцию религиозной идеологии. Безусловным является факт лично непредвзятого, если не больше, отношения к евреям со стороны многих католических авторов, выступающих по еврейскому вопросу. Известны, например, факты оказания помощи католическими священниками страдавшим от расистского террора еврейским семьям.

Однако идеологическая сторона католического (христианского) отношения к евреям имела антисемитский характер. Это яркий пример воздействия идеологической функции религиозно-философской аргументации, семена которой падали в соответствующую почву экономических, политических, культурных, психологических отношений [2].

---

[1] Реформатор индуизма XIX в. Магадев Говинд Ранаде утверждал: «Я исповедую слепую веру в двух догматах моего credo. Это наша страна является истинной землей обетованной. Это наша раса является избранной расой. Если чудотворное сохранение нескольких тысяч евреев имело успех, то это еще более чудотворное сохранение пятой части человеческого рода не вызвано простой случайностью» (цит. по: *R. C. Zaehner.* The Catholic Church and World Religions. p. 58).

[2] Эта функция прямо или косвенно сказалась в изгнании евреев из Англии и Франции в XIV в., в избиении 150 тыс. евреев в 1391 г. в католической Испании и изгнании 600 тыс. евреев из Испании и Португалии в 1492 г., в антисемитских погромах во Франции, в Гер-

Как уже указывалось, источником религиозно-философских спекуляций еврейским вопросом является догматический постулат о богоизбранности еврейского народа и боговдохновенности его религии, о порождении им богочеловека и отвержении его. В этом заключена метафизическая и историческая миссия Израиля, его «священная тайна», трансцендентная и посюсторонняя проблема. Ссылаясь на «Послание к римлянам святого апостола Павла», Маритен пишет: «Если святой Павел прав, мы должны назвать *еврейскую проблему неразрешимой,* то есть неразрешимой до великой реинтеграции, предвиденной апостолом, которая наступит как «воскрешение из мертвых». Желание найти в чистом, простом и убедительном смысле слова *решение* проблемы Израиля означало бы попытку остановить движение истории» [1].

По существу католический путь «спасения» Израиля отличается от антисемитского пути только чувством сострадания по поводу этого второго. Методологически эти оба пути, которые Маритеном противопоставляются, не отличаются. Эта объективная логика выражена самим Маритеном так: «Преследование Израиля представляется знамением тех моментов кризиса в этой трагедии, когда драма человеческой истории почти останавливается на препятствиях, которых не могут преодолеть бедствие и моральная слабость наций, и когда для нового старта требуется бодрящий ужас» [2]. Ссылкой на подобные сентенции католического философа мы отнюдь не хотим заподозрить его в оправдании антисемитского террора в житейском смысле, — этим мы лишь подчеркиваем религиозно-философскую логику оправдания такового. Маритен даже в теологическом плане пытается защитить евреев, проводя дифференциацию между иудаизмом и еврейским народом, подобно тому как он отделяет христианскую церковь от христианского мира. Он проводит следующую параллель: «Что касается христиан, то церковь следует своему божественному призванию, и не христианство,

---

мании и в других католических странах (и, конечно, в православной России), в изобретении гетто и, наконец, в истреблении 6 млн. человек еврейского населения фашистскими расистами.

[1] «The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain», p. 201.

[2] Там же, стр. 202.

а христианский мир потерпел неудачу (в светской сфере), не будучи готовым охотно внимать голосу церкви, которая, направляя людей к вечной жизни, также требует от них содействовать развитию жизни на земле по линии Евангелия. Что касается евреев, то Израиль как церковь, т. е. иудаизм, потерпел неудачу (в духовной сфере); а Израиль как избранный народ, т. е. «еврейский мир», по-прежнему продолжает в истории сверхъестественное (даже двусмысленное) призвание» [1].

Это противопоставление «правомерной» христианской церкви «духовно падшему» иудаизму в логике религиозного мышления христианина вызывает соответствующее отношение последнего к евреям. А идея избранности народа и сверхъестественного призвания со стороны евреев вызывает определенное отношение к христианам. Эта логика противопоставления христианства и иудаизма, христиан и иудеев может в свою очередь быть использована не только в сфере конфессионально-психологических страстей, но и в сфере политических спекуляций. В этой области больше всего отличались, как известно, гитлеровские расисты. Гитлер, например, в иудаизме видел не религию, а семитскую расу, в последней же — экономического конкурента. Таким образом, в истолковании еврейства и иудаизма сходные точки зрения оказались у православного философа В. С. Соловьева и у католического философа Маритена, которых отнюдь нельзя заподозрить в антисемитизме, и у Гитлера, который той же самой концепцией «материалистической порочности» еврейской религии обосновывал антисемитизм.

В своей антисемитской кампании германские нацисты демагогически апеллировали к протестантам и католикам с провокационным тезисом об очищении христианства от наследства иудейства. Еще в начале гитлеровского движения этот тезис использовался для обоснования германского нацизма и создания нацистской религии. Задолго до захвата власти в Германии фашистами гитлеровские идеологи Бангерт, Вирт, Вольцоген, Розенберг, Фриче и другие раздували антисемитские страсти, противопоставляя «героический» культ древнегерманских богов «иудаизированному культу» христианства.

---

[1] «The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain», p. 206.

Итак, наряду с другими причинами фактор религии сыграл заметную роль в таком антигуманном социальном явлении, как антисемитизм. Это результат взаимного противопоставления еврейских и христианских общин на основе абсолютизации их религий. В этой идеологической и психологической сфере факторы различных форм религии, принимающие формы относительной самостоятельности, обычно используются в социально-классовых и политических интересах различными реакционными силами. Благоприятной почвой социально-политических спекуляций националистическими и религиозными предрассудками служит такое мышление масс, в котором история объясняется суеверием, вместо того чтобы объяснять суеверия историей. Противоположные продукты этих спекуляций (антисемитизм и сионизм) вырастают на однородной социальной почве. Методологически они также однотипны.

О том, что движение сионизма созвучно с христианской концепцией еврейского народа, что оно пагубно для самих евреев, свидетельствует, собственно, сионистская националистическая концепция. После создания еврейского государства Израиль, осознавая нереальность эмиграции туда всех евреев, лидеры сионизма определили цель сионистского движения как поддержку и упрочение «мировой еврейской нации», считая Израиль родиной всех евреев любой страны. Правительство Израиля в свою очередь выступило с претензией представлять все еврейские общины всех стран. «Усилить лояльность евреев во всем мире в отношении Израиля», — призывал президент этой страны Шнейр Зальман Шазар. «Каждый еврей, — где бы он ни находился, должен укреплять свои связи с Израилем» [1], — повторял тогдашний премьер Леви Эшкол.

В программных тезисах 66-й конференции сионистов Америки в 1963 г. утверждается: «Государство Израиль есть и должно остаться родиной всей еврейской нации и быть ее духовным центром. Евреи в диаспоре должны всегда признавать центральную позицию Израиля и вытекающие отсюда многообразные импликации» [2].

Мощный пропагандистский аппарат разветвленных

---

[1] «The Israel Digest», 13.IX.1963.
[2] «The Jerusalem Post», 29.VIII.1963.

в разных странах сионистских организаций[1] настойчиво проповедует концепцию исключительности еврейского народа. Эта концепция, изложенная в книге «Еврейское государство» (1896) основателем сионистского движения Т. Герцлем, особенно пропагандировалась на XXVI сионистском конгрессе в Иерусалиме в 1965 г. и на V пленуме Всемирного конгресса евреев в Брюсселе в 1966 г. Так, профессор А. Тортаковер говорил: «...никогда не должны забывать роль, которую сыграла еврейская община в истории евреев. Это была организация, отличающаяся от подобных организаций других национальностей... Она имела опору в основании нации, избранной для выполнения специальной миссии на этой земле...»[2] Другой идеолог сионизма, И. Шапиро, подчеркивал «всемирность» миссии евреев: «Еврейская община должна стать международной общиной... Мировая еврейская нация является теперь возможностью и необходимостью. Еврейская миссия не может быть в настоящее время ограничена одним центром или отдельной страной. Это мирового масштаба миссия, и в этой миссии, по-современному разработанной и осуществленной, евреи имеют обоснование и программу для их роли в мире. Международный орган, каковым является Всемирный конгресс евреев, это инструмент для реализации этой концепции»[3]. Националистическая концепция исключительности и избранности еврейского народа наиболее определенно высказана председателем Всемирной сионистской организации Н. Гольдманном: «Могло бы казаться, что наше требование связи с государством Израиль и разделения ответственности за это не имеет эквивалента среди других наций, ибо наша структура как нации, наша история всегда были единственными в своем роде, мы являемся уполномоченными для специфических прав даже тогда, когда

---

[1] Во всех капиталистических странах, где имеются еврейские общины, действуют сионистские организации в разных сферах общественной жизни — экономической и политической, религиозной и культурной. Наиболее активны сионисты США, где имеется около 400 их организаций; сотни подобных организаций действуют в Англии, Франции, Канаде, Аргентине, Бразилии, Марокко, ЮАР и в других странах мира. Сионистскими организациями издается 1036 газет и журналов в разных странах. Ими также широко используются каналы дипломатии, туризма, международных конференций, радио и т. п.

[2] «World Jewish Congress», 4.VIII.1966.

[3] Там же.

они не применяются к другим группам. Еврейская нация никогда не была такой, как другие нации. Она всегда была единственной в своем роде. Мы являемся чем-то большим, чем нация, чем религия и цивилизация, являемся всем этим вместе, и поэтому нет такой нации, как эта» [1].

Следуя марксистской методологии, коммунисты, безусловно, отмежевываются от клерикально-националистической идентификации еврейства, иудаизма и сионизма, Израиля как государства с его суверенными правами и реакционной политики его правящих кругов. Вместе с тем марксисты и коммунисты не могут недооценивать активной роли сионистской идеологии, равно как и позиции арабских экстремистов, выступающих зачастую под оболочкой ислама. «Атмосфера крайнего шовинизма и военной истерии, — говорил Генеральный секретарь ЦК Коммунистической партии Израиля Меир Вильнер, — содействовала сдвигу вправо в рабочем движении и в общественно-политической жизни Израиля. Впервые в Израиле создано правительство, объединяющее все сионистские партии на базе политики войны и территориальной экспансии... Израиль не является единым реакционным блоком милитаристов и проимпериалистов... есть силы в Израиле, искренне протягивающие арабским народам руку сотрудничества в борьбе за мир, против общего империалистического врага... но... экстремистские арабские круги... выступают против самого существования государства Израиль... Они забывают, какой большой вред принесли подобные шовинистические позиции и заявления накануне войны. Эти их заявления помогали правителям Израиля... выдавать агрессивную войну за войну оборонительную» [2].

Независимо от субъективной позиции в еврейском вопросе тех или иных иерархов католицизм в целом был скомпрометирован самим фактом антисемитизма и его трагическими последствиями. Папа Пий XII, понтификат которого продолжался как раз в самый мрачный период фашистского вандализма, не поднял своего голоса против гитлеровского террора, которому был подвергнут еврей-

---

[1] «World Jewish Congress», 31.VII.1966.

[2] «Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Москва, 1969», стр. 670—671.

ский народ [1]. Поэтому не без оснований еврейский вопрос возник на II Ватиканском соборе при обсуждении декларации «Об отношении церкви к нехристианским религиям». Инициатором специального рассмотрения еврейского вопроса и принятия по нему официального документа был папа Иоанн XXIII. Разрабатывали этот вопрос в основном кардинал Беа, бывший тогда руководителем Секретариата по делам христианского единства и немецкий профессор Остеррейхер. О политическом звучании этого вопроса свидетельствует тот факт, что на дискуссии по нему мнения разделились: на одной стороне были епископы арабских стран (их поддерживали испанцы и итальянцы), а на другой — сторонники «реабилитации» евреев, среди которых самыми активными оказались немецкие епископы [2].

Несмотря на подчеркнуто религиозный характер дискуссии по еврейскому вопросу, в ней обнаружилась ложная дилемма большого практически-политического значения: снять ли с евреев обвинение в богоубийстве или высказаться по поводу антисемитизма. Декларация собора по существу не содержит категорического осуждения антисемитизма. Вместо этого в ее компромиссных формулировках отдана дань мистификации истории древнееврейского народа и происхождения христианства, подчеркивается значение библейского мифа о союзе бога с племенем Авраама, о еврейском происхождении девы Марии, Христа и апостолов, о любви бога к евреям. Комментируя проект декларации, кардинал Беа указывал именно на его мистифицирующий еврейский вопрос характер. «Этот документ... — писал он, — имеет характер исключительно религиозный и духовный, а содержащиеся в нем перспективы не касаются евреев как расы или на-

---

[1] Такая позиция Пия XII подвергнута критике в пьесе западногерманского драматурга Р. Гохгута «Наместник», идущей во многих театрах Европы и вызвавшей бурные отклики общественности.

[2] Этот «исключительно религиозный» вопрос, как неоднократно подчеркивал кардинал Беа, решался при весьма любопытной международной политической конъюнктуре: обострение отношений между Израилем и арабскими странами, сближение ФРГ с Израилем и установление дипломатических отношений между ними, кампания сионизма по реабилитации военных преступников и его клеветнические нападки на СССР, Польшу и другие социалистические страны, акции раввинов в США против СССР, поездка Павла VI в Израиль и Иорданию.

ции, но как народа Ветхого Завета. Этот проект показывает, что по воле бога источники церкви лежат в союзе, заключенном между богом и Авраамом и его потомством» [1].

Наиболее полемический тезис проекта «евреи не повинны в богоубийстве» был исключен из окончательной редакции документа. На этом больше всего настаивали восточные кардиналы и патриархи. Таким образом, основная идея декларации сформулирована следующим компромиссным образом: «И хотя еврейские власти вместе со своими сторонниками домогались смерти Христа, однако то, что совершено во время его муки, не может быть приписано ни всем без различия евреям, в то время жившим, ни сегодняшним евреям» [2].

Что же касается позиции собора по отношению к антисемитизму, то она была высказана с большой сдержанностью. В декларации вместо осуждения антисемитизма имеются лишь слезливые, сентиментальные вздохи по этому поводу. Спустя более 20 лет после ужаснейших актов гитлеровского террора против еврейского населения католическая церковь по существу оказалась способной лишь высказать соболезнование по случаю трагедии еврейского народа. «...Церковь, памятуя общее с евреями наследство, не по политическим мотивам, но под влиянием религиозной евангельской любви оплакивает акты ненависти, преследования, проявления антисемитизма, которые в какое-либо время и какими-либо людьми проводились против евреев» [3].

Эта удивительная неопределенность позиции собора в отношении антисемитизма и его чудовищных последствий (в ней нет указания ни на место, ни на время, ни имен виновных, ни оценки фактов) не может быть объяснена только религиозными, аполитическими мотивами, на чем настаивают католические комментаторы данного документа. Такая позиция собора соответствовала той политической конъюнктуре, в которой на первый план выдвигались отношения между Израилем и ФРГ, за которыми скрывались империалистические замыслы США. Финансовая и военная помощь ФРГ Израилю, реабили-

[1] *Augustyn kardynał Bea.* Rozważania o rodzinie ludzkiej. Kraków, 1967, str. 209.

[2] «Nostra aetatae», 4.

[3] Там же.

тация сионизмом ФРГ и антипольская кампания сионистских кругов в 1964—1966 гг., снятие вины за гитлеровский террор против евреев с немецких фашистов [1], «прощение» польским епископатом вины западных немцев [2] — таков внешнеполитический фон разработки и принятия II Ватиканским собором декларации по еврейскому вопросу. Таким образом, в рассмотрении еврейского вопроса и в принятии по нему декларации собор руководствовался как церковно-религиозными, так и политическими мотивами.

Итак, все изложенное позволяет сделать следующие выводы:

1. В отношении к еврейскому народу религия сыграла и продолжает играть значительную роль. Иудаистская и христианская концепции еврейского народа мистифицировали его историю и характеристику.

2. Эта церковно-религиозная концепция в силу определенных социально-экономических и культурных факторов способствовала некоторой обособленности еврейских общин и всего народа в целом.

3. Эти же причины явились предпосылкой появления и распространения национализма и шовинизма, которые, эксплуатируя идею исключительности и фактическую обособленность еврейских общин, приняли формы, с одной стороны, антисемитизма, а с другой — сионизма. В условиях экономических и политических кризисов, обострения конкурентной борьбы начиная со второй половины XIX в., когда космополитический либерализм буржуазии стал сменяться буржуазным национализмом, антисемитизм принял угрожающий характер.

4. Германский расизм и гитлеровский фашизм логически завершили драму антисемитизма трагедией террора еврейского народа с уничтожением 6 млн. человек. Характерно, что против этого в свое время не поднял голоса глава католической церкви Пий XII, а позиция лидеров сионизма при этом была двусмысленной.

5. II Ватиканский собор, отражая тенденцию обновленческих кругов современной католической иерархии к единству религиозного общества, терпимости к нехри-

---

[1] *T. Walichnowski.* Izrael a NRF. Warszawa, 1967.

[2] «Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich». Materiały i dokumenty. Warszawa, 1966.

стианским церквам, диалога «со всем миром», в своем высказывании по еврейскому вопросу подтвердил библейскую версию отношений христианства к иудейству (отношений Нового и Ветхого заветов, христианской церкви и иудаистской синагоги) и выразил сожаление по поводу антисемитизма.

6. Религиозно-церковная концепция по отношению к еврейскому народу, оставшаяся в силе, служит своеобразным обоснованием исключительности еврейства в «семье народов» и находит определенный резонанс как в иудаизме и сионизме, так и в антисемитизме. Все это дает возможность для дальнейшей идеологической и политической спекуляции еврейским вопросом.

в) Католицизм и национализм

Доктрина и миссионерская деятельность вселенской церкви должна была бы определить ее вполне последовательную отрицательную позицию по отношению к расизму и национализму, их теоретическим концепциям и практическим последствиям. Однако, несмотря на ярко выраженную претензию католицизма быть духовным вождем «семьи народов» и призывы папства к солидарности наций, ее отношение к названным явлениям не однозначно. Учитывая дифференциацию в лоне самой церкви, различие во взглядах разных ступеней ее иерархии и слоев верующих, а также всевозможные политические ситуации, это отношение характеризуется сложными переходами от осуждения и борьбы с указанными явлениями до оправдания их и союза с ними. Это означает, что имеются как примеры борьбы немецких или итальянских католических священников против расистского и шовинистического режима, участия католиков в рядах Сопротивления, критики расистских и националистических теорий в католических изданиях, конфликтов между Ватиканом и фашистскими правительствами Италии и Германии, так и примеры сотрудничества епископатов с местными фашистскими режимами, терпимости папства в отношении Муссолини и Гитлера, участия ксендзов в националистических бандах, сотрудничества католических и националистических партий. Перечисление примеров такого полярного плана можно было бы продол-

жить. Но нас здесь интересует главная тенденция отношения католицизма к расизму и национализму, вытекающая из его идеологии и политической ориентации в конкретно-исторической ситуации и связанная с социальной функцией религии.

Как известно, в переходную эпоху от феодализма к капитализму католическая церковь была на крайних консервативных позициях, ориентировалась на феодально-аристократические круги и монархические режимы, была резервом и союзником контрреволюции. Это определяло ее оппозиционное отношение к национальной буржуазии периода ее борьбы с феодализмом. В период понтификата Пия IX (1846—1878) были приложены последние усилия Ватикана сохранить католицизм на феодальных позициях, противостоять наступающей светской цивилизации, сохранить церковный контроль над духовной культурой, выступавшей в национальной форме. В период понтификата Льва XIII (1878—1903) началось приспособление католицизма к капитализму и империализму, примирение средневекового церковного института с буржуазным миром. Ликвидация светской власти папства подорвала универсализм латинизированного христианства и во многом способствовала приспособлению католицизма к идеологии и политике национальной буржуазии. Создание клерикальных партий, христианских профсоюзов, различных рабочих организаций и обществ под эгидой церкви, имевшее в первую очередь социально-классовый смысл (борьба с революционным рабочим движением и социализмом, антимарксизм и антикоммунизм), оформлялось в национальных рамках. Это было новым явлением в христианской церкви, свидетельствовавшим о ее неизбежных связях с националистической идеологией и политикой победившей буржуазии. Клерикальные партии и организации оказались в одной политической системе господствующего класса, восстановленное папское государство Ватикан развило широкие дипломатические связи с буржуазными странами, заключило конкордаты со многими буржуазно-националистическими правительствами. Папство не было беспристрастным к воюющим сторонам в первой и второй мировых войнах. Именно в свете этих фактов можно говорить о подлинном отношении «вселенской церкви» к буржуазной идеологии и политике в национальном вопросе.

Известно, что национализм выражает классовые интересы буржуазии тезисом о нации как высшей форме общественного единства, противопоставляя его классовой структуре данной нации, выдавая классовые устремления буржуазии за общенациональные. Буржуазно-националистический тезис о «классовом мире» внутри нации и клерикальный тезис о «социальном мире» вообще фактически совпадают, хотя они и по-разному обосновываются. Буржуазно-националистическая идея национальной исключительности, национального превосходства, надклассовости, национальной общности является гносеологическим продуктом абсолютизации национальной формы. При этом самому понятию «национальное» придается смысл духовной субстанции. Как уже нами показано ранее, католическая интерпретация понятия нации также идеалистична, хотя в ней и не признается за «национальным» смысла субстанциональности. На общей идеалистической основе как буржуазные националисты, так и католические идеологи приходят к сведению различных атрибутов нации к ее психической структуре и самосознанию. Первые путем абсолютизации национальной формы и мистификации национального духа требуют «классового мира» внутри нации, вторые путем мистификации человеческой природы и абсолютизации (эсхатологической) общности «судьбы» приходят к подобному требованию «мира» между классами вообще. Таким образом, клерикальная проповедь «классового мира» согласуется с буржуазно-националистической теорией «единого потока», с практикой использования буржуазией национализма для создания национального рынка, установления господства над другими нациями, возбуждения национальной розни.

Игнорирование и затушевывание классовой стороны всей проблемы нации (понятия нации, национального движения, взаимоотношений между нациями и т. д.) не позволяет вскрыть действительную социальную сущность национализма. Можно сослаться на многочисленные осуждения национализма в католической социальной философии. В выступлениях пап также имеются упоминания о «фальшивых идеалах» и «разрушительных доктринах» (имеется в виду расизм и нацизм). Но как правило, этим понятиям дается лишь морализующее толкование, в котором отсутствует социально-классовая, политическая

оценка данных явлений. Так, германский нацизм в «Социальном катехизисе» Вельти именуется «фальшивым национализмом» и объясняется как «национальное самолюбие», «национальный эгоизм» («nationale Selbstsucht»), «национальное недоброжелательство» («nationale Miβgunst»), «чувство национальной ненависти» («nationale Haβgefühle») [1]. Здесь речь идет лишь о проявлениях национализма, но не о его сущности. Рассматривая на одном уровне понятия «класс», «раса», «нация», католические идеологи проповедуют миролюбие между ними. В рождественском послании 1947 г. папа Пий XII писал: «Итак, человечество не сможет выбраться из современного кризиса и безнадежности, чтобы пойти по пути более спокойного будущего, если оно не укротит и не одолеет сил раскола и разлада силою искреннего духа братства, который охватил бы одинаковой любовью все классы, расы, нации...» [2]

Обратимся к разбору отношения папства к национализму, изложенному в книге доктора права К. Аликс «Святой престол и национализмы в Европе 1870—1960 гг.», получившей высокую оценку в официальных кругах Франции [3]. Автор прежде всего отмечает принципиальное с точки зрения богословия и церковной тактики различение сферы духовной (в религиозном смысле) и сферы светской, мирской, преходящей и отсюда отмежевание католицизма (как мира духовного) от национализма (как мира светского). Национализм представляется автору как выражение «стремлений, имеющих целью создать, защитить и укрепить нацию» как явление «политического порядка», которое «по самой своей природе принадлежит к миру преходящему» [4]. Поэтому, как отмечается в книге, связь церкви с национализмом означала бы внесение в религию элемента политики, а в национализм — элемента религии, что католицизмом отвергается,

---

[1] *E. Welty.* Herders Sozialkatechismus, Bd. II. Freiburg, 1953, S. 309.

[2] Цит. там же.

[3] Книга вышла в серии «История и социология церкви», изданием которой руководит видный французский католический деятель Г. Ле Бра, и была премирована Парижским факультетом права и министерством национального просвещения Франции. Она представлена читателю как исторический и канонический аспект исследования отношения папства к различным формам национализма.

[4] *Ch. Alix.* Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, p. 1.

ибо «существование национализма имеет причины, совсем чуждые миру католическому...» [1].

Поскольку в католической социальной философии «национальное» понимается прежде всего как духовное, то это гносеологически предопределяет толкование национализма как выражения неких абстрактных национальных интересов. Не говоря уже о тавтологичности такого подхода к понятию национализма, следует особо подчеркнуть, что в нем совершенно обходятся самые существенные вопросы о том, кто в действительности представляет национальный интерес, кем и чем он определяется, в чем он выражается? Без этих вопросов и ответа на них конкретно-исторический анализ происхождения национализма оказывается невозможным.

Но каков этот «исторический анализ»? Он касается (и то лишь частично) только политической и юридической сторон исторических процессов становления буржуазного общества. Рассматривается лишь надстроечная часть в процессах перехода общества от феодализма к капитализму без учета их глубинных базисных основ. При этом явно выступает характерная для католической философии и социальной доктрины идеализация средневековья. Источником национализма считается французская буржуазная революция конца XVIII в., а его отцом — Наполеон Бонапарт. Философская основа национализма усматривается в Декларации прав человека и гражданина (1789). «Подданный королевства становится гражданином национального государства, ибо он осознает свое существование, свою принадлежность к одному телу: нации, по отношению к которой у него нет обязанности пассивного повиновения, но есть обязанность, определенная правами. Королевство состояло из людей, покорных одной и той же власти; нация состоит из людей, которые, сплоченные одними и теми же интересами, соглашаются подчиниться одной и той же власти. Таким образом, порождая нацию, революция породила национализм» [2].

Итак, возникновение буржуазной политической организации (государства) и ее юридическое оформление здесь принимается за возникновение нации, а вместе с ней

---

[1] *Ch. Alix.* Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, p. 55.
[2] Там же, стр. 57.

и национализма. Но известно, что политической консолидации буржуазного общества предшествует упрочение экономических связей племен и народностей на основе общественно-территориального разделения труда, ведущего к формированию нации. Разумеется, появление национализма обусловлено формированием капиталистических отношений, развитием буржуазии. Но не сам факт возникновения и существования нации порождает национализм. Он вытекает из общественной роли буржуазии, из положения данной нации в системе межнациональных отношений. Поэтому совершенно неверно отождествлять национальное с националистическим, как это имеет место в католической интерпретации понятия национализма. В период буржуазно-демократических революций буржуазия выступала движущей и руководящей силой прогрессивных социально-политических преобразований общества, борьбы против феодализма и национального гнета. Она поднимала на такую борьбу и народные массы. Ее национализм в значительной степени выражал интересы нации. Философия французских просветителей XVIII в. обосновывала эту идеологию восходящей буржуазии. Декларация независимости США 1776 г. и Декларация прав человека и гражданина 1789 г. не без основания провозгласили нацию единственным сувереном в противоположность произвольному королевскому суверенитету эпохи феодализма. Католицизм же дает этому национализму однозначную негативную оценку, исходя из своих церковных интересов, которым был нанесен невозместимый урон буржуазными революциями, «оставившими в стороне церковь», нарушившими христианский универсализм, лишившими человеческую природу божественного начала.

Марксизм-ленинизм исходя из классовой сущности буржуазных революций вскрывает иллюзию о тождестве интересов буржуазии и национальных интересов всего народа в этих революциях. «То были иллюзии неизбежной, немедленной *и* полной победы «свободы, равенства и братства», иллюзии насчет не буржуазной, а общечеловеческой республики, республики, водворявшей мир на земле и в человецех благоволение. То были иллюзии насчет отсутствия классовой розни внутри угнетенного монархией и средневековым порядком народа, насчет невозможности методами насилия победить «идею», насчет

абсолютной противоположности отжившего феодализма и нового свободного, демократического, республиканского порядка, буржуазность которого не сознавалась вовсе или сознавалась до последней степени смутно» [1].

В книге К. Аликс дается типология национализма в католическом представлении. Различаются четыре типа национализма: 1) национализм освобождения стремящейся к независимости нации; 2) национализм защиты независимой нации; 3) тоталитарный национализм обожествленной нации; 4) католический национализм католической нации (последний под вопросом). На первый взгляд кажется, что в такой типологии национализма заключен весьма рациональный смысл. В ней как будто имеется конкретно-исторический подход к оценке национализма, учет его объективной общественной роли в зависимости от определенного этапа экономического и социально-политического развития нации.

Но все это лишь видимость. Поскольку в католическом анализе данной проблемы нет классового подхода, не вскрываются экономические и социальные корни национализма, то дифференциация национализма здесь осуществляется на уровне обычного в буржуазной идеологии различения по времени возникновения и проявления, а также в соответствии с неодинаковым характером национализма в разных странах. Названные типы национализма различаются по целям, степени и формам проявления некоего абстрактного национального интереса, неуловимость и неопределенность которого признается самими католическими авторами. «Национализм можно определить как политическое понятие, которое прежде всего и больше всякого другого политического и социального понятия учитывает национальный интерес; определение, которое, разумеется, имеет достоинство из-за его широкого приложения, но которое оказывается само по себе лишенным определенности» [2].

Что касается отношения католической церкви к национализму, разделенному на упомянутые типы, то оно выражается в следующем. По отношению к национализму стремящейся к независимости нации ею подчеркиваются три момента: 1) признание национальных интере-

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 17, стр. 38.

[2] *Ch. Alix.* Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, p. 50.

сов, 2) призывы к их умеренности, 3) требование ограничить их рамками «установленного порядка и законности». Что это все значит, уже было рассмотрено выше. С национализмом, направленным на защиту наличной независимости нации, католицизм считается как с законным фактом, что выражается в конкордатах Ватикана с буржуазно-националистическими правительствами.

Но нас больше всего интересует отношение католицизма к третьему типу национализма — к «тоталитарному национализму обожествленной нации». Именно на примере отношения к национализму, воплощенному в теории и идеологии фашизма, а также реализованному в политике нацистского режима, наглядно проявляется смысл «супернациональной» позиции католицизма.

Известно, что положение католицизма в фашистской Италии, нацистской Германии и в других странах с подобными режимами было весьма сложно и противоречиво. Отношение фашистов к религии и церкви определялось их эклектической и иррационалистической философией, мистифицировавшей общественные явления и отношения, а также политическими интересами. Не отвергая религии как духовного атрибута нации, они порой обращали свой цинизм против нее. Имели место конфликты между нацистскими властями и Ватиканом, местными епископатами и другими звеньями церкви. Массы верующих-католиков подвергались террору, как и протестанты, православные, иудаисты или атеисты и коммунисты. Тысячи священников гибли в концентрационных лагерях. В Германии преследовались католические организации, конфисковывалось церковное имущество. Фашистская «переоценка ценностей», таким образом, коснулась в значительной степени и католицизма, затронув его существенные интересы.

Поскольку исторический и политический аспекты взаимоотношения католицизма (Ватикана) и фашизма (германского и итальянского) уже в значительной мере исследованы как советскими учеными [1], так и учеными других стран, ссылаясь на их конкретный исторический ма-

---

[1] См. соответствующие работы М. В. Андреева, Л. Н. Великовича, Ю. И. Жюгжды, Н. А. Ковальского, И. Р. Лаврецкого, Д. Е. Михневича, М. П. Мчедлова, В. Ю. Нюнки, Н. А. Решетникова, М. М. Шейнмана и др.

териал, мы обращаем главное внимание на идеологическую сторону этих взаимоотношений, на их доктринальное и гносеологическое обоснование.

Национализм фашистского толка определяется в рассматриваемой книге так же, как и другие его виды. «Тоталитарные национализмы... появляются как некоего рода крайняя стадия национализма, в котором нация сама по себе или посредством государства или расы становится высшей ценностью и в которой, стало быть, все гражданские, моральные и религиозные ценности располагаются вокруг первой так, чтобы почитать и сохранять ее превосходство» [1]. «Тоталитарный национализм» рассматривается с точки зрения градации ценностей. Поскольку в нем моральным и религиозным ценностям отводится подчиненная по отношению к национальным ценностям роль, то он отвергается католицизмом как противоречащий его доктрине. «Нация же не является самодержавно свободной решать свою судьбу... Истинный закон — это закон морали, а не нации» [2]. Такой абстрактно-аксиологический подход к крайним формам буржуазного национализма имеет принципиальное значение. Он вытекает из существа католической теологизированной социальной доктрины. Его практическим следствием было то, что противоречия и конфликты между папством, а также епископатами и нацистскими режимами выступали главным образом на религиозной почве; католическая иерархия выступала против расизма и нацизма в основном тогда, когда в фашистской Италии или нацистской Германии затрагивались интересы католической церкви. Не только личными качествами Пия XI или Пия XII объясняется тот факт, что они не подняли голоса протеста против гитлеровского террора, не осудили фашистского варварства и агрессии с точки зрения христианской морали. Дело в политической ориентации церкви в условиях столкновения двух миров и в методологии католической доктрины.

Католические идеологи критиковали тоталитаризм нацистских государств более всего потому, что в нем содержались элементы антиклерикализма. Чрезмерное огосударствление и политизация нации расценивались католи-

---

[1] *Ch. Alix.* Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, p. 239.
[2] Там же, стр. 64, 247.

цизмом как смещение ценностей от личности к обществу, от морали к политике, что сужало базу клерикализации нации. Фашистская мистификация сущности государства не воспринималась католицизмом.

Особенно нетерпимым было для католицизма применение германскими идеологами расистской теории к рассмотрению религии. Г. Гюнтер, Л. Шеман, В. Хауэр утверждали наличие прямой зависимости религии от расы, считали различные формы религии продуктом и функцией расы, особенно подчеркивали противопоставление религий семитов и индогерманцев, обосновывая особый вид религиозности последних существом их души. Фашисты стремились германизировать христианство, очистив его от иудаизма и включив в него древнегерманский культ, создать немецкую национальную церковь. Эти идеи пропагандировались расистскими идеологами Розенбергом, Фриче, Х. Чемберленом, Вольцогеном. Ими провозглашалась идея синтеза языческого культа Водана и Иисуса Христа, христианской «троице» противопоставлялось триединство крови, веры и государства или ярости, воли и посвящения, религии покорности противопоставлялось «христианство действия». «Ты являешься христианином и веришь в триединого бога: отца, сына и святого духа. Но скажи, разве не являются эти трое в твоем немецком сердце теми же самыми, что мои трое: ярость, воля и посвящение» [1] — так взывали фашисты к христианам. «Христианство должно быть углублено расовым моментом, — писал фашистский идеолог О. Бангерт. — Первоначальное христианство ничего не знало о решающем значении крови, оно не предчувствовало, откуда проистекают его религиозные и нравственные силы. А христианство действия, к которому устремлено наше столетие, сознательно проникнуто чистой расой, и оно само себя осознало в качестве высшего религиозного выражения северной сущности» [2]. Главный гитлеровский идеолог Розенберг еще до захвата власти фашистами в Германии подготавливал религиозную основу германизации церкви, оправдания экспансионистской политики,

---

[1] Цит. по: *J. Nötges.* Nationalsozialismus und Katholizismus. Köln, 1931, S. 147.

[2] Цит. там же, стр. 152.

создания культа фюрера, провозглашал идею немецкой церкви «мифом XX века». «Религиозное переживание арийского человека является беспространственным, безвременным, беспричинным, не таким, как пространством и временем обусловленное еврейско-сирийское... Следует ожидать нового религиозного немецкого гения, который создаст религию, церковь немецкого народа... Страстное желание души северной расы под знаком мифа нации воплотиться в форме немецкой церкви является величайшей задачей нашего века»[1]. Это была немецко-фашистская концепция «позитивного христианства», основными лозунгами которой были «немецкий бог», «немецкое христианство», «немецкая церковь», «христианство действия».

Именно по этим вопросам католицизм выступал против нацизма, а не по вопросам социальной и идеологической сущности фашизма. Расистская биологизация религии подрывала христианскую догму о божественном откровении, идея немецкой церкви и германизации христианства была направлена против католического универсализма и главенства папы. Руководители католической церкви Германии и Ватикан осуждали партию Гитлера за то, что она проповедовала мировоззрение, основанное на язычестве, расу ставила выше религии, за то, что ее антисемитизм распространялся на иудейское происхождение христианства и Библии. Они выступали не против нацизма, как такового, а против его крайностей относительно религии, ибо «сумасбродство национал-социализма, — писал иезуит И. Нётгес, — или расово-национальных интересов привело национализм к тому, чтобы расово-национальное превратить в масштаб религии, и как Ветхий, так и Новый завет, поскольку на него повлиял и его испортил Ветхий завет, отбросить как несовместимые с этим масштабом»[2].

До захвата власти фашистами в Германии ее католическая церковь была определенно в оппозиции к нацизму. Но основа этой оппозиционности была столь непрочна, что католицизм, его партия центра, подобно тому как и партия «Пополяри» в Италии, по существу способствовали приходу фашизма. В католических кругах Германии

[1] Цит. по: *J. Nötges.* Nationalsozialismus und Katholizismus, S. 153.

[2] Там же, стр. 145.

существовали даже проекты компромиссного примирения церкви и нацизма.

Конкордаты Пия XI с Муссолини (1929) и с Гитлером (1933) были актами официального взаимопризнания универсального католицизма Ватикана и националистического партикуляризма Италии и Германии. При всех последующих конфликтах между Ватиканом и фашистскими государствами папство старалось не обострять отношений с ними и шло на уступки. Лишь в 1937 г. в энциклике Пия XI «Mit brennender Sorge» последовало официальное осуждение нацистской идеологии и протест против нарушения конкордата в Германии. В энциклике осуждалось обожествление расы, культ фюрера, нападки на христианство и его священные книги — Библию с позиций антисемитизма, выражался протест против преследования католических церковных организаций. Но могло ли это выступление римского первосвященника, бывшего непогрешимым авторитетом для миллионов католиков, иметь действенное общественное значение, если его обоснование было слишком догматизировано и подчинено узким церковным интересам? Обоснование папского протеста против гитлеровского нацизма состояло из ссылок на трансцендентные ценности и осуждения преходящих ценностей, осуждения национальной религии во имя утверждения космополитической. Главным мотивом энциклики было выступление против идеи национальной церкви Германии; в этом заключалась тревога Ватикана по поводу давних сепаратистских тенденций в немецкой церкви и движения за выход ее из-под подчинения римской курии.

В то время как в Ватикане и в руководящих католических кругах Германии «не замечали» античеловеческого существа расизма, нацизма и фашизма, их роковой угрозы человечеству, умалчивали о терроре против евреев и массовых концлагерях, происходила полемика «правоверного католицизма» с «отступниками»-нацистами по вопросам достоинства крови и «потусторонних ценностей». Клерикалы акцентировали полную антиномию между католицизмом и нацизмом. «Расистская идея противоречит христианской идее единства человеческого рода, она представляет собой абсолютную цель, которая задевает саму духовную жизнь, и неограниченные средства которой, поставленные ей на службу, не могут бо-

лее быть принимаемы в силу морального критерия. Эта антиномия является полной»[1].

Однако это догматическая антиномия, антиномия в пределах двух порочных доктрин и общественных систем, каждая из которых основана на мистификации существа человеческой личности, общественных отношений, отношения общества к личности. Ложному самопожертвованию «германской идее» нацистов клерикалы противопоставляли не менее ложную и болезненно-фантастическую эсхатологическую идею. «Католический христианин должен решиться: за Христа или Гитлера!» — взывали церковники до прихода Гитлера к власти. «Он должен принять решение, хочет ли он на своем смертном одре перейти в вечность к ответственности со свастикой в руке или с крестом распятия Христа на губах. Свастика является символом нового язычества. Распятие указывает вверх к царствию Христову, который нас учил, что нет никакого спасения в расе, а только через его смерть на кресте есть искупление. Лишь только под этим знаменем есть победа и благо!»[2]

При таком обосновании человеческих ценностей, цели и смысла жизни, при противопоставлении нацизма и католицизма по существу на одной методологической основе верующим людям не так уж трудно было сделать выбор, ибо в клерикальной и нацистской демагогии один логический механизм. Об этом свидетельствовало перемещение голосов на выборах в рейхстаг от католической партии в пользу партии Гитлера. В 1932 г. из 12,8 млн. избирателей-католиков за католическую партию голосовали 5,2 млн. человек, за фашистскую партию — 2 млн.; а в 1933 г. на выборах в рейхстаг, организованных уже гитлеровским правительством, количество голосов католиков за нацистскую партию удвоилось[3].

После 1933 г. руководящие деятели германского католицизма подчеркнуто повторяли, что их протест против нацистов касался только «нового язычества», но не государства и власти, что они выступали лишь против ошибочного обоснования «нового порядка».

Католическая церковь выступала не против нацист-

[1] *Ch. Alix.* Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, p. 285.
[2] Цит. по: *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 44.
[3] См. там же, стр. 9.

ского государства, а за свое место в этом нацистском государстве, и для этого она должна была выполнить свою функцию христианского обоснования этого государства. В данном случае оказался действенным средневековый клерикальный постулат: «Non est potestas nisi a deo, quae autem sunt a deo ordinatae sunt» [1].

Вскоре после установления фашистской диктатуры немецкие католические епископы обратились к Гитлеру с заявлением, что они, «само собой разумеется, отдадут государству и власти то, что по божьей заповеди государству и власти полагается. Это они делали при прежних формах государства и также будут делать при теперешней, и они будут наставлять верующих к послушанию и благоговению» [2]. А генеральный викарий Берлина Штейнман обосновывал эту функцию церкви тем, что «католическая церковь является продолжением жизни Христа, который нам всегда о том напоминает: будь покорным власти!.. Католическая церковь не отделяет церковь и государство, христианина и гражданина. Государство и церковь принадлежат друг другу. Царство Христа обнимает оба царства, церковь и государство. Оба должны в таком единстве друг с другом идти, чтобы каждый христианин как гражданин и каждый гражданин как христианин были бы приняты в вечное царство» [3].

Западногерманский исследователь истории отношений католицизма и нацизма К. Зонтеймер подчеркивает, что не столько германский католицизм менял свое отношение к нацизму, сколько руководители последнего изменяли свое отношение к нему, признавая в нем благоприятную почву для мистификации своей политики. В своей первой программной речи канцлер Гитлер заявил о признании фашистским правительством церкви. «Поскольку правительство решило, — говорил он, — провести политическое и моральное оздоровление (Entgiftung) нашей общественной жизни, оно создает и обеспечивает предрасположение для действительной глубокой внутренней религиозности... Национальное правительство видит в обеих христианских конфессиях важнейшие факторы сохранения

[1] «Нет власти кроме как от бога, которые же существуют являются богом учрежденными» *(лат.)*.

[2] Цит. по: *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 117.

[3] Цит. там же, стр. 72—73.

нашей национальности... Борьба против материалистического мировоззрения и за восстановление действительной национальной общины служит настолько же интересам немецкой нации, как и нашей христианской веры» [1]. Многочисленные комментаторы программы НСПГ придавали нацистскому движению религиозный смысл. «Конечно, немецкий народ также найдет со временем форму для своего познания бога, своей божественной жизни, как этого требует его северная кровь; разумеется, это будет сперва совершенное триединство крови, веры и государства» [2], — писал Г. Федер о мировоззренческих основах программы НСПГ. «Соблюдения германско-христианского образа жизни обязательно требует также и НСПГ как действительное национальное движение» [3], — подчеркивал А. Розенберг.

Через месяц после принятия Гитлером полномочий канцлера третьего рейха по воле конференции епископов в Фульде ему нанес визит епископ В. Бернинг для выяснения точек зрения сторон. Упрек епископа Гитлеру за то, что он якобы выступает против христианства, последний воспринял с раздражением. В протоколе этой встречи значится ответ Гитлера, что он «самым твердым образом убежден в том, что без христианства не может быть построена ни личная жизнь, ни государство, и особенно немецкое государство вовсе немыслимо без прочной основы христианства. Ни в коем случае нельзя построить государство только на национальном сознании, если при этом будет не хватать сильнейших, а именно, религиозных и нравственных основ» [4]. Далее Гитлер упрекал церковь в том, что она ослабла в своей борьбе против «враждебных сил», и он «пришел к убеждению, что христианство в последние столетия не представляет больше могущества и решимости преодолеть враждебные силы. Оно ограничилось тем, чтобы опровергать заблуждения научно. Вследствие этого он осознал, что государство должно поддержать церковь в этой борьбе против безбожия. Безбожие

---

[1] «Germania», N 239, 21.VIII.1933.

[2] *G. Feder.* Das Programm der NSDAP und seine weltanschaulichen Grundlagen. München, 1931, S. 49.

[3] Цит. по: *J. Nötges.* Nationalsozialismus und Katholizismus, S. 149.

[4] Цит. по: *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 120.

и большевизм должны быть сражены только с твердостью и насильно» [1]. Итак, Гитлер с присущим ему откровенным цинизмом изложил свою и нацистскую точку зрения на религию и церковь. Он не против христианства вообще, а против «слабого христианства»; поэтому он предлагал духовную диктатуру церкви дополнить фашистским террором.

Политический тоталитаризм германских нацистов в какой-то мере перекликался с клерикальным тоталитаризмом католицизма. Это признавали сами клерикалы. Как писал епископ Бургер, «то, что тоталитарность нашей национальной и государственной жизни соединяется с тоталитарностью католической церкви и что конкордат между ними обеими должен быть настоящим началом истинного сотрудничества и внутренней встречи, именно в этом как раз наше государство и является христианским рейхом» [2]. Поэтому для банального мышления мещанских масс, опьяненных националистической и социальной демагогией фашистов и церкви, переход от иллюзии христианского царства к иллюзии германского царства и наоборот был не столь уж сложным. Мифологизирующая общественную жизнь, и в особенности историю Германии, философия А. Розенберга возбуждала некий «дух» средневековой «Священной Римской империи германской нации». «Идея рейха, мысль о власти, иерархический принцип, новое социальное образование нации в братское единство и, наконец, также идея национальной государственной силы, — они могли быть пригодными для многих католиков как обетование предстоящей реализации действительного третьего рейха, как новое определение христианского царства немцев» [3], — писал К. Зонтеймер.

Националистический угар, разжигаемый гитлеровской демагогией, имел благоприятную почву в том узком и банальном мышлении, которое веками формировалось религиозной нетерпимостью. В атмосфере шовинизма католические организации, которых в Германии было более десяти разновидностей, легко превращались в гитлеровские. Особенно это касалось многочисленных молодеж-

[1] Цит. по: *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 120.

[2] Цит. там же, стр. 179.

[3] Цит. там же, стр. XXIII—XXIV.

ных организаций. Молодежь воспитывалась на официальных национал-социалистских и церковных изданиях — «Моя борьба» Гитлера, писаниях Розенберга, программе НСПГ, энциклике Пия XI «Quadragesimo anno». Верующим, которых раньше питали иллюзией просто царствия Христова, теперь навязывали иллюзию «царствия Христова в новой Германии». «Ибо нашей ответственностью перед богом и делом нашего сердца является то, чтобы быть не просто католическим христианином, а католическим немцем» [1]. Религиозно-конфессиональная нетерпимость дополнялась национально-расовой нетерпимостью. В перерабатываемых уставах католических организаций появились параграфы, свидетельствующие о расовой дискриминации.

Как указывается во введении к сборнику документов об отношениях католицизма и нацизма в Германии [2], германский епископат несет ответственность за политическое воспитание немецких католиков со времени «культуркампфа». Эта ответственность тем более велика, что католическая церковь имеет огромный исторический опыт воздействия на массы и политической борьбы. Такой институт, как католическая церковь, не мог быть просто введен в заблуждение гитлеровской демагогией.

В самом деле, германский католицизм и его политическая партия центра в свое время воспользовались так называемой борьбой Бисмарка за культуру для укрепления своих идеологических и политических позиций в Германии. Как указывал В. И. Ленин, «Бисмарк только *укрепил* воинствующий клерикализм католиков, только повредил делу действительной культуры, ибо выдвинул на первый план религиозные деления вместо делений политических, отвлек внимание некоторых слоев рабочего класса и демократии от насущных задач классовой и революционной борьбы в сторону самого поверхностного и буржуазно-лживого антиклерикализма» [3].

В последующем католическая церковь во всех возможных случаях спекулировала ссылками на «культуркампф», в свою очередь вызывая ложные политические

---

[1] Цит. по: *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 205.

[2] *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Einleitung von Kurt Sontheimer.

[3] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 17, стр. 416—417.

страсти. Гитлеровские акции против католиков изображались церковью как продолжение «культуркампфа» Бисмарка. Такая концепция мешала верующим массам оценить нацизм с точки зрения его социально-политической сущности. «Ясный взгляд на существо национал-социализма был утрачен или эгоистически запутан, поскольку смотрели не на всю политическую область, но только на политику относительно церкви и культуры, а Гитлер именно здесь сделал губительные признания. Чтобы удержать католические институты, думалось, что нужно пойти на далеко идущие уступки. Либо из-за этого, либо из-за опасения только повредить собственному делу, если также еще и другими делами заняться, тогда было потеряно из поля зрения все другое» [1] — так характеризует ситуацию в Германии накануне прихода к власти Гитлера Г. Мюллер, издатель документов об отношении католицизма и нацизма (ФРГ).

Таким образом, если политический католицизм, соперничая с фашистской партией, до прихода к власти Гитлера акцентировал доктриальное противопоставление христианства и нацизма, то при фашистской власти он пропагандировал единство христианской идеи и германской идеи. В пастырском послании немецких епископов в 1934 г. подчеркивалось: «Христианство облагородило хорошие естественные предрасположения наших предков, дало посвящение исторической миссии немецкой нации на западе и обосновало ту христианско-германскую культуру, которая остается на все времена величайшей славой немецкой нации. С падением христианства немецкая нация отреклась бы от своего прошлого и похоронила бы свое будущее» [2].

Идейно-политическая ориентация германского католицизма привела к тому, что после установления фашистской диктатуры немецкие епископы сняли противоречия духовно-нравственного характера, в области которой прежде велась наиболее острая полемика с нацизмом. Они стали подчеркивать осознание немецким народом своего «национального духа», его ценности и силы и особенно «духовно-нравственное обновление нации, как противотечение материалистическому духу времени». «Цели пра-

---

[1] *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 57.
[2] Цит. там же, стр. 173.

вительства рейха, — писал епископ Бургер, — уже давно являются целями нашей католической церкви... поэтому мы принимаем сердечное участие в великом указании нового порядка ценностей в духе христианства» [1]. И гитлеровцы (Геббельс, Геринг, Розенберг, Ширах) со своей стороны также угодничали перед католицизмом, указывая на то, как много они для него сделали — заключили конкордат с Ватиканом, уничтожили марксизм и т. д. Сам Гитлер хвастался осенью 1933 г.: «Мы также предприняли не меньшую борьбу против разрушения нашей религии... ибо мы были убеждены, что нация нуждается в этой вере. Поэтому мы предприняли борьбу против безбожного движения не парой теоретических разъяснений, — мы его истребили» [2].

В начале второй мировой войны, которую развязали гитлеровцы, немецкая церковь уже имела специальный текст «молитвы за нацию и родину», в которой предусматривалось все: благословение богоподобной сильной власти правительства и вымаливание милости фюреру, нации и родине, пожелание богобоязненности, верности и единства народу и моление о защите германских военных сил («в особенности кораблей и самолетов, которые находятся в пути или в воздухе»), взывание к молодежи укрепляться в божественном трепете и т. п. В подготовке войны гитлеровцами участвовало и высшее духовенство. В общем военном плане нападения Германии на Польшу была точно предусмотрена «служба церкви». В секретном циркуляре католического военного епископа (Feldbischof) всего вермахта Рарковского для личного сведения всех архиепископов и епископов Германии от 18 сентября 1939 г. указывалось: «§ 1. Забота о спасении душ в действующей армии уже в мирное время подготовлена и организована в рамках общего мобилизационного плана... § 4. Компетентность военных священников, так же как и сфера их пастырской работы, урегулированы многими служебными предписаниями. В этой связи следует заметить, что в отличие от мировой войны положение и задачи военного священника и его необходимость для *воюющей* части получили формулировку в письмен-

---

[1] Цит. по: *H. Müller.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 173.

[2] Цит. там же, стр. 212.

ном служебном указании военной ставки, что позволяет признать, какое приписывается большое значение религии для солдата, который стоит в бою» [1].

В оккупированных странах (прежде всего в славянских) гитлеровцы практиковали расовую дискриминацию и шовинизм также и в области религии и культа. Например, распоряжением данцигского епископа был запрещен польский язык в церковной службе. На зданиях костелов в оккупированной Польше появились надписи «Polnische Kirche», а в костелах с немецким служителем — «Für Polen verboten». Строжайший надзор за выполнением предписаний оккупационных властей о разделении католической церкви по расово-национальному признаку был вменен в обязанность полиции. Все это мотивировалось следующим: «Церковь помимо всех религиозных должна выполнять также и национальную задачу. Ни при каких обстоятельствах не может быть терпимо, чтобы поляки рассматривали церковь в качестве убежища и принимали бы это как право» (из предписания епархиального комиссара Нойштата 11 февраля 1944 г.) [2]. Так, на расистской почве католики-немцы были противопоставлены католикам-полякам, а церкви была предписана роль проводника националистической и фашистской идеологии и политики.

Итак:

1. Католическая церковь с точки зрения своей доктрины и миссионерской деятельности непоследовательна в осуждении расизма, национализма, шовинизма, всякой дискриминации людей на этнической почве. Конкретно-исторические ситуации дают различные противоречивые варианты отношения католицизма к названным явлениям.

2. Католицизм выступает обычно против национализма периода формирования буржуазных наций, национального возрождения, подрывающих христианскую интеграцию церкви. Завоевание национальной буржуазией власти заставляет космополитическую церковь считаться с этим фактом и приспособиться к нему.

3. Отсутствие классового подхода к национализму и

---

[1] Цит. по: *H. Maier.* Soziologie der Päpste. Berlin, 1965, S. 295, 296.

[2] Цит. там же.

всем его проявлениям, ложная его интерпретация со стороны католицизма в зависимости от конкретной обстановки может привести к их идейно-политическому союзу. При этом клерикальная концепция «классового мира» дополняется буржуазно-националистической концепцией «единого потока»; создается общий фронт борьбы против материализма, социализма, революционного движения и т. д.

4. Гносеологически, психологически, морально католическая религия (и всякая религия) не была препятствием для переориентации масс немецких католиков (как и протестантов) в сторону нацизма, принятия культа вождя, обожествления христианской нации, фашистского государства.

5. Преодоление антагонизмов на этнической почве, реализация подлинной солидарности между нациями возможны только путем устранения социально-классовых и идеологических причин антагонизмов, на основе пролетарского и социалистического интернационализма; католическая церковь же эту проблему сводит в основном к духовно-моральной сфере, и притом толкует ее на ложной философской основе.

3. ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА И КАТОЛИЦИЗМ

Интернационализация общества — явление нового времени. Она представляет собой форму межнациональных отношений периода развивающегося и развитого капитализма, а также восходящего социализма. Содержание интернационализации общества составляют тесные и все более расширяющиеся общественные связи между нациями, в результате чего происходит постоянный процесс сближения, взаимопроникновения, ассимиляции или поглощения специфических национальных элементов различных этнических групп в области социально-экономической, идейно-политической, материально-технической, духовно-культурной жизни.

Поскольку этот процесс существенно изменяет ту область общественной жизни, которая является непосредственной сферой деятельности церкви, важно рассмотреть его объективное влияние на позиции католицизма, а так-

же его доктринальное и практическое отражение в миссии католической церкви. В этом вопросе возникают такие его аспекты, как толкование основы интернационализации общества с точки зрения католической социальной философии и теологии, реакция католической церкви на факт интернационализации общества в ее внутренней жизни и в отношении к миру, роль церкви в интеграции многонационального, этнически разнообразного общества, сопоставление католического и марксистского понимания интернационализации.

Прежде всего следует подчеркнуть тот факт, что католическая церковь является единственным общественным институтом, существование и деятельность которого почти на протяжении двух тысячелетий носит международный характер. Ее богатейший опыт отношения с этнически разнородным миром накапливался на протяжении истории различных формаций вплоть до социалистической. Несмотря на распространение индуизма, буддизма, конфуцианства и других азиатских религий среди наиболее многочисленных народов мира, несмотря на исключительную экспансивность ислама во времена средневековья, только христианство (впоследствии католицизм) сохраняло в исторической перспективе глобальный характер. Этот международный опыт католицизма складывался под влиянием того, что, с одной стороны, католическая церковь постоянно имела перед собой этнически многосложное общество с различным переплетением международных связей, с другой стороны, она в своей пастырской и миссионерской, а также в не меньшей степени в социально-политической деятельности постоянно вырабатывала собственное отношение к этому международному миру.

Что касается различных исторических этапов, методов и форм распространения христианства среди народов мира, то весьма обобщенно это может быть представлено следующим образом: 1) стихийное распространение раннего христианства в пределах огромной Римской империи среди многочисленных народов и этнических групп как выражение их бессильного протеста против классового и чужеземного (инонародного) угнетения; 2) римско-католическая и византийская христианизация народов феодального общества (или периода разложения родового строя и формирования феодализма) в основном в Европе

путем насилия, порабощения, в результате войн, династических союзов, государственных актов и т. п.; 3) глобальное распространение католицизма (и в значительной степени протестантизма) путем миссионерства при колонизации европейскими державами, а затем и США различных континентов земного шара.

Сам факт христианизации многих народов, безусловно, играл немалую роль в интеграции разобщенного общества: этому способствовали одна и та же форма религии, один и тот же культ, выполняющие свою функцию обратного воздействия на общественное бытие разных народов, а также централизующая структура католической церкви. Но какова эта интеграция относительно самих ценностей различных народов? Трудно ответить на этот вопрос однозначно не только потому, что он требует специального исследования, но также и потому, что сам процесс христианской интеграции внутренне противоречив. Исходя из общей оценки роли христианства для судеб народов можно считать, что оно было консервативной силой также и относительно собственных ценностей народов и их взаимоотношений.

Централизованная организация католической церкви, ее социально-политическая мощь, ее связь с западной культурой сформировали западную модель христианства, которая насаждалась среди разных народов вопреки их самобытности.

В новые времена католицизм оказался перед такой динамической картиной мира, в условиях которой его западная (но космополитическая) модель была пригодна лишь до тех пор, пока она совпадала с безраздельной экспансией космополитического (но западного) капитала, на основе которого впервые начался стремительный процесс интернационализации общества. Когда же в мире стали складываться факторы, противодействующие капиталистической интернационализации, когда возникло международное рабочее движение и его идеология пролетарского интернационализма, развернулось мощное национально-освободительное движение, приведшее к крушению колониальной системы, для западной модели христианства наступил кризис. Католицизм, который реализовал себя действительно глобально, оказался в «ситуации диаспоры», как это отметили наиболее дальновидные католические теологи, например К. Ранер.

«Ситуация диаспоры», в которой находится современный католицизм, означает, что он (все еще как западная модель), существуя в национально многообразном мире, где столкнулись две основы и соответственно два процесса интернационализации, не только оказался окруженным некатолическим, нехристианским и даже нерелигиозным обществом, но и содержание его собственной (католических общин и католических наций) жизни также оказалось мало христианским. Как пишет К. Ранер, «ситуация церкви в общественной жизни меняет свою форму... Церковь всюду начинает становиться церковью диаспоры, церковью, живущей среди нехристианских масс, и поэтому в таком культурном, экономическом, политическом, научном и художественном контексте, который не является делом христиан...» [1]. Учитывая этот факт, современные католические богословы и сановники церковной иерархии особенно подчеркивают универсальный характер католицизма, но делают это с существенным изменением, связанным с сознанием того факта, что помимо интегрирующей роли христианства сам мир объективно стал более интегрален на основе процесса интернационализации и что, следовательно, в этих условиях западная модель христианства не имеет прежних перспектив.

Практическая ориентация католической церкви на интернационально интегральный мир уже давно осуществляется, ее обоснование в обобщенном виде выработано II Ватиканским собором. Почти во всех документах собора подчеркивается «всяческое единство» современного мира, «взаимозависимость всех людей», «общая судьба» всего человечества, «общие глубокие и универсальные его стремления», всеобщая принадлежность культурных ценностей всем, универсальное сообщество всех наций, развитие средств международных отношений и т. д. и т. п. «Наглядно видим, что в самом деле все нации день ото дня все более объединяются, что люди различных культур соединяются все более тесными связями...» [2] — говорится в декларации о религиозной свободе.

Известно, что современная интернационализация общества охватывает как материальные, так и идеологически-духовные отношения между нациями. В основе этого

---

[1] *K. Rahner.* O możliwości wiary dzisiaj, str. 203.
[2] «Dignitatis humanae», 15.

процесса лежат объективные факторы, прежде всего экономические. В главной сфере человеческой деятельности — в производстве заложена основа интернациональных отношений. Капитализм, породивший наиболее развитый общественный характер производства и международный характер производительных сил, вызвал к жизни современные буржуазные нации и одновременно обусловил их тесные взаимоотношения. «Буржуазия путем эксплуатации всемирного рынка сделала производство и потребление всех стран космополитическим... она вырвала из-под ног промышленности национальную почву. Исконные национальные отрасли промышленности уничтожены и продолжают уничтожаться с каждым днем. Их вытесняют новые отрасли промышленности, введение которых становится вопросом жизни для всех цивилизованных наций... На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными...» [1]

Помимо производственно-экономической сферы факторам интернационализации и одновременно ее проявлению способствуют современные средства коммуникации и информации, технический прогресс и динамизм общественной жизни, индустриализация и урбанизация, наука и искусство, спорт и туризм, увеличение свободного времени, демографический рост, миграция и возрастание роли масс, политика, дипломатия и милитаризация и т. д. Распространение католицизма (и христианства вообще) также можно считать проявлением интернационализации общественной жизни.

Общая основа интернационализации, ее общие факторы и проявления в зависимости от способа производства и классовой структуры общества принимают неоднородный характер. Наряду с двумя противоположными тенденциями — национальной дифференциацией и интернациональной интеграцией выступают два социально-эко-

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 4, стр. 427—428.

номических типа современной интернационализации общества.

Капиталистическому типу интернационализации с его международными монополиями, политическими союзами, военными блоками и базами, с его ассимиляцией, подчинением, захватами, порабощением, в целом антагонистическим противоречием между национальными и интернациональными интересами, всему фронту мировой империалистической реакции противостоит международное рабочее и коммунистическое движение, общий антиимпериалистический фронт национально-освободительной борьбы, мировая система социализма с соответствующей экономической и политической структурой, обосновываемой марксистско-ленинской идеологией пролетарского и социалистического интернационализма, система, создающая возможность гармонического сочетания национальных и интернациональных интересов, в целом революционно-демократический и социалистический фронт освобождения наций, новый тип их взаимоотношения и развития.

«В условиях социализма происходит расцвет наций, укрепляется их суверенитет. Развитие наций осуществляется не на путях усиления национальной розни, национальной ограниченности и эгоизма, как это происходит при капитализме, а на путях их сближения, братской взаимопомощи и дружбы... У советских людей разных национальностей сложились общие черты духовного облика, порожденные новым типом общественных отношений и воплотившие в себе лучшие традиции народов СССР.

Развернутое коммунистическое строительство означает новый этап в развитии национальных отношений в СССР, характеризующийся дальнейшим сближением наций и достижением их полного единства...

С победой коммунизма в СССР произойдет еще большее сближение наций, возрастет их экономическая и идейная общность, разовьются общие коммунистические черты их духовного облика» [1].

Нельзя, конечно, отрицать реалистического отношения современного католицизма ко всем этим процессам и яв-

---

[1] «Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., 1965, стр. 112—113.

лениям интернационализации общественной жизни как в глобальном масштабе, так и в рамках определенных социальных систем. Но нас интересует не столько признание факта интернационализации, сколько его интерпретация современным католицизмом. В этом отношении обнаруживается такой подход к факту, при котором основное внимание сосредоточивается не на самой основе интернационализации и, следовательно, главной сфере ее проявления, а больше на ее последствиях и средствах социально-технического и духовного общения людей, осознания ими этой общности. При таком подходе утрачивается примат материально-производственного и социально-классового характера интернационализации. Хотя современным католицизмом весьма ярко осознается антагонизм между «богатыми» и «бедными» нациями, а также между национальными и глобальными интересами человечества, но причины этих явлений и перспективы разрешения противоречий не получают сколь-либо обоснованного объяснения. Все это предопределено тем же идеалистически-этическим и теологическим методом истолкования общественных явлений, человеческих отношений. В результате такого метода интернациональное единство мира истолковывается как его духовно-религиозное единство. II Ватиканский собор подчеркнул догму о божественном откровении, согласно которой якобы христианская церковь вдохновлена святым духом для объединения всех людей и всех наций, «благодаря которому началось распространение Евангелия среди язычников и было показано соединение всех народов во всеобщей вере через церковь, разговаривающую на всех языках и в силу своей любви понимающую и охватывающую все народы и, таким образом, преодолевающую раскол Вавилона» [1].

В католическом лексиконе понятие «интернационализм» не употребляется. Интернациональному единству наций соответствуют понятия «семья народов» или «семья человечества», состоящая «из множества племен, наций и рас» [2]. Исходя из религиозной функции католической церкви «семья народов» интересует ее в первую очередь как объект деятельности — объект христианиза-

[1] «Ad Gentes», 4.
[2] «Gaudium et spes», 75.

ций и пастырства. В таком случае фактическое интернациональное единство «семьи народов» подменяется теологическим тезисом о ее общем божественном происхождении и общей эсхатологической судьбе. Поскольку эта теологическая подстановка не согласуется с естественной историей всего человечества и отдельных народов, толкование «семьи народов» переводится в сферу библейских понятий, где речь идет о трансцендентных связях человеческого рода. Так происходит полная замена понятия нации как естественноисторической категории понятием божественной нации. В Ветхом завете это израильтяне, в Новом завете — христиане. Христиане должны составлять ядро, основу основ всей естественной «семьи человечества», ибо они реализуют божественный план. «Все люди призваны в новый народ бога. Для этого этот народ, оставаясь единым и единственным, должен распространиться во всем мире, на все времена, дабы исполнился план воли бога... Поэтому этот единственный народ бога живет во всех народах земли, потому что берет себе граждан из всех народов для царствия не земного, а небесного характера» [1]. Так «божественный народ» лишается своей естественной национальной принадлежности, своей естественной родины во имя мистической цели «вечной родины».

Естественноисторическая общность многонациональной «семьи человечества» подменяется «всеобщностью божественного народа». Но эта мистификация общественно-исторических отношений между народами есть иллюзорно-утопическое «решение» проблемы, которая вообще не может быть решена в условиях антагонистического общества. Христианство дает наиболее развитую, универсальную, но вместе с тем иллюзорно-утопическую модель солидарности, братства и любви народов. «Истинное христианство, — писал В. С. Соловьев, — не может быть только домашним, как и только храмовым: оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие... Истинная церковь... есть всечеловеческая, прежде всего в *том* смысле, что в ней должно вконец исчезнуть разделение человечества на соперничествующие и враждебные между собою племена и народы. Все они, не теряя своего

[1] «Lumen gentium», 13.

национального характера, а лишь освобождаясь от своего национального эгоизма, могут и должны соединиться в одном общем деле всемирного возрождения» [1].

Вряд ли было бы справедливым просто отбросить христианскую модель «всечеловеческой любви» как нечто только негативное. Несмотря на научную несостоятельность ее философского обоснования и непригодность ее с точки зрения классово-революционной истории человечества, она все же имеет сферу своего применения, хотя и ограниченную. Христианская любовь как превратная форма человеческих отношений выполняет такую социальную функцию, которая не может быть оценена однозначно, — в ней осуществляется и протест, и утешение, и усыпление, и закрепление, и оправдание. Христианство дало миру немало таких исторических личностей, отвергая идеалистические концепции которых нельзя отвергнуть их благородного житейского идеализма в практическом отношении к людям. Не случайно даже многие великие социальные движения носили оболочку идеи построения «божьего царствия на земле» (например, движение под руководством Томаса Мюнцера). Тем не менее надо подчеркнуть, что в целом христианская модель «всечеловеческой любви» лишь мистифицирует проблему международных отношений, давая мистифицированный ответ на реальный вопрос и иллюзорное удовлетворение подлинному требованию.

В догматической конституции «О церкви в современном мире» II Ватиканский собор снова акцентировал традиционную идею католицизма о единстве народов на христианской основе. «К этому католическому единству народа бога, которое представляет и поощряет всеобщий мир, призваны все люди; ему всяческим образом принадлежат или подвластны как верующие католики, так и другие верующие в Христе, так и, наконец, вообще все люди, милостью бога призванные к спасению» [2]. С этих христианских позиций католицизм истолковывает объективный процесс современной интернационализации общества через теологическую и идеалистическую, духовно-этическую призму, усматривая основу интернационального единства народов, международного мира в вере,

---

[1] *В. С. Соловьев.* Собр. соч., т. III. СПб., [б. г.], стр. 184—185.
[2] «Lumen gentium», 13.

надежде, любви и других духовно-нравственных ценностях.

Но за последнее десятилетие вопреки догматически-консервативной традиции и идеалистической концепции католицизма в результате реалистического осознания им революционно-динамической, многонациональной картины мира с неуклонной тенденцией его интернационального единства в нем происходит существенная переориентация с учетом названных изменений в мире.

Эта переориентация выражается в осознании католицизмом его новой ситуации, приспособлении к ней и в усилии сохранить status quo. Понтификаты Иоанна XXIII и Павла VI и II Ватиканский собор засвидетельствовали широкое признание католической иерархией нехристианского мира, современной светской цивилизации и культуры, созданной в основном на национальной почве и имеющей интернациональный характер и значение. Католицизм признал «плюрализм» современного мира, «плюрализм» социально-экономических структур и «плюрализм» культур. Следовательно, наряду со своими христианскими он признал иные ценности (в том числе духовно-религиозные). А это означает крах его многовекового духа нетерпимости. II Ватиканский собор особенно много внимания уделил вопросу сочетания национальных и общечеловеческих ценностей, подчеркнув, что католическая церковь впитывает в себя ценности разных народов, но прежде всего она является хранительницей общечеловеческих ценностей. В разных его документах подчеркнуто признание «разнообразия в единстве», что также является существенно новым моментом в католической ориентации.

Высшая католическая иерархия наметила целый ряд сфер, форм и методов церковной деятельности, в которой предусматривается приспособление к современному национально-многообразному и интернационально единому миру. Это касается миссионерской деятельности, литургического культа, организационной структуры церкви, подготовки ее кадров, «диалога». Конечно, все это приспособление не только обусловливается национальными и интернациональными факторами, но последние здесь исключительно важны.

Итак, католическим миссиям, осуществляющим христианизацию в разных странах, предписывается проник-

нуть в дух и характер нации, в ее обычаи и традиции, участвовать в ее социальной жизни и различных институтах, видеть глубокие изменения в нациях, охватить христианской любовью всех без различия расы, социального положения и религии, быть отзывчивым относительно образа мышления нации, помочь преодолеть голод, болезни и невежество, быть хранителями национальных ценностей, с позиций философии и теологии разобраться в отношении между национальными традициями и христианской религией и т. д. [1]. В литургической конституции указывается необходимость упростить (и в том числе укоротить) церковные обряды, наряду с латинским языком предоставить больше места национальному языку, разнообразить литургию соответственно с национальным характером и местными обычаями; имеется даже указание пересмотреть историю «жития святых» — «нужно уточнить истории мученичества и описания жизни святых с точки зрения исторической правды» [2]. Собор также заявил, что он не возражает против идеи разработки и введения нового календаря для государственной жизни.

II Ватиканский собор, учитывая интернациональную интеграцию современного мира, счел нужным внести соответствующие изменения в организационную структуру католической церкви. В связи с этим учрежден коллегиальный орган при папе римском — синод епископов, в который входят высшие церковные сановники из разных стран, представители от разных наций. Римская курия, состоявшая в основном из итальянцев, отходит от этой традиции и комплектуется интернациональным составом кадров [3]. Ее ведомствам предписано «как можно больше приспособиться к потребностям времени, стран и обрядов» [4].

В области подготовки церковных кадров подчеркивается необходимость соответствующей квалификации для ксендзов, работающих в национальных условиях, знание ими не только «вечной философии» Фомы Аквинского,

---

[1] «Ad Gentes», 22.

[2] «Sacrosanctum concilium», 92.

[3] Назначение французского кардинала Вийо (Jean Villot) государственным секретарем Ватикана (правая рука папы и премьер папского государства) также означает стремление осовременить католицизм, учитывая тенденцию интернационализации.

[4] «Christus Dominus», 9.

но и философии разных народов новых времен. Предписывается расширение международных связей духовенства, расширение сети международных институтов по подготовке кадров [1].

Особое место в новой ориентации католицизма занимает «диалог», который распространяется на христиан-некатоликов («отделившихся братьев»), на верующих-нехристиан, а также и на атеистов. По этому вопросу собор не принимал специального документа, но необходимость диалога указывается им в разных других директивных материалах. Наиболее развернуто этот вопрос изложен в энциклике Павла VI «Ecclesiam suam», а в 1968 г. опубликован специальный документ секретариата по делам неверующих «Диалог с неверующими».

Стремясь к единству христианских церквей, собор сделал реверанс восточным католическим церквам, подчеркнув признание и уважение их особых культов и призвав к сакральному сотрудничеству с ними. В отношении «отделившихся братьев» (православных, протестантов и других христиан-некатоликов), которые до недавнего времени рассматривались как «отлученные», снято обвинение в «грехе отлучения» и даже признано, что схизмы в христианской церкви происходили «иногда не без вины обеих сторон» [2]. Вместо былой анафемы христианские церкви призываются к обоюдному познанию, к тому, чтобы католики «лучше познали доктрину и историю, духовную и литургическую жизнь, религиозную психологию и культуру отлучившихся братьев» [3]. Осуществляя «диалог со всем миром», папа Павел VI учредил три секретариата в Ватикане: по объединению христиан, по делам нехристиан и по делам неверующих.

Все эти изменения, происходящие во внутренней жизни современной католической церкви и в ее отношении к современному миру, конечно, имеют главную цель — укрепление своих позиций в условиях, когда они в силу действия объективных факторов ослабевают. В связи с этим и католический «диалог» с миром строится на католических предпосылках, в чем нарушается логика истинного диалога.

---

[1] «Optatam totius».
[2] «Unitatis redintegratio», 3.
[3] Там же, 9.

Приспосабливаясь к «плюрализму» современного мира, к его национальному многообразию, к тенденции его интернационального единства, II Ватиканский собор снова акцентировал универсальность католической церкви. «Предназначенная распространиться во всех странах, она входит в историю людей, но в то же самое время переступает пределы времени и народов» [1]. В этом смысле собор еще раз подтвердил догматические и организационные основы существования папского престола — догму о его примате и главенстве над всеми церквами, догму о непогрешимости папы, централизованную монархическую структуру и иерархию церкви; подчеркнута также необходимость укрепления церковной дисциплины духовенства, его послушания, подтверждена «ценность» целибата, духа бедности и т. п. Особая ориентация взята на светский апостолат, который призван реализовать дух христианства в светской жизни и возместить недостаток церковных кадров. Предписывается в церковной деятельности (особенно в пастырской и миссионерской) больше использовать данные современной науки — психологии, педагогики, социологии, философии, истории, этнографии и т. д., привлекать экспертов-специалистов, лучше наладить международную информацию, участвовать в международных организациях [2]; охватить влиянием миграцию и обслуживающих ее людей (в том числе перемещенных, ссыльных, беженцев, кочевников, туристов, моряков, летчиков и т. д.).

Католицизм продолжает использовать искусство как мощное средство эмоционального воздействия на людей. Церковь уже давно признала и практикует применение некоторых жанров и видов модернистского искусства (в том числе элементов абстракционизма), отражающих эпоху научно-технической революции, динамизма, интернационализации и социальных антагонизмов. Этому вопросу в документах собора посвящены специальные разделы. «Церковь не считала строго своим ни одного художественного стиля, но принимала формы каждого столетия в соответствии с характером народов... И в наше время искусство всех народов и стран должно широко

---

[1] «Lumen gentium», 9.

[2] 10% руководства важнейших международных организаций являются католиками.

использоваться в церкви...» [1] Особо подчеркивается отношение к национальному искусству миссионерских стран. «Так как в некоторых странах, особенно в миссионерских странах, есть народы с самобытными музыкальными традициями, имеющими важную роль в их религиозной и социальной жизни, этой музыке должна быть придана правильная оценка и предоставлено соответствующее место как в формировании религиозного духа этих народов, так и в приспосабливании культа к их особенностям...» [2]

Итак, если всмотреться в эволюцию позиции современного католицизма в отношение этнической структуры общества, то можно провести некоторые исторические аналогии. Нельзя не отметить некоторого сходства между процессами, происходящими в католицизме, и его отношениями с внешним миром в настоящее время с теми, которые имели место на склоне жизни феодального общества, в условиях зарождения и формирования современных наций с их экономическим базисом, материальной и духовной культурой. Феодальная церковь средних веков не справилась с новым миром перед лицом новой эпохи, которая рождала плюрализм национальных культур, в то время как католицизм был связан с одной средневековой культурой. Будучи прочно вписанным в социальную жизнь эпохи, католицизм тогда явился носителем западной модели христианства, которая только и могла сработать как определенная социальная форма. Это признается самими теологами.

Реформация ознаменовала непригодность средневековой формы христианства в условиях национального партикуляризма. Но формирование буржуазных наций породило не только новую этническую дифференциацию, но и тенденцию новой формы интеграции мира, унификации его истории и культуры, которая происходила уже не на церковной, а на светской основе. В этих условиях изменились силы, противостоящие католицизму. Если раньше ему угрожал нехристианский (мусульманский прежде всего) и языческий мир, то сейчас эта угроза стала больше внутренней, чем внешней. Как признает К. Ранер, когда «повсеместность церкви стала реальным фактом и когда одновременно... до этого раздельное развитие на-

[1] «Sacrosanctum concilium», 123.
[2] Там же, 119.

родов начало сливаться в одну историю человечества, в которой каждая нация и каждая отдельная историческая ситуация становятся для всех элементом собственной истории, сопротивление по отношению к церкви, в глазах теолога-историка, не может уже абсолютно происходить «извне». Оно должно появиться — в результате таинственной неизбежности... — как отпадение или отступничество (диссиденция) внутри христианства, как такового» [1].

Таким образом, кризис католицизма в XVI—XVIII вв. был обусловлен появлением и развитием новой цивилизации и культуры, происходившими на национальной почве. Современный кризис католицизма также в большой мере связан с этнической структурой мира и ее динамикой. Развитие современных наций тем более расширяет и укрепляет общую интернациональную основу светской культуры. Национально-демократические революции, формирование социалистических наций и социалистического интернационализма еще больше обрекают католицизм на положение «диаспоры». И подобно тому как Тридентский собор (1545—1563 гг.), проходивший в условиях протестантского раскола западного христианства, ориентировал католическую церковь на борьбу против «внутренней» опасности и вынужден был признать необходимость внутренних реформ [2], так и II Ватиканский собор (на котором, в частности, были нередкие ссылки на Тридентский собор) основное внимание уделил вопросу церковных реформ и приспособлению католицизма к «ситуации диаспоры». «Пока является фактом, — свидетельствует один из экспертов собора, К. Ранер, — что религиозная община оказалась поставленной в ситуацию, в которой должна жить, расти и защищаться в безразличной или враждебной среде, ибо является церковью диаспоры, и время продолжительности этой ситуации неизвестно» [3]. Поэтому, как определяет этот же автор,

[1] *K. Rahner.* O możliwości wiary dzisiaj, str. 201.

[2] Католические комментаторы усматривают историческую аналогию между нынешней ситуацией католицизма и той, в которой он находился в эпоху Реформации, в принятии нынешним папой имени Павла. Тридентский собор был созван папой Павлом III и продолжался при понтификате Павла IV; Павел III учредил орден иезуитов для борьбы с протестантской схизмой, понтификат Павла IV относится к периоду католической контрреформации.

[3] *K. Rahner.* O możliwości wiary dzisiaj, str. 207.

единая западная модель католицизма, распространенного повсеместно на фоне разнородного мира, оказалась непригодной. Отсюда ориентация Ватикана на современную этническую картину мира и повышенное его внимание к национальному и интернациональному факторам.

Теологи, наиболее категорически критикующие католический традиционализм, требуют еще большего приспособления церкви к современной светской интернациональной культуре, отказа от былых притязаний на светскую власть, от клерикализма, от фронтальной линии, отказа от фанатизма и ориентации на просвещенность, деполитизации и возврата к религиозной аутентичности.

Следует коротко коснуться «динамики цифр»[1], т. е. количественной стороны католицизма на этнографической карте современного мира. По данным католической статистики, католики считаются самой многочисленной вероисповедной группой по сравнению с другими религиями мира — около 600 млн. человек, или 18,3% всего населения Земли. Католические приходы (их более 160 тыс.) имеются во всех странах мира без исключения. Но абсолютное большинство католиков сконцентрировано на двух континентах — 86% всех католиков находятся в Европе и Америке. В Азии их — 5,5%, в Африке — 3%[2]. Соотношение и перспективы роста населения разных континентов земного шара, недостаток священников в Азии, Африке и Латинской Америке, кризис «духовных призваний» в традиционных странах католицизма также наглядно свидетельствуют о «ситуации диаспоры» современной католической церкви. «Католическая община не является неким родом образцовой и замкнутой институциональной сети, расселившейся спокойно на карте мира и минуемой динамикой истории. Она стоит так, как стоит сегодня весь Старый свет, перед «вызовом» Африки и Азии и также наподобие старого мира этим вызовом застигнута врасплох»[3]. С национальным возрождением народов развивающихся стран католицизм оказался перед дилеммой: либо, ассимилируя восточные и иные местные культы, утратить свою ортодоксальность и универсальность, либо, сохраняя свою «чистоту», утратить

[1] *A. Morawska.* Perspektywy. Katolicyzm a współczesność, str. 13—23.

[2] См. там же, стр. 13, 14.

[3] Там же, стр. 15.

верующих в этих странах, которые отбрасывают католическую модель западного христианства как религию колониальной системы.

Итак:

1. В условиях действия двух противоположных тенденций в национальных отношениях католицизм стремится противостоять национальному партикуляризму в религиозном культе и церковной организации и одновременно приспособиться к процессу интернационализации общества.

2. Естественноисторический процесс интернационализации общественной жизни в католической доктрине принимает мистифицированный характер — интернациональная общность людей представляется как мнимая реализация божественного плана по объединению всех людей и народов в «одном стаде с одним пастырем».

3. Это служит догматической основой для католической церкви в ее универсальной и глобальной претензии на интернациональную интеграцию всех народов на христианских позициях.

4. Поскольку западная модель римско-католического христианства, связанная с одним определенным сектором истории и культуры в современном мире, непригодна, католическая церковь сегодня принимает новую ориентацию — она признала необходимость диалога с некатолическим, нехристианским и нерелигиозным миром, а также приспособления к национальным условиям вплоть до ассимиляции местных культов.

5. Однако, поскольку современная интернационализация общественных отношений происходит на основе светской культуры, претензия католической церкви на роль международной интеграции в христианском духе в отличие от средних веков в наше время социально беспочвенна.

III
ХРИСТИАНСКИЙ КОСМОПОЛИТИЗМ

В католической литературе понятие «космополитизм» обычно отсутствует. Космополитизм считается политическим явлением, и поэтому католицизм с точки зрения теологической относится к нему отрицательно и не вклю-

чает его в свою социальную доктрину и в характеристику христианства. Однако космополитический характер христианства общеизвестен. И больше всего он относится к католической церкви. Ее космополитизм вытекает из самого понятия «католицизм» [1], ставящего «вселенское» выше национального. Католический теологический словарь, изданный в Польше, подчеркивает всеобщность (universalis) как важнейшую черту «истинной церкви». «Всеобщность, или католичность, церкви заключается в том, что церковь Христова предназначена для всего мира и всех времен и фактически распространена во всем мире. В этом значении «всеобщий» есть то же самое, что «*католический*»» [2]. Итак, понятие «вселенская церковь» по существу означает космополитическую церковь.

Применение понятия «космополитизм» в историческом и в логическом смысле не равнозначно. Христианский космополитизм не может быть характеризован тем обычно применяемым марксистами понятием «космополитизма», которым обозначается реакционная буржуазная идеология и политика, противопоставляющая национальной идее идею «мирового гражданства». Космополитизм католический отличается от буржуазного, как клерикальный от светского. Католический космополитизм в отличие от буржуазного имеет свой классовый смысл, свою практику реализации и теоретическое обоснование.

Как известно, реакционный буржуазный космополитизм отражает природу капитала, не признающего национальных пределов ради извлечения наибольшей прибыли. Классовый смысл буржуазного космополитизма заключается в том, что он способствует реализации материального интереса буржуазии эксплуатировать всюду, где это ей доступно. Церковь также имеет в космополитизме большой материальный интерес. Мировой центр католицизма Ватикан, его различные международные организации и институты содержатся за счет церковных средств разных стран, в конечном итоге их источник — эксплуатация верующих. Но было бы упрощением объяснять классовый смысл христианского космополитизма лишь материальным интересом вселенской церкви.

---

[1] От греческого katholikos — всеобщий, повсеместный, вселенский.

[2] *M. Kowalewski.* Mały słownik teologiczny, str. 295.

Разумеется, объективно механизм социальной функции христианской религии действует в одном направлении с буржуазным космополитизмом, оправдывающим стремление буржуазии эксплуатировать все и всюду. В католической социальной доктрине имеется тезис о необходимости эксплуатации богатств всей земли теми, кто это лучше может, согласно «естественному (божественному) праву». Но главное в христианском космополитизме — духовные средства закрепления космополитического господства эксплуататорских классов. Лишь раннее христианство содержало в себе такие идеи всеобщности, которые отражали протест разных народов против чужеземных поработителей. Условия древнеримской империи способствовали распространению христианства среди разных народов потому, что эта новая религия, хотя и превратно, по-рабски, выражала их оппозицию римским завоевателям и угнетателям.

Раскрывая космополитическую сущность раннего христианства, Ф. Энгельс отмечал два обстоятельства, делавших эту религию мировой: 1) отрицание христианством этнически разнообразных культов и 2) провозглашение им духовного спасения всех людей и народов через искупительную жертву мессии. «Люди двух разных религий — египтяне, персы, евреи, халдеи — не могут вместе ни пить, ни есть, не могут выполнить совместно ни одного самого обыденного дела, едва могут разговаривать друг с другом. Это отделение человека от человека было одной из основных причин гибели Древнего Востока. Христианство не знало никаких вносящих разделение обрядов, не знало даже жертвоприношений и процессий классической древности. Отрицая, таким образом, все национальные религии и общую им всем обрядность, и обращаясь ко всем народам без различия, христианство само становится *первой возможной мировой религией*»[1]. И далее Ф. Энгельс писал о том, что «христианство затронуло струну, которая должна была найти отклик в бесчисленных сердцах... Таким образом, общераспространенному чувству, что люди сами виновны во всеобщей испорченности, христианство дало ясное выражение в сознании греховности каждого отдельного человека; в то же время в жертвенной смерти своего основателя христианство со-

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 19, стр. 313.

здало легко понятную форму внутреннего спасения от испорченного мира, утешения в сознании, к чему все так страстно стремились. Так христианство опять доказало свою способность стать мировой религией — к тому же религией, соответствующей как раз данному миру»[1].

Но христианская церковь, представляющаяся народам не от «мира сего», неизбежно принимала конкретно-исторический характер «мира сего». Именно поэтому она не выполнила своей библейской миссии — христианизации всего мира, всех народов. Земными средствами (материальными и духовными) она завоевывала себе паству во имя единого небесного пастыря. И это были средства и методы христианизации народов, обусловленные рабовладельческим, феодальным и капиталистическим обществами, ибо никакого своего, отдельного, совершенно обособленного мира церковь не имела. В феодальной формации христианская церковь (как и другие) имела наиболее благоприятные условия для экономической и политической эксплуатации многих народов мира, а также для духовной диктатуры над ними.

В лоне церкви всегда были идеологи (например, В. С. Соловьев, Н. Бердяев или Ж. Маритен), чрезмерно идеализировавшие космополитическую сущность христианства и с этих позиций критиковавшие неадекватное, по их мнению, его воплощение в действительности. В. С. Соловьев отмечал, что римско-католическая церковь лишь внешне признает Христа, поэтому она экспансивна по отношению к остальному миру, к которому она применяет даже насилие: «Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть церкви, предводимая римскою иерархиею, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни — средние века. Существенная ложность этого пути заключается в том скрытом неверии, которое лежит в его корне. В самом деле, при действительной вере в истину Христову предполагается, что она сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло, т. е. привести его к добру; предполагать же, что истина Христова, т. е. истина вечной любви и безусловной благости, для своего

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 19, стр. 314.

осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной, значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в бога» [1]. Так истинно православный христианин критиковал космополитическую экспансию истинно католической христианской церкви.

Отцы церкви во главе с римскими папами всегда придавали исключительное значение догматическому обоснованию католического универсализма, противопоставляя его национальному партикуляризму. ««Католическая церковь по своему существу является наднациональной», — подчеркивал Пий XII. — Церковь есть мать, Sancta Mater Ecclesia, истинная Мать, мать всех наций и всех народов не менее, чем всех отдельных людей, и именно потому, что она является матерью всех, она не принадлежит и не может принадлежать исключительно тому или другому народу, а также одному народу больше, а другому меньше, но всем одинаково. Она есть мать, и отсюда она нигде не является чужой и не может такой быть, ибо она живет или по меньшей мере по своей природе должна жить во всех народах... Итак, церковь является наднациональной, потому что она представляет собой невидимое, всеохватывающее целое» [2].

Сущность «вселенской церкви» сводится к следующим ее чертам: духовность (societé spirituelle), верховность (societé souveraine), всеобщность (societé universelle) и законченность (societé «totale») [3].

Церковь как «духовная община», именуемая мистическим телом Христа, руководствуется теми идеями своего господства над всеми народами, которые были сформулированы еще Августином в «De Civitate Dei». В этой связи особо подчеркивается абсолютный авторитет церкви в области морали и религии. Эта автократичность церкви, ее монопольная власть над духовной жизнью миллионов верующих направлена против их национальной принадлежности во имя «гражданства неба». «Всякая чужая земля для них (католиков) является родиной, и всякая

---

[1] *В. С. Соловьев.* Собр. соч., т. III, стр. 161.

[2] «Der Papst sagt». Lehren Pius' XII. Frankfurt am Main, 1955, S. 212.

[3] *Ch. Alix.* Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe.

родина для них является чужой землей. Они живут на этой земле, но они являются гражданами неба»[1].

Церковь как «верховная община», построенная по монархическому принципу, требует подчинения всех общественных форм жизни людей себе как единственному абсолютному суверену на всей земле, осуществляющему высшее единство всех людей и народов. «Это единство должно создать гармонию, которая состоит в субординации множественности единому, низшего высшему, иерархию организмов, где семья подчиняется городу, город — нации, затем нация — церкви, которая гарантирует единство сообщества христианских народов и осуществляет таким образом совершенство божественной идеи»[2].

Церковь как «всеобщая община» обосновывается единством человеческой природы, для чего используется такой силлогизм: религиозность является всеобщей, действительной религией является католицизм, следовательно, католицизм является всеобщим. «Церковь, — писал Пий XI, — основанная искупителем, является одной и той же для всех народов и всех наций. Под ее куполом, который, как небосвод, покрывает целую землю, находится родина для всех народов и для всех языков...»[3] Одновременно подчеркивается, что католический универсализм не ограничивается только теми странами, где распространено католичество или христианство вообще — его империя является глобальной. «Ее (т. е. церкви. — *Я. М.*) владычество, — указывал Пий XI, — не распространяется исключительно на католические нации, не только на крещеных христиан, которые юридически принадлежат той же церкви, являются ли они далеко от нее заблудившимися в ложных взглядах или отлучившимися от своей общины в результате схизмы, она охватывает равно и без исключения всех людей, также чуждых христианской вере, наподобие царства Иисуса Христа, — это по сущей правде всеобщность человеческого рода»[4].

Церковь, как «законченная (совершенная) община» противопоставляется всем земным институтам, что обосновывается тем же естественным (божественным) пра-

---

[1] *Ch. Alix.* Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, p. 15.
[2] Там же, стр. 25.
[3] «Mit brennender Sorge» (1937).
[4] «Quas Primas» (1925).

вом», согласно которому католической церкви приписывается право вести все народы к конечной сверхъестественной цели, перед которой естественные правила жизни (в том числе и национальные ценности) имеют лишь подчиненное значение.

За этим догматическим обоснованием католического универсализма и космополитизма скрываются обыденные и весьма практические интересы церкви. Речь идет о желании римской курии властвовать над местными церквами в разных странах и о соперничестве церкви со светскими властями. Например, в осуждении Ватиканом с ортодоксальных позиций «национальной церкви» в Германии выразилось беспокойство не столько о делах религиозной веры, сколько о клерикальных интересах ее института.

Противопоставление христианского универсализма национальному партикуляризму вытекает из дуализма религиозно-идеалистической философии, в которой постоянно противостоят духовное и материальное, вечное и преходящее, божественное и человеческое. Отсюда градация ценностей христианства и национальных ценностей в зависимости от их природы. «Христианство является результатом божественного откровения, — писал литовский епископ М. Рейнис, — оно, опираясь на разумную природу человека, мировой порядок и божью заповедь, предназначено для всех времен и всех народов; нация является творением людей, богом невоспрещаемое и разрешенное, предназначенное некоторым группам людей, существующее только некоторое время... христианству принадлежит первенство и верховенство. Насколько деяние бога превышает деяние человека, настолько христианство превышает нацию» [1].

Поскольку в католической философии не разработана теория происхождения и сущности наций, то вся проблема об отношении национального и общечеловеческого обычно рассматривается в плане аксиологии. Поэтому клерикальный космополитизм отличается от космополитической идеологии и политики современной буржуазии, отрицающей национальный суверенитет, проповедующей отказ от национальных традиций, национальной культуры, патриотизма, тем, что он не прямо отрицает нацио-

[1] «Aiteitis», 1928, N 5—6, psl. 240.

нальные ценности, а ставит их ниже христианских ценностей, в которых якобы заключены общечеловеческие ценности. Вместо идеологии «мирового гражданства» клерикальный космополитизм проповедует идеологию «небесного гражданства».

Религиозно-идеалистическое обоснование природы и сущности человеческого рода (в чем акцентируется общность происхождения и особенно общность судьбы) свидетельствует о том, что космополитизм вообще как идеологически, так и исторически вытекает из религиозных систем, из деятельности церковных институтов. Не случайно возникновение понятия космополитизма в античной философии связано с религиозным представлением о природе человечества, со ссылкой на родство людей с богом. «Если верно то, что утверждают философы о родстве между богом и людьми, — свидетельствует Эпиктет, — тогда на вопрос о родине человек должен отвечать словами Сократа: я не афинянин или коринфянин, а я космополит...» (Disc. I, 9, 1).

Как уже отмечалось, в раннем христианстве в абстрактной, иллюзорно-утопической форме снимались классовые различия и границы между народами и содержалась идея единства мира, выраженная в мессианстве. Раннехристианский космополитизм был религиозной реакцией на космополитизм мировой рабовладельческой империи с экспансионистскими интересами рабовладельцев. В последующую эпоху христианская церковь оказалась главным носителем не оппозиционного космополитизма, а космополитизма, который вытекал из ее собственной экспансии, нередко выражавшейся в христианизации язычников огнем и мечом. Идея единства мира, доктрина о превосходстве христианских ценностей над народными традициями была использована феодальной церковью для обоснования ее стремления к главенству над светскими властями разных стран.

Но та же самая католическая церковь, которая сравнительно долго и болезненно перестраивалась на капиталистический лад, ревностно выступала против возвышения национального духа отдельных народов, проповедовала общечеловечность, очень быстро и категорически заняла враждебную позицию против марксизма-ленинизма, революционного рабочего движения с его идеологией пролетарского интернационализма. Именно факт проле-

тарского интернационализма и его осуществления в мировом революционном процессе, в мировой социалистической системе сделал католическую церковь спутницей реакционного космополитизма империалистической буржуазии, а в отдельных странах способствовал ее блоку с буржуазным национализмом и шовинизмом.

В противоположность клерикальному космополитизму пролетарский интернационализм зиждется на научном отражении общности человеческого рода. Естествознание, исторические науки и материалистическая философия уже давно преодолели религиозно-идеалистическую мистификацию проблемы происхождения человечества и его судьбы. Библейской концепции общей божественной природы и общей эсхатологической судьбы человечества наука противопоставляет теорию естественного, природного происхождения людей, их общественного развития через исторически различные и преходящие социально-этнические формы. Исторический материализм раскрывает экономическую основу разрыва единства мира (то, что в Библии представлено повествованием о «вавилонской разноголосице»), равно как и экономическую основу возвращения к этому единству на новом, высшем уровне (то, что согласно христианскому гуманизму возможно лишь в трансценденции). Исследуя главную, производственную сферу существования и развития человечества, исторический материализм установил, что как раз в этой сфере заключается основа как достижения подлинного единства общества, так и нарушения этого единства. Типы этнической общности людей являются также определенными формами их социальной организации. Они в конечном итоге определяются уровнем и характером развития производства. На основе сравнительно высокого развития производства и обмена появляется национальная форма общности людей. В капиталистической формации она заключает в себе противоречие как внутри каждой нации, так и в отношениях между нациями. Классовые антагонизмы порождают противоречие между национальными и интернациональными сторонами в развитии общества. Но общественный характер производства и международный характер производительных сил и обмена при капитализме создают объективную предпосылку борьбы за снятие антагонистической формы этого противоречия. Социализм, ликвидируя экономические причины социальных

и национальных антагонизмов, обусловливает процесс сближения наций. В. И. Ленин подчеркнул наличие объективной тенденции «к созданию единого, по общему плану регулируемого пролетариатом всех наций, всемирного хозяйства как целого, каковая тенденция вполне явственно обнаружена уже при капитализме и безусловно подлежит дальнейшему развитию и полному завершению при социализме» [1].

Марксистско-ленинская теория, а также опыт социалистического содружества наций и коммунистического строительства указывают перспективы сближения, а затем и слияния наций как объективного, длительного процесса развития общества, освобожденного от классового гнета и национального неравенства. Основными условиями такого процесса являются: в области экономической — развитая материально-техническая база, в области политической — свободная, демократическая, равноправная федерация, в области культурной — всемерное развитие и расцвет всех национальных культур.

Отрицая антинаучные концепции абстрактного человека, идеалистические теории нации, равно как и различные позитивистские тезисы в пользу космополитизма, марксизм-ленинизм утверждает такой идеал общности народов и единства человечества, в котором сочетаются интересы всех наций с интересами всего человеческого общества, национальные ценности не обесцениваются, а, наоборот, получают свое подлинное обоснование. Социализм и коммунизм стремятся реализовать национальные ценности во всех общественных формах — экономической, политической, культурной, духовной.

Все католическое обоснование превосходства христианских ценностей над национальными антинаучно. Главным его положением является утверждение об общности человеческого рода. Но в этом теологическом представлении отражается не действительная общность людей всех социальных и этнических структур, а некая мистифицированная, абстрактная общность. В космополитизме заключено не истинное отражение естественноисторических форм общности людей, а целевая, прагматическая теория. Империалистическая буржуазия связывает с ней свои интересы господства капитала независимо от гра-

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 41, стр. 164.

ниц национальных государств. Что касается католической церкви, то эта теория служит интересам ее духовного господства в глобальном масштабе.

Католические идеологи, и прежде всего официальные иерархи римской курии, обычно открещиваются от реакционной политической линии современного буржуазного космополитизма. Но объективно клерикальный космополитизм может совпадать с космополитической практикой империалистических держав. В этом зачастую сходятся позиции клерикалов, неофашистов, милитаристов и правых социал-демократов. Космополитизм церковного и светского характера служит для идеологического оправдания и одновременно завуалирования антинациональных экспансионистских и агрессивных целей империализма. Это особенно проявляется в политике христианских партий Западной Европы.

Общеизвестно, что космополитическая сущность католицизма неотделима от его глобальной экспансии. Об этом свидетельствует наличие католических церквей во всех странах мира и почти среди всех современных наций и народностей и тот факт, что католическая церковь считает все человечество, все нации, народности и племена объектом своей миссионерской деятельности. Эти универсальные устремления зачастую мотивируются не только теологически, но и социально-политически. В эпоху крушения старой колониальной системы усилилась кампания апологетов католицизма и неоколониализма оправдать христианское космополитическое миссионерство, объективно работавшее на колониализм.

Одним из подобных оправданий последствий католической экспансии в разные страны всего земного шара служит тезис об идее прогресса, якобы содержащейся в западном христианстве, отличающей последнее от восточных религий [1]. Идея общественного прогресса выводится

---

[1] В 1963 г. в Маниле (Филиппины) состоялась конференция церковных и светских деятелей движения «за свободу культуры» (финансируемого фондом Форда), на которой обсуждалась тема «Культурная мотивация прогресса в Южной и Юго-Восточной Азии». Участники этой конференции признали религию (преимущественно католицизм) «культурным побуждением» социального прогресса в Азии — речь шла о Филиппинах, Индии, Индонезии, Цейлоне, Японии, арабских странах. На этой конференции иезуит Де Ля Коста развивал положение о том, что якобы «понятие прогресса является

из христианской концепции человека и его свободы воли. Она, по мнению католических идеологов, представляет собой преимущество христианства перед фаталистическими культами буддизма, индуизма, племенных верований народов Азии и Африки.

Утверждение о том, что христианство содержит конструктивную идею социального прогресса, зиждется на идеалистическом представлении о примате религиозного фактора в общественной жизни, подобно тому как Макс Вебер усматривал прямую связь между религией и экономическим развитием. «Если религия... составляет ядро культуры и если считать, что культура народа является ключом его экономического прогресса, тогда религия народа должна по крайней мере влиять на его экономическое развитие» [1]. Но оказывается, что в Азии, за исключением Японии, лишь христианство в противоположность местным традиционным религиям оказало плодотворное влияние на экономическое развитие различных стран. Так утверждалось на упомянутой конференции в Маниле.

Односторонне преувеличивая социальную роль религии, участники манильской конференции утверждали, что якобы динамичность западной культуры проистекает из ее христианской сущности, а инертность Востока обусловлена его фаталистичными религиями. В связи с этим, в частности, говорилось, что отсталость Филиппин есть следствие уступок католицизма туземной культуре, ибо «фатально определенное и потребительски ориентированное умонастроение Филиппин составляет неотъемлемую часть их по существу азиатской культуры, и тот факт, что это умонастроение остается сильным сегодня, является результатом скорее компромисса испанского католицизма с той культурой, чем внутренней природы самого католицизма» [2].

В рассмотрении подобной апологетики христианской космополитической экспансии мы в данном случае не ставим перед собой задачу объяснить действительную связь христианства с экономическим и вообще с социальным

в конце концов христианским понятием» (цит. по: *R. H. Bellach.* Religion and progress in Modern Asia. New York — London, 1965, p. 18).

[1] Цит. по: *R. H. Bellach.* Religion and progress in Modern Asia, p. 34.

[2] Цит. там же, стр. 41.

прогрессом миссионерских стран. Укажем лишь кратко, что не какая-то мистифицированная христианская идея прогресса, а естественный процесс колонизации порождал минимум индустриальных производительных сил, технических средств, просвещения, политических и общественных форм жизни и других видов цивилизации и культуры в странах колонизации и миссионерства, без чего сам факт их колониальной эксплуатации и христианизации был бы невозможным.

Но это только между прочим. Главное, что нас интересует в связи с глобальной экспансией католицизма, — это вопрос о том, какой характер принимает христианский космополитизм перед лицом социально-этнического плюрализма, национального партикуляризма и туземной специфики. Притом ограничим этот вопрос только сферой отношения космополитического католицизма к местным культам.

Как известно, возникнув в виде синтеза различных идей, почерпнутых из восточных религиозных верований и иудейско-греко-римской философии и пройдя процесс канонизации, ортодоксальное христианство затем в период религиозных войн и «крещения огнем и мечом» бескомпромиссно относилось к язычеству и всем местным культам народов, подвергавшихся христианизации. Тем не менее традиции и элементы дохристианских культов повсеместно и всегда оказывались в большой степени живучими. Невозможность «чистой христианизации» вынуждала католическое миссионерство идти на компромисс с местными культами, в результате чего происходила некая ассимиляция, конвергенция латинизированного христианства и местных (особенно восточных) религиозных верований. На той же конференции в Маниле указывалось, что христианство укреплялось на Востоке, в частности на Филиппинах, впитывая в себя элементы местных традиционных ценностей, приспосабливаясь к туземным верованиям, ритуалам и традициям. Об этом, например, свидетельствуют «fiesta» — весьма распространенные массовые церковные празднества в тех странах, христианизация которых проходила в результате испанской колонизации, — празднества, связанные не с литургическим календарем церкви, а с давними народными традициями.

Когда веками угнетенные народы поднялись на национально-освободительную борьбу, потянулись за цивили-

зацией и культурой, когда усилился процесс становления новых наций и их национального самосознания, космополитический католицизм, хотя медленно и с большим трудом, стал официально переоценивать национальные ценности и переориентироваться в делах Азии и Африки. В этих условиях наблюдается вынужденное и одновременно показное смягчение космополитического и универсалистского характера католицизма. Если, например, Черная Африка издавна рассматривалась католической церковью и папством как непосредственный объект бескомпромиссной христианизации языческих племен и народов, то в это время речь уже пошла о «высоких ценностях» африканских культов, в которых даже обнаруживается некий «монотеизм». Именно такая переориентация заметна в послании Павла VI африканским народам «Africae terrarum» (1967), которое католическая пресса охарактеризовала как акт «необычайной интеллектуальной смелости», а камерунский епископ А. Ндонгмо сравнил с коперниканским переворотом в науке. Сейчас Ватикан озабочен тем, чтобы укрепить христианство в Африке, где экономическое, политическое и культурное развитие местных народов подрывает почву местных религиозных культов. Специалист по проблемам христианизации Черной Африки швейцарский миссионер В. Бюльман предупреждает: «Нужно спешить с распространением христианства в Африке, так как местные религии переживают процесс быстрого разложения... Если христианство окажется неспособно перехватить массы, отходящие от язычества, катастрофическая пустота разверзнется над Африкой»[1]. В этой заботе Ватикана исключительное внимание придается тому, чтобы представить христианство в Африке в новой концепции, которая должна заменить представление о католической церкви как о западном учреждении, былом атрибуте колониализма, новым представлением об африканском христианстве, которое якобы естественно развивается на туземной почве, согласуясь с африканским «духовным видением мира».

В борьбе против марксизма и его классовой концепции общества католическая церковь и ее миссионеры вопреки своему космополитизму апеллируют к африканскому национализму, они преувеличивают традиционные

[1] Цит. по: «Наука и религия», 1968, № 11, стр. 48.

моральные и религиозные ценности африканских народов, выдают реформистские и утопические стороны «африканского социализма» за истинное решение африканских проблем. Журнал африканских миссионеров-доминиканцев «Vivante Afrique» прямо призывает противопоставить классовому духу африканцев их национальный дух: «Чтобы противодействовать взрыву классового духа, необходимо разжигать у всех без различия единое национальное чувство» [1].

Осуществляя религиозную мистификацию социальных проблем, католическая церковь надеется укрепить свои позиции в Африке на почве признания ее традиционных духовных ценностей и в первую очередь местных культов. «Вот почему католические теологи, — пишет польский журналист Ян Гурановский, — которым не занимать искусства теоретической эквилибристики, обнаружили вдруг некий «монотеизм» в большинстве африканских культов и сделали это открытие «теоретической базой» для официального признания местных верований и даже включения их в усердно сколачиваемый Ватиканом фронт всех религий против атеизма» [2].

Вообще в современном религиозном космополитизме и универсализме обнаруживается некая тенденция «религиозной унификации». Предполагается объединить все человечество при помощи «унифицированной религии» на базе общей любви к богу и абсолютной веры в высшую божественную истину. Для этого оказываются пригодными христианство, ислам, буддизм, индуизм, гуманизм и даже... коммунизм [3].

Подобная тенденция в какой-то мере проявилась и на II Ватиканском соборе, о чем свидетельствуют его декларации «Об отношении церкви к нехристианским религиям» и «О религиозной свободе». Собор, исходя из религиозного обоснования общности человеческого рода (божественная природа человека и его божественная цель), признал общие ценности в различных религиях, специально указав на индуизм, буддизм и ислам. Католическая церковь признает ценности других религий на основании

---

[1] Цит. по: «Наука и религия», 1968, № 11, стр. 50.

[2] Там же, стр. 48.

[3] *N. M. Watt.* Truth in the Religions: a Sociological and Psychological Approach. Edinburgh, 1963.

религиозных проблем, которые являются общими для разных вероисповеданий. В конце концов все это служит обоснованию христианского (как и религиозного вообще) космополитизма.

Однако неверно было бы односторонне представить католический космополитизм как выражение лишь церковной доктрины и собственных интересов церкви. В нем отражены также интересы миллионов верующих, выступающих за мир между народами, за их интернациональное сотрудничество. В энциклике «Pacem in terris» Иоанн XXIII, подчеркивая политическую активность простых людей мира, писал, что они «сегодня принимают все большее участие в общественной жизни своих стран, а вследствие этого все полнее следят за явлениями международной жизни и все лучше отдают себе отчет в том, что являются живыми членами всеобщей человеческой семьи» [1]. В связи с этим папа римский выдвинул идею создания «вселенской публичной власти». Павел VI выразил ее в более категорической форме в выступлении на сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке в 1965 г. и повторил в энциклике «Populorum progressio», указав на необходимость «всемирного действительно сильного правительства» [2].

Итак, сущность и значение христианского космополитизма, главным носителем которого является католическая церковь, кратко могут быть выражены следующим образом:

1. Несмотря на то что христианский космополитизм теоретически обосновывается теологизированной католической антропологией и библейской догмой о христианском искуплении всех народов, за этой мистифицирующей оболочкой скрывается тенденция не менее иллюзорного решения тех противоречий, которые существовали и существуют в отношениях между племенами, народностями и нациями.

2. Религиозный механизм равенства всех перед богом, сильнее всего выраженный в христианстве, католическая церковь развила и использовала в двух направлениях: для абсолютизации и универсализации своей модели «божественной истины» и доказательства пригодности ее для

---

[1] «Pacem in terris», 145.
[2] «Populorum progressio», 78.

всех народов; для христианизации по своему (латинскому) образцу различных народов.

3. Если доктринально христианский космополитизм не совпадает со светским буржуазным космополитизмом, то практически в социально-политическом плане второй дополняется первым.

4. В христианском космополитизме нация обесценивается с точки зрения «вечных», трансцендентных ценностей.

5. Христианский (католический) космополитизм внутренне противоречив. «Вселенская церковь» вынуждена сочетать в себе «абсолютную истину» и глобальную претензию с национальной формой католических народов, с существованием местных церквей на национальной почве. Те социальные факторы, которые связаны с формированием новых наций, расширением национально-освободительного движения, ростом национального самосознания и которые становятся в современную эпоху все более значимы, вынуждают католическую церковь принимать новую ориентацию в отношении национальных ценностей.

6. Своим космополитизмом, превратно отражающим коллизии национальных отношений и предлагающим иллюзорное их преодоление, католическая церковь противостоит тому научно-теоретическому и революционно-практическому решению проблем национальных отношений, которое исходит из пролетарского и социалистического интернационализма, обосновываемого марксизмом-ленинизмом.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

КОСМОПОЛИТИЧЕСКИЙ КАТОЛИЦИЗМ НА НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЧВЕ

Если до сих пор наше внимание в основном было сосредоточено на анализе ориентации католицизма в современном многонациональном мире и его позиции относительно тех проблем, которые вытекают из развития наций и национальных отношений, а также на клерикальном идеологическом (социально-философском и теологическом) обосновании этой его ориентации и позиции, то в данной части будет рассмотрено фактическое существование католической церкви на национальной почве. Речь идет о традиционных католических странах, в которых «реализуется» доктрина и культ «вселенской церкви». Главным образом нас здесь будет интересовать переплетение религиозных и национальных факторов в их развитом виде, а также идеологические и политические последствия их взаимодействия.

В этой части будет прослежено дальнейшее развитие противоречий между католическим вселенским универсализмом и абсолютизмом, с одной стороны, и его конкретным преломлением в жизни отдельных наций — с другой. Исследование завершится рассмотрением перспектив данных противоречий.

Относительно стран традиционного существования католицизма имеют место тезис о «католических нациях» и идентификация национальной и конфессиональной принадлежности. Выяснить, как появляется католический атрибут определенной нации, какова диалектика его существования и перспектив, иначе в каком смысле нация является носителем католической формы сознания, как она подвергается воздействию клерикальной идеологии и как она освобождается от этой «ноши», — таковы наши задачи.

I
«КАТОЛИЧЕСКИЕ НАЦИИ»

1. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ НАЦИИ И КАТОЛИЦИЗМА

Тот факт, что в некоторых национально-однородных странах католицизм имеет глубокие исторические и социально-этнические корни и является сильной традицией, подчас истолковывается в пользу определенной концепции о существовании особых «католических наций». Эта концепция означает признание такой прочной и необходимой связи данной нации с католической формой христианства, без которой якобы невозможно само национальное существование определенного народа. Католицизм представляется основой единства данной нации, ферментом ее духовной жизни, носителем ее культуры — словом, католическая религия выступает не просто как исторический атрибут национальной жизни данного народа, но как некий надысторический способ его национального бытия вообще. Таким образом, приходят к идентификации национальной и конфессиональной принадлежности. На этой основе возникают понятия «поляк-католик», «литовец-католик», «ирландец-католик», «испанец-католик» и т. д.; формируется некая модель «богоданной родины», согласно которой принадлежность к религиозной общине отождествляется с этнической принадлежностью к определенной нации («церковь-родина»), такая-то нация или группа наций считаются «оплотом христианства» (здесь католического). Понятия «национальное» и «католическое» в таком случае принимают значение взаимопереходящей связи, например, польское — католическое и католическое — польское, литовское — католическое и католическое — литовское.

Как уже указывалось во введении, эти понятия в межнациональных отношениях и различных их сферах, особенно в идеологической, играют весьма существенную роль. Поэтому они достойны внимания, тем более что они содержат в себе различное значение — религиозно-национальное, эмоционально-психологическое, моральное и т. п. Церковь выступает здесь с претензией на роль вождя нации, для верующих же понятие «церковь-родина» служит подменой национальных ценностей религиозными,

а также основой весьма печальных по своим последствиям недоразумений в отношениях между людьми различных национальностей и вероисповеданий. В конечном итоге все это оказывается сферой социально-политических и идеологических интересов и спекуляций различных реакционных сил.

Проявления и последствия концепции «католических наций» и идентификации национальной и конфессиональной принадлежности зависят от того, в какой сфере бытия и на каком уровне сознания они имеют место (бытовая или социально-политическая сфера, обыденное или теоретическое сознание, психологический или идеологический его уровень и т. п.). Стихийно складывающаяся модель нераздельности национальности и вероисповедания становится предметом концептуального обоснования теоретиками и идеологами. На этом зачастую сходятся представители католического клерикализма и буржуазного национализма. В результате идеологического процесса, управляемого господствующим классом, явления повседневности, формы обыденного мышления и переживания превращаются в сущностные категории и понятия, имеющие силу обратной связи.

Лишь в обыденном сознании понятия «литовец-католик» или «испанец-католик» выступают как простая фиксация одновременной принадлежности по определенной этнической и религиозно-общинной линии в отличие от такой же принадлежности, выраженной в понятиях, скажем, «русский-православный» или «турок-мусульманин». На идеологическом уровне (клерикальном или буржуазно-националистическом) факт взаимосвязи национальности и конфессиональности принимает значение абсолютизированной метафизической концепции. Она формулируется именно так, потому что идеологические средства являются монопольным владением господствующего эксплуататорского класса и церкви.

Диалектический подход к вопросу о взаимосвязи национальной и конфессиональной принадлежности рассматривает понятия «литовец-католик», «поляк-католик» конкретно-исторически, вскрывает механизм взаимодействия национального и религиозного факторов, обнаруживает его подлинный идеологический смысл.

Итак, наличие католических стран (если исходить из их характеристики, учитывая только форму исповеда-

ния религии абсолютным большинством населения, составляющим его основную социально-этническую общность) является общеизвестным фактом. В Европе таких стран можно насчитать десяток (треть этой части света), цитаделью католицизма считаются и страны Латинской Америки. Бесспорным также является факт переплетения многовековой истории европейских народов с историей христианства, вплетения его западной модели в национальную жизнь этих народов. Историческая традиция западного христианства средних веков столь сильна, что она продолжается в несколько модифицированной форме уже ряд столетий при иной этнической общности людей, на ином уровне цивилизации и культуры. Это относится к таким странам Европы, как Италия, Испания, Португалия, Франция, Бельгия, Ирландия, Австрия, Польша, Венгрия. Именно в этих странах, где национальная однородность (хотя и не полностью, но в значительной степени) совпадает с религиозной однородностью, имеется возможность идентифицировать понятия национального и католического.

Хотя, как это обнаружено выше, в католической философии и социальной доктрине отсутствует разработка категории нации и в целом католицизм и нация представляют определенную противоположность, тем не менее общеизвестна католическая претензия на национальное бытие народов и отсюда попытка со стороны некоторых деятелей церкви создать так называемую теологию нации, которая исходит из религиозного истолкования истории и сущности нации (имеется в виду конкретная нация, а не нация вообще в ее категориальном смысле).

В современных условиях конструирования «теологии нации» нет ничего оригинального. Продолжается распространение средневековой теософии, согласно которой якобы христианство выполнило основную роль одновременно этнической и государственной консолидации большинства европейских народов. Например, польский католический автор Ф. Мантей в работе «Нация во вселенской церкви» («Naród w Kościele Powszechnym») утверждает, что немцы, чехи, поляки, русские, литовцы и другие народы Европы своим происхождением обязаны христианству, что помимо религиозной веры они получили от церкви «свою христианскую национальную культуру». Согласно представлению этого автора, Польша «является

одним из тех государств и славянских народов, для которых церковь была не только ключницей божьей жизни, но также единственным источником и духовной, и интеллектуальной культуры» [1].

В церковной историографии, особенно относительно христианизации европейских народов, непомерно, вопреки историческим фактам преувеличивается значение акта крещения Руси, Польши, Литвы и т. д., представляющегося таким образом, что якобы эта «сакраментализация народов» сразу породила симбиоз нации и христианства. Как пишет Мантей, с момента крещения «существует теснейший симбиоз между тем, что национально, и тем, что в данной нации Христово» [2]. На этом основании сословие духовенства считается представителем нации не в меньшей мере, чем ее действительные вожди, политические и государственные деятели, полководцы. После введения христианства «представителями народа... являются уже не только его вожди и политики, но еще более его святые, его епископы, его монахи и теологи» [3].

Наиболее отчетливо и вместе с тем претенциозно сформулировал концепцию тождества национальности и католичества польский епископат в своей программе тысячелетнего юбилея христианства в Польше. В этой концепции крещение княжеского двора Мешко I изображается как начало польского социально-этнического и государственного единения. Такой тезис взят польским епископатом за основу оценки всей последующей тысячелетней истории Польши, что сформулировано в его письме немецким епископам (18 ноября 1965 г.): «На тех основах (т. е. исторических истоках «единства» христианства, национальности и государственности в Польше. — *Я. М.*) это христианское, церковное, национальное и одновременно государственное единство в дальнейшем, в течение тысячи лет, через все поколения строили властелины, короли, епископы и священники. Симбиоз христианства, церкви и государства существовал в Польше от начала и, собственно, никогда не подвергался разрушению. Со временем он создал почти всеобщий польский способ мышления: что польское, то одновременно католическое. Из

---

[1] «Ateneum kapłańskie», t. 54, 1949, str. 177.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 178.

него возник также польский религиозный стиль, в котором с самого начала то, что религиозно, переплеталось и срасталось тесно с тем, что национально, а позже появились все позитивные, но также и негативные стороны этой проблемы» [1].

2. КЛЕРИКАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ХРИСТИАНИЗАЦИИ

В нашу задачу не входит рассмотрение истории христианизации народов, поныне существующих как «католические». Проанализируем лишь кратко на примере истории Польши и Литвы католическую концепцию христианизации поляков и литовцев. Эта концепция представляет смесь теологических и социально-исторических элементов. Во-первых, она исходит из чисто теологического, мессианского предположения о том, что определенные народы «по призванию» становятся христианскими, что их христианизация «вдохновляется святым духом». Во-вторых, история крещеного народа противопоставляется ее дохристианскому периоду, а «католический народ» — нехристианским и некатолическим народам. В-третьих, преувеличивается значение христианства для последующей истории крещеного народа, для его национального развития. В этой связи утверждается, что до крещения польская и литовская народности якобы были темными, бедными и слабыми, что якобы лишь с момента христианизации они приобрели свою подлинную государственность, началось их культурное развитие.

Католическая концепция христианизации методологически порочна тем, что она, будучи мессианской и спиритуалистической, выводит конкретно-исторический акт крещения из мистифицированного акта сакраментализации. Исторический факт оказывается подчиненным теологическому истолкованию, которое, конечно, не содержит в себе ничего исторического. Не случайно католические авторы работ по христианизации Литвы прямо заявляют, что их не столько интересуют исторические источники, сколько историософия. Например, литовский католиче-

[1] «Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich». Materiały i dokumenty, str. 3.

ский историк С. Ила в книге «Введение христианства в Литве» признается, что «вместо аналитического метода, обычного в исторических работах, пришлось браться за синтетический, известный больше в историософии», который «меньше нуждается в использовании первоисточников...» [1].

Тысячелетняя история польского и почти шестисотлетняя история литовского народов изображена в католической историографии как путь западнохристианских наций. Влиятельный деятель литовского католицизма профессор теологии С. Шалкаускис писал: «Литовскому народу, опоздавшему не только принять христианство, но и возродиться национально, особенно важно идти этим кратчайшим и наиболее успешным (католическим. — *Я. М.*) путем к всеобще значимой культуре. Иные пути длиннее, менее продуктивны и сомнительны своей ценностью» [2]. Епископат польской католической церкви особенно активно и широко использовал подобную точку зрения для обоснования своей реакционной политической и идеологической ориентации в юбилейные годы тысячелетия (Milenium) введения христианства в Польше, которое совпало с образованием польской государственности. Кардинал Вышинский тогда особенно акцентировал мнимую имманентность католической веры в жизни польского народа, характеризовал его историю с крайних клерикальных позиций. «Приближающийся Milenium нашего государства и св. костела, — говорил он, — побуждает историков и мужей науки к все более проникновенным исследованиям того давно минувшего прошлого, которое не умерло, но живет дальше, как живет нация, а в этой нации — костел. На польской земле костел является алтарем живого бога, перед которым становится на колени нация, ищущая там жизни для духа, крепости для воли и силы для широты сердца» [3].

Что касается польских ученых-историков (марксистов), то они действительно исследовали и правильно оценили христианизацию Польши и дали подобающий ответ притязаниям тех польских епископов, которые хотели под-

---

[1] *S. Yla.* Krikščionybės įvedimas Lietuvoje. Kaunas, 1938, psl. 7.
[2] «Krikščionybė Lietuvoje», psl. 79.
[3] *Stefan kardynał Wyszyński.* W światłach tysiąclecia. Kraków, «Znak», 1961, str. 74.

менить историю нации историей церкви. «Никто в Польше не имеет намерения скрывать, — писал профессор М. Жыховский, — что польская церковь внесла свой вклад в общенациональное дело, особенно в средние века, но нельзя также утаить те расхождения интересов церкви, представляющей политику, определенную в Риме, с интересами польского государства, которые имели место, между прочим, во время борьбы с Орденом крестоносцев или в период реформации и контрреформации, а также бесславные деяния Ордена иезуитов и церковной иерархии во времена разделов и национально-освободительных восстаний. Мы не скрываем имен тех представителей духовенства, которые совершали патриотические подвиги, борясь плечом к плечу с повстанцами в XIX в., а в период второй мировой войны погибали в лагерях смерти от рук гитлеровцев. Нельзя, как это делает руководство польского епископата, идентифицировать принадлежность к польскому народу с принадлежностью к католическому вероисповеданию и таким способом делить польский народ по критерию — верующий и неверующий. В Народной Польше существует только деление на сторонников и противников социализма» [1].

В вопросе христианизации Польши и Литвы, который в католическом «освещении» мистифицируется ссылкой на святой дух, следует разграничить несколько обстоятельств и факторов, определивших крещение этих стран по католическим обрядам:

Первое — потребность данного народа в определенной форме религии; в данном случае потребность поляков и литовцев в католической вере.

Второе — социально-классовая структура данного общества, его политическая система, экономическая и военная мощь, уровень культуры и цивилизации, способствующие принятию и исповеданию той или иной формы религии.

Третье — международное положение данного народа, его государства как фактор принятия им определенной формы религии.

Четвертое — роль церковного и иного идеологического и политического аппарата в насаждении и закреплении данной формы религии в данном народе.

---

[1] «Советское славяноведение», 1966, № 5, стр. 5.

Только учет и анализ этих и иных конкретно-исторических факторов христианизации поляков и литовцев поможет ответить на вопрос, почему эти народы оказались «католическими», и отвергнуть мессианскую точку зрения католической историософии. Современные «католические нации» (польская и литовская, равно как и некоторые другие) появились в результате средневековых методов христианизации, международных отношений и политических противоречий средневековья, междоусобной борьбы светских феодалов, папства и монашеских орденов, их экспансии, борьбы римского католицизма с реформацией.

Согласно мессианской точке зрения, «каждая нация принимает христианство в результате встречи с посланничеством Христа, которая происходит по извечным планам божественного провидения» [1], — писал литовский католический историк И. Стакаускас. С позиций этого теологического тезиса литовские католические историософы рассматривают также и акт крещения Литвы. «Когда исполнилась plenitudo temporis (полнота времени), — писал И. Стакаускас, — литовцы сами, никем непогоняемы, решились встретить пришествие царствия бога и субординировать себя авторитету римского апостольского престола... Вновь организующаяся католическая церковь Литвы имела очень высокую историческую миссию elevatio gentis Lithuanae ad ordinem supernaturalem (возвышение литовского народа до уровня сверхъестественного), христианизируя народ, исполнить в нем планы бога и направить его в сторону вечной цели» [2]. Нет необходимости полемизировать по поводу этой теологической предвзятости, к которой грубо подгоняются исторические события (к тому же искаженно освещаемые). Сошлемся лишь на того же автора — И. Стакаускаса, который сам «снимает» свой предыдущий тезис: «Поворот Литвы к христианству произошел более отличительным путем, чем в античном мире. Там процесс христианизации произошел изнутри, имманентным путем. В Литве... решающую роль сыграли авторитет князей и могущество их приказов. Значит, начало процессу христианизации было дано сверху, механическим образом. Трансфигура-

[1] «Krikščionybė Lietuvoje», psl. 1, 2.
[2] Там же, стр. 2, 3.

ция души литовского народа по идее христианства была делом будущего» [1].

Разумеется, не может быть речи о том, чтобы поляки или литовцы как особые этнические образования нуждались именно в христианской религии и внутренне стремились бы к ней. В литовской народности, сформировавшейся в XIII—XIV вв. в условиях феодализма, был распространен культ природы и культ предков. Для языческой религии был характерен пантеизм и антропоморфизм, эмпирически-конкретное мировосприятие. Не народность, как таковая, с ее сознанием нуждалась в христианстве, а феодальные отношения в Литве, как и в Польше, породили потребность их соответствующего идеологического закрепления.

Католический тезис об исторической или даже имманентной (сакральной) потребности литовской народности в крещении ее по римско-католическому образцу основан на исключительном преувеличении значения религии в жизни общества (особенно этнических его образований). При этом гипертрофируется не только роль христианства, но и роль языческой религии в жизни древних литовцев. С. Ила, указывая «преимущества» христианства перед язычеством, утверждает, что пантеистические взгляды литовцев делали их пассивными, а христианство придало им динамизм. Такое противопоставление якобы пассивных литовцев-язычников и динамичных литовцев-христиан совершенно необоснованно. Известно, что литовцы-язычники были очень динамичными в борьбе со своими врагами, в том числе и христианскими. Преувеличение роли религии в данном случае неверно еще и потому, что религиозность литовцев языческого периода была не такой уж сильной. Это признает сам С. Ила: «Религиозный скептицизм, начавший проявляться со времен Миндаугаса до крещения Литвы, ведь должен был так возрасти, что новой христианской религии должно было быть чрезвычайно трудно возбудить религиозную горячность конвертитов» [2].

Здесь уместно также вспомнить, что литовцы-язычники в условиях жестокой религиозной нетерпимости со стороны христиан (особенно германского ордена) проявляли

---

[1] «Krikščionybė Lietuvoje», psl. 3.
[2] *S. Yla.* Krikščionybės įvedimas Lietuvoje, psl. 21.

бо́льшую терпимость, о чем, например, свидетельствуют послания Гедимина папе римскому, в одном из которых говорится: «Пусть христиане чтут бога своего по-своему, русские — по-своему, поляки — по-своему, а мы чтим бога по нашему обычаю, и у всех (нас) один бог» [1].

Всякие попытки католических авторов доказать клерикальный тезис об имманентной потребности древних литовцев в христианской религии тавтологичны, ибо они основаны априорно на самом этом тезисе. Для иллюстрации сошлемся еще на один пример — на диссертацию по истории и историософии христианизации литовцев, защищенную в Фрибургском католическом университете деятельницей литовского католицизма М. Андзюлите-Ругинене. В этой работе утверждается, что Иогайла (Ягелло) совершил акт «того крещения, необходимость и ценность которого в сознании литовского народа уже были созревшим делом...» [2], что якобы это осознание вырабатывалось у литовцев в результате «определенного беспокойства в их сердцах, какой-то туманной тоски», «рационального размышления о ценности древней религии и ее богов», «тихого внутреннего переворота психики» [3]. Но это антиисторическое и идеалистическое суждение опровергается самим автором, ее другими суждениями, такими, например, как «общая ситуация Европы того времени не была благоприятной внутренней и искренней акции христианизации неверующих» [4]. Или дальше: «В то время, как другие народы Европы уже почти 1000 лет были окрестившимися, и когда уже в Литву и Жемайтию почти 200 лет проникало христианство путями мира и войны, разве мог этот последний языческий островок Европы дальше продержаться, не затронутый всеобщей волной времени?» [5] И наконец, автор делает вынужденное признание о действительных факторах христианизации литовцев. Указав, что «духовное состояние Европы того времени не было идеальным» и что «религия и нравственность были орудием эгоистической политики», М. Андзюлите-Ругинене пишет: «...заканчивающая в Западной

[1] «Gedimino laiškai». Vilnius, 1966, № 14.

[2] *M. Andziulytė-Ruginienė.* Žemaičių christianizacijos pradžia. Kaunas, 1937, psl. 43.

[3] Там же, стр. 40.

[4] Там же, стр. 42.

[5] Там же, стр. 43.

Европе свои бесчетные дни цезаро-папская политика потребовала себе от литовского народа разве что последней крупной жертвы: в сплетении политических и церковных интересов литовцам пришлось покупать учение Христа ценой своей независимости» [1].

Начало христианизации Польши в 966 г. и Литвы в 1387 г. явилось результатом классовых интересов феодалов и политических межгосударственных отношений. Соперничество основных внешнеполитических сил в Восточной Европе в X—XIV вв. — Тевтонского ордена, Золотой Орды, Руси, Польши и Литвы — оказалось тем фактором, который в значительной мере определил форму религии поляков и литовцев. Поскольку в тогдашней Европе полноправными участниками международной политики могли быть только христианские государства, то это и послужило важнейшим мотивом для феодальных предводителей Польши и Литвы осуществить крещение. Таким образом, крещение было осуществлено государством и польский костел служил делу его укрепления, отвечая интересам тогдашнего польского государства, которое имело вполне определенный классовый характер.

То, что церковью представляется актом божественного провидения, в естественной истории Польши было политическим актом ее первого князя Мешко I, основателя Польского государства, принявшего со своим двором христианство. А в истории Литвы это был политический акт Кревской унии 1385 г., согласно которой великий князь литовский Иогайла обязался соединить все литовские земли с Польшей, принять католичество и ввести его во всей Литве, за что он получил престол польского короля и его наследницу Ядвигу в жены.

Примат политических интересов в акте крещения Польши и Литвы, как уже отмечалось, не могут отрицать сами сторонники католической концепции христианизации. «Уже один тот факт, — писал в 1938 г. идеолог литовского католицизма С. Ила, — что введение христианства стало одним из условий персональной унии, показывает, что христианству Литвы *грозила опасность сделаться слишком зависимым от политики.* В действительности ведь так и было. Введение христианства стало объектом

---

[1] *M. Andziulytė-Ruginienė.* Žemaičių christianizacijos pradžia, psl. 43.

политических интересов как для поляков, так и для наших правителей... Не христианство, как таковое, не его благодатные духовные и культурные плоды, но само формальное введение христианства, иначе говоря, сам факт введения христианства стал одной из важнейших целей введения христианства и его поддержки» [1].

Распространение католической веры в Польше из Чехии и в Литве из Польши было связано с большими внешне- и внутриполитическими расчетами тогдашних правителей Польши и Литвы, а затем объединенного польско-литовского государства. К ним относились надежды укрепить польские и литовские позиции в борьбе с крестоносцами, противостоять влиянию православной Руси. Крещение сопровождалось привилегиями католическому дворянству, оно породило новый, привилегированный феодальный слой — католическое духовенство. Феодальный строй получил сильную идеологическую опору, ибо христианская церковь уже имела почти тысячелетний опыт защиты эксплуататорских систем ссылкой на волю всевышнего.

В материалах К. Маркса и Ф. Энгельса обнаруживаем немалый их интерес к истории Литвы периода ее христианизации. Родоначальники марксизма связывали крещение прибалтийских народов с германской и папской экспансией на Восток. Имея в виду эстов, ливов, куров, пруссов, литовцев и другие прибалтийские народности от Вислы до Невы, К. Маркс указывал, что «только *в XIII веке* вследствие *соприкосновения с немцами и скандинавами* они получили язву христианства (Christenseuche), крепостное право, и их стали истреблять» [2].

Если внешнеполитические интересы и феодальные отношения вызвали потребность христианизации Польши и Литвы, то новая религия (тем более латинизированное христианство) была чужда их народам. Не случайно насаждение христианства осуществлялось массовым насилием, сопровождалось дарами. Для аристократии христианство стало средством для достижения ее социально-политических интересов. «Не лучше новую религию трактовали магнаты и бояре, — признает апологет католициз-

---

[1] *S. Yla.* Krikščionybės įvedimas Lietuvoje, psl. 92—93.
[2] Архив Маркса и Энгельса, т. V. М., 1938, стр. 340.

ма С. Ила. — Ведь если за принятие новой религии властелины сочли нужным обещать им привилегии, то эта религия, видимо, уже не составляла для них самой ценности, а только придаток привилегий»[1]. Литовцы с недоверием относились к католичеству, считая его германской верой. Не следует отождествлять акты крещения княжеского двора Мешко I или двора Иогайла с принятием христианства народными массами Польши и Литвы. В Польше крещение растянулось на 200 лет, а в Литве вплоть до XVII столетия старые вероисповедания были массовым явлением.

3. КЛЕРИКАЛИЗМ И НАЦИОНАЛИЗМ

Совпадение национальной и конфессиональной принадлежности получает свою фиксацию в разных сферах и разнообразными средствами — в государственно-правовой (учет национальности и вероисповедания в официальной документации, в юридическом и фактическом положении граждан в политической системе), в сфере образования и культуры (привилегии или дискриминация), в социально-психологической и нравственной (общественное мнение, этические оценки и суждения о соотечественниках-единоверцах и инородцах-иноверцах) и т. п. Эта фиксация является одновременно результатом и объектом искусственного закрепления взаимодействия национальных и религиозных факторов и управления ими в клерикальной и буржуазно-националистической политике.

Все это свидетельствует о том, что в самом факте совпадения национальной и конфессиональной принадлежности объективно содержится возможность взаимопитания национализма и религиозности (а также клерикализма) независимо от того, существуют ли политические и идеологические силы, которые на этой почве осознанно культивируют в своих интересах эти идеологические формы. Лозунг религиозного единства на национальной почве представляет собой клерикальную разновидность буржуазно-националистической концепции «единого потока», отрицающей объективную классово

[1] *S. Yla.* Krikščionybės įvedimas Lietuvoje, psl. 21.

антагонистическую структуру нации во имя ее единства в пределах национального самосознания. Религиозная форма сознания, особенно католическая социальная доктрина, христианская мораль, противостоящие классовому сознанию трудящихся, выполняют в дополнение к прямому буржуазному национализму важную социальную функцию. Это возможная почва для выступлений крайней реакции. «Мы являемся католиками, наше единство, наше братство мы находим в католичестве» [1], — подчеркивал испанский католический диктатор Франко.

Таким образом, фактическое совпадение национальности и католичества получает свое идеологическое выражение в концепции «католической нации», а на почве последней оформляется взаимодействие католического клерикализма и буржуазного национализма. Причем это взаимодействие может выступать в форме сотрудничества церкви и государства, клерикальных и буржуазно-националистических партий, или каждая из этих сторон порознь эксплуатирует «католическую нацию». Несмотря на различия, порой весьма большие, между клерикалами и буржуазными националистами, они в своей эксплуатации национального организма сходятся на довольно пестрой, эклектичной идеологической платформе, на которой обычно оперируют такими понятиями, как «народный дух» или «народная душа», «национальный характер», «особая национальная культура», «единый поток национальной истории», «особая миссия нации» и т. п. В подобных понятиях, применяемых к истории определенной нации, как правило, нет истории, а есть только историософия. Ее методологическую основу составляет метафизический отрыв национального от социально-классового, отрыв одних национальных явлений от других, абсолютизация категории национального. В результате категория национального получает характер замкнутости, неизменности, законченности, врожденности или богоданности и фатальности; она оказывается вне социальной и конкретно-исторической детерминации. За ширмой таких понятий, как «особая миссия» нации, «ее специфическая духовная конституция», за разными

[1] Цит. по: *Ch. Alix.* Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, p. 326.

абстрактными идеалами, пропагандируемыми апологетическими идеологами на вульгарном уровне, скрывается проповедь национального эгоизма и индивидуализма, что практически легко превращается в межнациональную рознь. Метафизическая абсолютизация национального переходит в иррационализм и мистику, сущность нации оказывается мистифицированной.

Используя тезис о «католических нациях», церковь закрепилась во многих странах, проникнув в национальный организм народов. На протяжении многих десятилетий она не терпела никаких идеологических «плюрализмов», не признавала никакой терпимости в отношении инаковерующих и неверующих. Притом антиподом католика зачастую считался не только иноверец или безбожник, но и инородец. Это особенно явствует из постановлений I Ватиканского собора, из энциклик Льва XIII «Immortale Dei» (1885) и «Libertas» (1888).

В конкордатах Ватикана с так называемыми католическими странами утверждены непомерные привилегии католической церкви. Это отражено также в конституциях некоторых стран. Ирландия, например, считается «совершенной моделью» католичества. Здесь церковь расценивается на уровне нации, ибо интересы церкви гарантированы конституцией. «Государство признает особое положение святой католической апостолической римской церкви как хранительницы религии, исповедуемой значительным большинством его граждан», — гласит § 44 конституции Ирландии. Но признание «особого положения» церкви в государстве означает непризнание определенных гражданских свобод, например свободомыслия. Гарантия свободы совести, оказывается, распространяется только на свободу вероисповедания. «Свобода совести и свободное исповедание религии и выполнение обрядов гарантируются каждому гражданину при условии соблюдения общественного порядка и требований нравственности», — продолжает та же статья конституции Ирландии.

Итак, католическая Ирландия является ярким примером живучести и действенности концепции католической нации, где идентификация национальной и конфессиональной принадлежности («ирландец-католик») юридически фиксируется конституцией государства. Но пример Ирландии также является убедительным доказа-

тельством того, насколько социально-политически обусловлена модель «ирландец-католик», т. е. то понятие, которое в клерикальной интерпретации получает метафизический и иррациональный характер. Этот пример показывает, что модель «соотечественник-единоверец» формируется в сознании народа, имеющего трудную, драматическую историю, в которой социальные антагонизмы переплетаются с межнациональными противоречиями, когда классовая эксплуатация выступает в форме национального угнетения, а социально-политические интересы выражаются в интересах господствующей и подчиненной наций. Именно здесь на протяжении веков скрещивались интересы богатой и сильной (протестантской) Англии и слаборазвитой крестьянской (католической) Ирландии. Ирландцы не раз терпели набеги британских завоевателей (а еще раньше норманнов — «язычников» и «чужеземцев»), кончавшиеся трагично для местного населения. В середине XIX в. от голода погибло 800 тыс. ирландцев. Ирландия — страна массовой эмиграции (в настоящее время бóльшая часть ирландцев находится за пределами своей родины). Наконец, от Ирландии отторгнута ее северная часть (Ольстер), где переплетение социально-политических, национальных и религиозных противоречий носит особо резкий характер, что проявилось в известных событиях 1968—1971 гг. Хотя подчинение шести ирландских графств Ольстера Великобритании было совершено по религиозному признаку (здесь живет много потомков английских и шотландских колонистов-протестантов), но современный конфликт между протестантами и католиками в Северной Ирландии, конечно, не является только религиозным конфликтом. Разделение ее населения по конфессиональной принадлежности почти покрывается его социально-политической дифференциацией. Католическое население здесь более бедное, среди него большая безработица, оно находится на положении дискриминируемого меньшинства (в объявлениях о найме на работу часто имеются предупреждения: «католиков просят не обращаться»); в политическом отношении протестанты группируются вокруг Юнионистской партии, а католики — вокруг националистической. Школы также разделены по религиозному принципу, причем в протестантских детей учат истории Ирландии совсем иначе, чем

в католических. Но даже и в таких условиях религиозный фанатизм хотя и медленно, но слабеет. На вопрос о религиозности североирландцы нередко отвечают: «неверующий-протестант» или «неверующий-католик», где конфессиональные понятия служат символом социально-политической принадлежности.

Именно на такой социально-исторической почве католическая церковь закрепилась в Ирландии. Духовенство и религиозная вера тесно срослись с национальным организмом ирландцев. Католические священники приобрели здесь огромное влияние с тех пор, как они, будучи подвергнуты политическим гонениям, терпели невзгоды вместе со своей паствой. Католицизм в ирландской нации ярко противопоставлял себя протестантизму, всегда служившему опорой английского господства. Еще со времени христианизации Ирландии католическая церковь, приобретшая здесь монополию в области культуры, имела благоприятные условия, чтобы наложить яркий религиозный отпечаток на национальное сознание народа. Это, в частности, отмечал Ф. Энгельс в работе «История Ирландии»: «В то время как в социальной жизни народа не происходило никакого прогресса или он был крайне медленным, среди духовенства вскоре получили развитие необычайные по тем временам образованность и культура, которые, сообразно стилю века, проявлялись чаще всего в ревностном обращении язычников и основании монастырей»[1]. Такова социально-историческая природа понятия «ирландец-католик».

В тех странах, где церковь обладает монополией в области духовной жизни общества, она бесцеремонно рассматривает всю нацию в качестве объекта своей деятельности. Нация для нее просто сырье, из которого она образует «культурное христианское общество». «Польша, обладающая многомиллионными пластами человеческого сырья, — писал в 1938 г. польский католический деятель С. Милашевский, — нуждается в помощи католицизма не только в религиозных, но и в воспитательных целях, чтобы дать народу истинную культуру»[2]. Что касается католической Польши, то церковь и эксплуата-

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 16, стр. 515.

[2] *St. Miłaszewski.* Papież Pius XI a drogi rozwoju cywilizacji Polskiej. Warszawa, 1938, str. 10.

торские классы рассматривали ее еще и как плацдарм «латинской культуры», стража «правоверного христианства» от западной ереси и восточной схизмы, оплот христианства на восточных рубежах западной цивилизации.

Национальному обособлению и противопоставлению способствует не только сам факт конфессиональной дифференциации людей на религиозно-национальной основе. Этот факт, кроме того, еще раздувается в его клерикальном и буржуазно-националистическом истолковании. Для польской и литовской католической историографии и историософии характерно изображение происхождения и сущности христианства в Польше и Литве не только с клерикальных, но и с буржуазно-националистических позиций. При этом католический образец христианства считается здесь водоразделом между «западной культурой» и «восточной культурой». Литовские же клерикалы (в угоду буржуазным националистам) всячески раздували тезис о литовском католицизме как бастионе литовской национальности в противоположность славянским народам. Историософская мистификация христианства в Литве обычно таила в себе антиславянство, антирусизм. Литовский католический историк З. Ивинскис (ныне в эмиграции) почти с восторгом акцентирует антирусский тезис в своей оценке значения христианизации Литвы по латинскому образцу для литовско-русских отношений: «Латинским крещением и привилегированием принявших его бояр, запретом смешанных браков... Иогайла вытащил литовцев из-под влияния русских-православных. В княжестве произошло отчетливое этнографическое разделение между литовцами и русскими, был прегражден путь склонности к православию и, конечно, русификации. Разумеется, должна была возникнуть борьба двух народов, антагонизм между католиками и православными. Эта борьба была неизбежной, ибо нужно было оградить Литву от влияния Востока и больше связать с Западом, и крещение было первым связующим звеном. Таким образом, великий князь, односторонне поддерживая только неофитов-католиков, разумеется, укреплял литовский элемент за счет православных»[1]. Нетрудно заметить, что автор здесь переводит

[1] «Tiesos kelias», 1937, N 7—8, psl. 338.

более глубокие интересы правителей тогдашней Литвы на религиозно-этническую почву. Как уже раньше было отмечено, принимаемое клерикалами за цель христианство для феодальных магнатов служило лишь средством удовлетворения их политических интересов. Тем не менее, гипертрофируя значение христианства в национальной истории, апологеты католического универсализма не только не считаются с историческими фактами, но и сами противоречат идее универсальности христианства, не говоря уже о принципе «христианской любви». «Христианство, — пишет С. Ила, — глубже запуская корни в литовский народ и облачаясь хотя бы и в самые примитивные формы литовской народной культуры... стало единственным защитником национальных интересов против польской, а затем против русской культуры и русификации» [1]. Здесь нашли отражение характерные для литовского буржуазного национализма смешение польской или русской культуры с полонизацией или русификацией, а также подмена подлинных национальных интересов литовского народа его противопоставлением польскому и русскому народам.

Таким образом, с какой бы стороны ни подходить к идентификации понятий «национальное» и «католическое», практически она принимает политическое значение в деятельности церкви, а также и со стороны руководящих слоев правящей буржуазии, особенно ее реакционных идеологов. О том, какой политический оборот принимает претензия церкви представлять католическую нацию и руководить ею, свидетельствует попытка польского епископата провести «Milenium» — празднование 1000-летия Польши под знаком католицизма и даже представительствовать от Польши во внешних сношениях. Речь идет о пресловутом «Послании польских епископов их немецким братьям во Христе». Без ведома правительства ПНР польский епископат присвоил себе полномочие приглашать иностранных католических иерархов в Польшу на празднование тысячелетия польского христианства и польского государства. А главное — польские епископы обратились к немецким епископам с просьбой о «взаимопрощении». «В этом общехристианском и вместе с тем очень гуманном духе протягиваем Вам

[1] *S. Yla.* Krikščionybės įvedimas Lietuvoje, psl. 82.

наши руки... прощаем и просим прощения»[1]. Это прощение набегов на Польшу христианских крестоносцев, захватов Польши германскими кайзерами, разрушения Польши гитлеровцами, убийства ими 6 млн. польских граждан (22,2% всего населения); в том числе 2647 ксендзов и 6 епископов (27,2% польского духовенства)![2] Тем более антипатриотичным и антигуманным актом явилось это послание перед лицом реваншистской и антипольской политики тогдашнего боннского режима, составным звеном которого выступал западногерманский политический клерикализм.

Очевиден антинациональный характер позиции кардинала Вышинского, если раскрыть сущность проповедуемого епископатом симбиоза «польскости» и «католичности». Нельзя не признать чрезвычайно ограниченной и лишенной национального чувства государственности позицию, когда из тех трагедий, с которыми встретилась Польша, извлекается только тот вывод, что польский народ мог «очень часто быть и без короля, и без вождя, и без начальников, и без премьеров, и без министров, но этот народ никогда не жил без пастыря...». Часть церковной иерархии в практике своей деятельности пытается противопоставить церковь государству и юбилей истории польского народа и государства заменить юбилеем деятельности католической церкви в Польше. В угоду своим претензиям на политическое представительство польской нации, на навязывание Польше роли «оплота» христианства некоторые сановники церкви хотели бы заменить действительную, научную историю Польши такой ее версией, согласно которой история церкви перестает быть частью истории польского народа, а, наоборот, история народа становится производной от истории католицизма[3]. В то время как польский епископат стремился отметить тысячелетний юбилей крещения польского княжеского двора Мешко I клерикальными лозунгами, проектами строительства тысячи костелов, канонизации и

---

[1] «Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich». Materiały i dokumenty, str. 18.

[2] «W hołdzie papieżowi pokoju». Materiały z Akademii Milenijnej. Wrocław, «Caritas», 1966, str. 35, 36.

[3] Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich». Materiały i dokumenty, str. 236—238.

беатификации 30 новых польских святых, польский народ, вступивший бесповоротно на социалистический путь, отметил свое национальное тысячелетие строительством тысячи школ и тем самым внес неоценимый вклад в свою национальную культуру, развивающуюся ныне по социалистической модели.

4. ИДЕАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ «КАТОЛИЧЕСКОЙ НАЦИИ»

Апологеты идентификации национальной и конфессиональной принадлежности всячески идеализируют роль католической религии в национальной жизни народа. Эта идеализация происходит по нескольким линиям, основные из которых можно сформулировать следующим образом: 1. Католицизм представляется основой и средством национальной интеграции и консолидации (конфессиональность — оплот национального). 2. Католической церкви приписывается решающая роль в создании и использовании основных средств выражения, формирования и развития национального самосознания. 3. Католическая церковь объявляется носителем национальной культуры. 4. Католицизм считается источником и хранителем нравственной культуры нации.

Несомненно, нельзя отрицать роли католицизма в любой из этих областей национальной жизни народа там, где эту религию исповедует большинство нации. Но на вопрос, какова эта роль, можно ответить, только рассматривая ее в конкретно-историческом контексте каждой «католической нации», различные истории которых также варьируют и роль в них религии и церкви. Ввиду невозможности такого рассмотрения, да и отсутствия методологической необходимости в нем, ограничимся здесь лишь некоторыми фрагментарными замечаниями по поводу литовских католических источников буржуазного периода, идеализирующих католицизм на литовской национальной почве.

Относительно тезиса о том, что якобы католическая конфессиональность явилась оплотом литовской национальной сущности, среди клерикалов Литвы не сложилось единой позиции. Часть из них в угоду господствующей литовской буржуазии и ее идеологам открыто свя-

зывала универсальный католицизм с национальными рамками, приспосабливала клерикализм к национализму, изображая католическое вероисповедание как платформу национального единства. «Литовцы держались больше всего во имя католичества и таким образом сохранили не только свою веру, но и свое литвинство (lietuvybė)» [1], — писал Б. Чеснис, философствующий теолог буржуазной Литвы. Пропаганда клерикального национализма, конечно, не могла не иметь последствиями национальную узость, замкнутость, национальный эгоизм, национальную рознь, противопоставление литовцев другим нациям, особенно антиславянство и антирусизм. Все это тем более обострялось условиями царской политики национального угнетения, насильственной ассимиляции и русификации. Сопротивление такой политике сплачивало литовцев как национальное целое, что в немалой степени осознавалось через католическую форму. В объективной же сфере, как известно, выступают другие факторы национальной интеграции и консолидации (экономические, территориальные, лингвистические, психологические и др.), хотя ими полностью не исключается религия, которая может играть некоторую роль.

Другая часть литовских клерикалов с позиций ортодоксальности католического универсализма и в угоду Ватикану не делала ударения на национальный фактор в вероисповедании. Хотя эти клерикалы подчеркивали свою преданность национальным идеалам, но по существу они были на позиции денационализации. С их стороны порой исходила весьма меткая критика в адрес националистов. «Стремление узких националистов к эксклюзивистскому (исключительному) индивидуализму является плохой услугой для своей нации, ибо это как раз ослабляет национальную индивидуальность, не давая ей развиться широким мировым масштабом» [2], — так писал влиятельный католический философ буржуазной Литвы С. Шалкаускис. Но включение литовской национальной индивидуальности в широкий мировой масштаб, согласно этому автору, происходит только на конфессиональной, религиозно-мировоззренческой, а следовательно, на мистифицированной основе. «Своей верой,—

---

[1] «Krikščionybė Lietuvoje», psl. 177.
[2] Там же, стр. 78—79.

пишет он, — каждый католик включается в общество нескольких сотен миллионов живых людей и в еще более многочисленное общество умерших людей. Это, можно сказать, самое большое в мире мировоззренческое единство»[1]. Другой литовский католический идеолог, Б. Чеснис, проповедуя подчинение национального конфессиональному, писал: «Миссия и задача церкви не ассимилировать человеческие роды, но выиграть нации для Христа...»[2]

Литовские клерикалы особенно пропагандируют тезис о том, что католической церкви принадлежит заслуга возбуждения и сохранения национального самосознания при помощи таких средств, как язык и письменность, печать и литература. Не касаясь исторического аспекта этого вопроса, укажем лишь следующее: во-первых, этот тезис основан на ложной перемене местами средств и целей. Церковь использовала литовский язык и литературу, письменность и печатное дело не в целях развития культуры литовской нации, а как средство по эксплуатации национального сознания. Литовское духовенство в этом отношении и не могло поступать иначе — оно выполняло обязательное для всех епархий и приходов указание Тридентского собора использовать в пастырской деятельности понятный людям язык[3]. Во-вторых, католическая церковь владела этими средствами не в силу своей миссии, а в результате своего социального положения.

Что касается утверждения о том, что католическая церковь явилась носителем национальной культуры, то оно также исходит из вышеупомянутой подмены — использование католицизмом средств национальной культуры (просвещения, искусства, науки, философии и т. д.) для ее клерикализации не означает, что он был ее оплотом. «Все более проясняется факт, что процветанию и распространению католического мировоззрения мешает не свет, а тьма и что просвещение является необходимым средством для его понимания, усвоения и рас-

---

[1] «Krikščionybė Lietuvoje», psl. 78.

[2] Там же, стр. 164.

[3] Такое постановление Тридентский собор принял под влиянием реформации (вернее, для борьбы с ней), которая дезинтегрировала западнохристианский латинский универсализм на национальной почве.

пространения»[1], — писал С. Шалкаускис. Известно, с каким упорством церковь держится за школу, и это не ради просвещения нации, а ради насаждения религиозного мировоззрения через школу. Указывая важнейшие средства внедрения католической идеологии, С. Шалкаускис имел в виду не церковь, а в первую очередь школу, философию, науку. «Важнейшими факторами формирования и распространения католического мировоззрения являются теологи, философы и ученые специалисты» (в томистском смысле согласования теологии, философии и науки)[2].

Литовские католические теологи и философы, идеализируя христианство, рассуждали, что его преимущество перед натуралистическим культом древних литовцев состояло в абстрактно-рационалистическом изображении божества и что это обстоятельство якобы делало христианскую веру неприступной для научной критики. Натуралистическая религия, писал теолог Б. Чеснис, «никак не смогла бы удовлетворить нашей нации при более высоком уровне ее просвещения и потому так или иначе должна была бы исчезнуть. Христианство... нашей врожденной религиозности *придало разумное* начало... Провозглашаемый новой религией бог — не вещественный, не материальный, а высший, чистейший, разумнейший, наилучший и всесильный дух. Провозглашаемому христианством божеству не страшен никакой, хотя бы и самый большой, прогресс просвещения и науки»[3].

Разумеется, что понятие спиритуалистического абсолюта более пригодно для псевдорационалистической спекуляции, которая использует при этом идеалистически интерпретируемую науку и томистскую концепцию «гармонии» науки и теологии. Этим как раз и занимались литовские философствующие богословы. Клерикальный обскурантизм же нельзя принять за ценность национальной культуры.

Тот факт, что среди духовенства было немало писателей, поэтов, деятелей других видов искусства, действительно обогативших литовскую национальную культуру, объясняется также не миссией католической церкви,

---

[1] «Krikščionybė Lietuvoje», psl. 82.
[2] Там же, стр. 85.
[3] Там же, стр. 149.

а тем обстоятельством, что в условиях феодализма и капитализма при господствующей религиозной идеологии и монопольном положении церкви в духовной сфере общества художественное творчество многих его представителей не могло выйти за пределы своей эпохи, не могло не принять религиозной и церковной оболочки. Но и в таком случае деятелей национальной культуры рождала не церковь, а сама нация.

Высшую степень своего выражения клерикальная идеализация латинского христианства получила в области морали. При этом вера отождествлялась с нравственностью, нравственным идеалом считались набожность и покорность, а ее функцией — проповедь классового мира, отвлечение трудящихся от революционного движения. К этому еще следует добавить, что клерикалы толковали мораль в очень узком (чаще всего в смысле семейной этики) и порой вульгарном смысле, объявляя церковь стражем добропорядочных семейных отношений. В таком смысле католицизм считался источником и хранителем моральных ценностей нации.

В связи с монопольной претензией католицизма на сохранение моральных устоев литовской нации при помощи христианства уместно вспомнить отношение великого князя литовского Гедимина к христианской морали. Отвергая предложения папских легатов принять крещение, Гедимин высказался по поводу христианства следующим образом: «Что вы мне говорите о христианах? Где больше несправедливости, насилия, жестокости, бесчестия и излишества, чем у христиан, особенно у тех, которые кажутся благочестивыми, как, например, крестоносцы, которые совершают великое зло...»[1] Клерикалы же буржуазной Литвы в своей концепции христианизации литовского народа изображали христианство как величайшую моральную ценность.

* *
*

Из рассмотренного в данном разделе материала приходим к следующим выводам:

1. Факт совпадения в некоторых странах националь-

[1] «Gedimino laiškai», № 14.

ной принадлежности и католического вероисповедания изображается зачастую в виде концепции о существовании особых «католических наций», содержание духовной жизни которых якобы составляет католическое христианство, и лишь ее форма национальна.

2. Идентификация национальной и конфессиональной (католической) принадлежности служит обоснованию клерикализации жизни нации, является источником национальной розни на религиозной почве, клерикального национализма, который смыкается с буржуазно-националистической теорией «единого потока».

3. Тезис о «католических нациях» и идентификация национальной и конфессиональной принадлежности не вытекают из католической теологии и социальной доктрины церкви, поэтому они неприемлемы для официального ортодоксального католицизма. Однако практически во многих странах церкви и духовенство в своей деятельности исходят из упомянутых положений, а значительные слои общества, в том числе трудящиеся и эксплуатируемые, осознают свою национальную принадлежность при помощи религиозной формы.

4. Совпадение национальной принадлежности с конфессиональной принадлежностью вовсе не означает их тождества или нераздельности. Национальные и религиозные связи с точки зрения онтологической относятся к разным уровням. Национальная принадлежность означает объективные связи, конфессиональная принадлежность относится к духовной сфере.

5. Национальное самосознание принимает религиозную форму в зависимости от конкретной исторической ситуации, что свидетельствует о неразвитом уровне самого национального сознания. Социалистические общественные отношения, социалистическая национальная культура создают условия для освобождения национального сознания от религиозной формы его выражения.

Но перед тем как освободиться от религиозной формы сознания, унаследованной в соответствии с вековой традицией, нация несет в своем организме груз католицизма, который в свою очередь не может, таким образом, не принять национальной формы.

II
КАТОЛИЦИЗМ В НАЦИОНАЛЬНОЙ ФОРМЕ

Церковь, провозглашающая свою природу «не от мира сего» и претендующая на глобальную роль в мире, в действительности рядится в национальные наряды. Капиталистическим производственным отношениям и присущей им этнической структуре общества с порожденными ими духовными формами жизни людей не может противостоять ни одна даже самая сильная, веками наследуемая традиция. К национальному бытию общества, к его национальному самосознанию приспосабливается и «вселенская церковь». Приспосабливаясь к национальным формам жизни народов, нередко подпадая под влияние буржуазного национализма, ортодоксальный католицизм рискует даже своим абсолютизмом и универсализмом.

В различных католических странах в угоду интересам господствующей буржуазии, выражая ее идеологию и вместе с тем учитывая национальное самосознание, деятели католической церкви настолько акцентировали национальную форму, что вступили в противоречие с самими собой, объявив религию содержанием человеческого бытия, невозможным без национального воплощения. Например, литовский католический идеолог А. Мацейна рассматривал соотношение религии и национальности как соотношение содержания и формы. Религия в его понимании представляется определяющей основой, смыслом и целью человеческой жизни. Она составляет субстанциональность человеческого бытия. Национальность же не относится к субстанциональности. Она является лишь формой человеческого бытия. Но после этих ортодоксальных положений А. Мацейна пишет: «Национальность определила и религию человека... Религия оказывается подчиненной национальности в том смысле, что она может проявляться конкретно только в национальных формах... Нация дает религии конкретный способ проявления. Это факт, который полностью подтверждает история религии» [1].

«Диалектика» формы и содержания, которой спеку-

[1] «Krikščionybė Lietuvoje», psl. 99—100.

лирует А. Мацейна, создает видимость верного решения вопроса о соотношении религии и национальности. Однако это видимость в пределах философского идеализма и теологии. Поэтому автор, что вообще присуще объективному идеалисту, постоянно находится в неразрешимом противоречии. С одной стороны, он утверждает трансцендентный характер содержания религии, но ничего не может сказать о нем без ссылки на ее естественноисторические формы, а с другой, говоря о ее конкретной форме, не может не мистифицировать ее самой во имя предвзятого тезиса о ее трансцендентном содержании. И католический философствующий теолог находит здесь утилитарное, апологетическое решение, оправдывающее паразитирование религии на организме нации. При этом получается так, что религия связана только с национальной формой бытия общества независимо от его социально-классовой структуры. «Национальный элемент в религии является очень ярким и очень значительным, — пишет А. Майцена. — Он делает религию религией *этой действительности*. Поэтому каждая религия есть и должна быть национальной, значит, соответствующей конкретным формам духа нации. Своим содержанием она может быть межнациональная и наднациональная. Но конкретными формами своего проявления, своим экзистенциальным способом она должна быть выросшей из национальной индивидуальности. Иначе она будет человеку чуждой, невоспринимаемой, ибо каждую вещь человек может принять в себя только тогда, когда она проявляется близкими его духу формами» [1].

Таким образом, католические авторы не могут игнорировать того исторического и социологического факта, что и «вселенская церковь» не может существовать без конкретных национальных форм. Но этот факт подвергается мистификации.

1. ПУТИ ВНЕДРЕНИЯ КОСМОПОЛИТИЧЕСКОГО КУЛЬТА В НАЦИОНАЛЬНЫЙ ОРГАНИЗМ

Можно отметить несколько «линий», по которым «вселенская» католическая церковь принимает националь-

[1] «Krikščionybė Lietuvoje», psl. 100.

ную форму в зависимости от конкретно-исторических условий жизни и характера данного народа. Во-первых, католицизм впитывает в себя элементы дохристианских верований народа. На примере Литвы это означает, что католицизм, будучи внешним продуктом по отношению к литовскому народу как в классовом, так и в этнографическом смысле, не в состоянии был противостоять его культу природы и культу предков. Элементы натурализма, не свойственные христианству, прочно сохранились в верованиях католиков-литовцев. Конкретно-практический образ мышления и восприятия литовских крестьян придавал абстрактным символам католической теологии соответствующую форму (например, чистилище помещается, по их вере, в болоте, страдающие и кающиеся души обитают в естественных предметах: в воде, огне, растениях и т. п.). Отсутствие сколь-нибудь значительной интеллектуальной прослойки в церкви сказалось в том, что теологическая сторона литовского католицизма (в отличие, скажем, от французского, бельгийского или немецкого) не была развита. Ни верующие массы, ни основная прослойка духовенства не склонны были обосновывать свою христианскую веру с позиций рационализма.

Все это означает, что латинская модель христианства не была и не могла быть воспринята в своем чистом виде на литовской почве. Космополитический католицизм с самого начала преломлялся здесь в местных условиях. Этот естественный процесс теологами изображался спиритуалистически. Космополитическая унификация культа возрастает по мере усиления самой католической церкви. В буржуазное время литовский католицизм обогащается теологическими кадрами, подготовленными в основных католических центрах Западной Европы. Происходит некоторая модернизация и рационализация католической идеологии в духе томистской философии, усиливается стремление подражать западным образцам.

Во-вторых, католицизм воспринимает национальную форму через сферу быта, традиций, обычаев, психический склад народа. Церковь мистифицирует естественные формы жизни нации, что фиксируется на уровне обыденного сознания в фольклоре, в народной морали, в общественном мнении и т. п. Влияние церкви особенно

закрепляется в области семейных отношений; в традициях оформления важнейших событий семейной жизни религиозный элемент оказывается наиболее живучим. Естественная потребность людей в общении, особенно родственников, осуществляется во время церковных праздников. В прошлом в Литве католическому культу были свойственны церемониальность, длинные богослужения, массовое посещение «святых мест», вера в чудеса без облечения ее в рациональную оболочку. Всему этому способствовало то, что многие верующие жили на хуторах и в маленьких местечках. Церковные праздники с церемониями (особенно храмовые праздники — atlaidai), посещение «святых мест» — это все же выход за узкие рамки повседневной обыденности для людей страны, находившейся в буржуазное время в стороне от динамической жизни индустриальных и культурных центров.

В современных условиях массовой культуры церковь учитывает изменившуюся сферу быта и стремится приспособиться к ней. II Ватиканский собор подчеркнул необходимость при внедрении христианского образа жизни принимать во внимание такие новые факторы быта, как увеличение свободного времени, самообразование, любимые занятия, туризм, спорт. В этих условиях «христиане должны сотрудничать в культурных манифестациях и в коллективной деятельности, характерной для нашего времени, чтобы обогащать эти явления человеческим и христианским духом» [1].

В-третьих, национальное и религиозное тесно переплетаются в искусстве. Известно, что в эпоху Ренессанса искусство, как и наука, освободилось от унижающей роли служанки теологии. Ренессанс и гуманизм, просвещение и реформация, нанесшие удар католическому универсализму, направили развитие культуры и искусства в национальное русло. Отныне католическая церковь, которая, конечно, продолжала эксплуатировать искусство в своих культовых целях, уже не могла противостоять проникновению духа светскости в художественное оформление религиозного культа. Если возрождение искусства пока не освободило его от религиозно-церковной оболочки, то оно способствовало тому, что

[1] «Gaudium et spes», 61.

произведения, создаваемые на мифологические и библейские сюжеты, и используемые церковью художественные средства (например, иконы) приняли более реалистический характер. Вместе со светским духом в искусстве космополитический культ католицизма воспринимал и его национальные формы. Живопись Ренессанса придала застывшим аскетическим лицам церковных икон облик светских лиц, которые нередко оказывались копиями совершенно реальных моделей. Например, известный памятник живописи Ренессанса — мадонна из «Aušros vartai» в Вильнюсе имеет сходство с портретом Барборы Радвилайте — жены великого князя литовского и короля польского Сигизмунда II Августа. На этой иконе изображена женщина с трагической судьбой, какой и на самом деле была судьба Барборы Радвилайте. Вообще средневековый облик св. Марии, которая как небесная царица изображалась веселой и блаженной, у художников нового времени сменился воплощением человеческой красоты, любви, благородства, материнства, печали, разочарования и других реалистических идей.

В Литве получили большое распространение кресты, каплицы, статуи святых, изготовленные народными умельцами в национальном стиле. Разнообразие стилей литовских костелов и монастырей принесено иностранными архитекторами и художниками, но их оформление национальным орнаментом выполнено местными мастерами. Для религиозного культа в Литве характерно украшение алтарей, крестов, каплиц, процессий и т. д. живыми или искусственными цветами и венками.

Придавая большое значение искусству как средству закрепления космополитической религии на национальной почве, II Ватиканский собор отмечал: «Своеобразно большое значение для жизни церкви имеет литература и искусство... Поэтому нужны усилия, чтобы представители искусства чувствовали себя в своем творчестве признанными церковью и, пользуясь справедливой свободой, могли бы легче сотрудничать с христианским обществом. Церковь должна признать новые формы искусства, соответствующие национальным и локальным свойствам наших современников. Творения искусства, поднимающие дух к богу и по своему содержанию соответствующие литургическим требованиям, должны быть принимаемы как святыни. Таким способом будет

яснее выражено познание бога, а провозглашение Евангелия станет более понятным и более приспособленным к духу современного человека» [1].

В-четвертых, национальной спецификой становится какой-либо культовый элемент христианства, наиболее распространенный и укоренившийся, ставший популярным в данной стране. Таким элементом может быть культ святых или отдельного святого — патрона (например, св. Казимир — покровитель Литвы), культ праздненств (atlaidai в Литве) и др. Отдельным религиям присущ культ своих святых-мучеников. В церковной мартирологии в связи с этим значатся национальные мученики. В некоторых странах особенно распространен культ св. Марии. По этому признаку они даже специально характеризуются как мариоцентрические католические страны в отличие от христоцентрических. К мариоцентрическим странам относятся Испания, Португалия, Италия, Польша, Литва, некоторые страны Латинской Америки. В церковном обиходе закрепилось специальное наименование для обозначения этих стран — «terra mariana» (земля Марии).

Культ Марии является сильным средством, обеспечивающим церкви влияние среди широких масс населения, и прежде всего среди женщин. Он заключается в почитании иконы богоматери, в специальных богослужениях, песнопениях и молитвах (особенно популярны майские богослужения в честь Марии), в распространении посвященных ей святых мест. Насчитывается около 150 различных монашеских орденов и всевозможных церковных организаций, посвященных Марии. Церковь специально занимается разработкой догматического учения о Марии-богоматери — мариологией. Будучи широко распространенным среди некоторых народов, культ Марии составляет заметный атрибут национального быта и традиций, психики и образа мышления.

Распространение этого культа объясняется историческими, социальными, психологическими и практическими причинами. В некоторых странах (Польша, Литва) он складывался в условиях, когда христианизация этих стран совпала с возрождением мариянства. Почитание Марии особенно укоренилось на уровне просто-

[1] «Gaudium et spes», 62.

народного характера религии, которому не свойственна метафизика, абстрактность. Социальной почвой этого культа являются крестьянские, рабочие и мелкобуржуазные городские массы, преимущественно женского пола. Культ Марии — это культ семейного очага, это превратное отражение положения женщины в эксплуататорском обществе и иллюзорная форма утешения в ее тяжелой доле. Он легко воспринимается в психологическом смысле, поскольку это не рациональный, а эмоциональный культ. Он также весьма доступен практически — литургия совершается в основном на национальном языке, образ Марии прочно закреплен в искусстве и т. д. С культом Марии связаны ее «чудесные видения», время от времени «происходящие» в разных странах и превращающиеся в предмет непосредственной спекуляции суевериями и политической антикоммунистической спекуляции (португальская Фатима). В Литве вплоть до последних лет «случались видения святой Марии». Молитвенное обращение к ней превратилось в формальный словесный балласт, паразитирующий в языке у многих литовцев, — «Jėzus-Marija».

II Ватиканский собор снова подчеркнул исключительную значимость для католицизма культа Марии, которая после Христа является главным объектом христианского почитания и веры, ибо считается родительницей бога, матерью Христа и всех людей, особенно верующих христиан. Поскольку с культом Марии в прошлом были связаны отступления от ортодоксального христианского догматизма и еретические движения, а некоторые теологи и сейчас усматривают в нем опасность теологической ереси, собор предупредил церковные кадры, теологов-мариологов, чтобы они в отношении культа Марии «старательно остерегались как ошибочных преувеличений, так и боязливой узости духа» [1].

Однако, как указывают католические источники, в некоторых странах культ Марии настолько раздувается, что угрожает заслонить культ бога. Польская церковь особенно сильно акцентирует «марийность» страны, эксплуатируя при этом одновременно религиозные и национально-патриотические чувства народа. В своих корыстных устремлениях быть духовным вождем нации поль-

[1] «Lumen gentium», 67.

ский епископат во главе с кардиналом Вышинским придал польской марийности политический и национальный характер, используя традиционность, живучесть, массовость, эмоциональность культа Марии. Богородица Мария еще в XVII в. была объявлена «королевой Польши», в католической историографии Польши подчеркивается ее «чудотворное вмешательство» в историю народа, ее содействие в победах польского народа над внешними врагами. Церковная программа празднования 1000-летия польского христианства была в основном связана с культом Марии. В церковных проповедях, в католической литературе распространялись тезисы о том, что судьба польской нации определена богородицей. «Еще Польша не погибла, пока она живет!» [1] — взывал польский епископат. Вокруг культа Марии переплетались религиозные, социальные и национальные мотивы и проблемы. Церковь стремилась осуществить обширную программу клерикализации страны, подчинить общественные и личные, государственные и национальные формы жизни культу «небесной королевы Польши». Пропагандировалась альтернатива — «быть или не быть» польской нации — или христианская Польша, подданная богоматери, или языческая — подданная нечистой силы.

Таким образом, польская католическая мариология вышла за пределы теологической догматики, а церковный культ Марии — за пределы собственно религии. В церковной программе празднования 1000-летия христианства в Польше все это приняло национально-политический характер с особым акцентом не только на «католичность польской нации», но и на ее «марийность».

2. СЕМЬЯ КАК СФЕРА СБЛИЖЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО И РЕЛИГИОЗНОГО

Помимо тех «линий» воспринятия католицизмом национальных форм, которые становятся атрибутами самого культа, католицизм закрепляется в целом ряде важнейших сфер национальной жизни и через эти сферы обретает черты национальной специфики. Семья, школа, культура — вот те важнейшие сферы, в которых проис-

[1] «Homo Dei», 1957, N 6, str. 804.

ходит формирование национального сознания и которые являются носителями национальных форм. Как раз в этих сферах происходит переплетение национальных и религиозных факторов, а церковь стремится это использовать, сама закрепляясь в названных сферах национальной жизни.

Семья является носителем национальной принадлежности. Она дает важнейшие признаки этой принадлежности — национальный язык, национальные обычаи, нравы, традиции, быт. Здесь первоначально формируется национальный психический склад, национальное сознание и самосознание. Одновременно в семье начинается религиозное образование, здесь закрепляется религиозная практика. Поэтому семья и семейные отношения и традиции составляют такую область общественной и личной жизни, которая является объективной и весьма устойчивой основой для взаимосвязи национального и религиозного факторов.

Церковь постоянно держит семью в поле зрения своей деятельности. Венчание, крещение и погребение являются основными рычагами воздействия церкви на семью. Католическая доктрина мистифицирует семью как объект своего влияния, признавая в ней помимо естественных связей и ценностей еще и божественный промысл. Как известно, брачные отношения и деторождение в католической догматике имеют сакраментальное значение. Поскольку семья составляет элементарную ячейку нации, а последняя представляется «расширенными пределами семейного очага», то религиозная мистификация (сакраментальность) относится одновременно к семейным и национальным узам. «Христианская семья является первичной и наиболее фундаментальной общностью в жизни нации... — пишет кардинал Вышинский. — Брак есть дело сердца и мысли бога... Он имеет, следовательно, исключительно религиозный, сверхъестественный характер, хотя и является общественно-правовым союзом... таким образом, каждая католическая семья представляет собой своеобразную каморку церкви... Семья является здесь на земле позицией воюющей церкви...»[1]

Мистифицируя семейно-брачные отношения, церковь

[1] *Stefan kardynał Wyszyński.* W światłach tysiąclecia, str. 95, 96, 100.

обосновывает свое право на вмешательство в эти отношения в пастырских целях. Считая основной функцией семьи воспитание детей, она на первый план выдвигает их религиозное воспитание и вменяет это в обязанность родителей, которых она рассматривает как своих уполномоченных по привитию детям духа пиетизма. «В сфере богооткровенной религии родители являются одновременно и доверенными Христовой церкви»[1]. Исходя из этого церковь борется за клерикализацию семейной жизни, выступая против светского воспитания детей. На этой почве церковь зачастую находится в конфликте с гражданскими и общественными институциями, а также нередко и с самой семьей. Борясь за религиозное воспитание в семье, церковь апеллирует одновременно к религиозным и национальным чувствам, призывает родителей передать детям христианскую веру, а детям внушает мысль воспринять и чтить веру предков, веру родины. В отношении к семье церковь стремится противопоставить «естественное право» в католической интерпретации светскому авторитету. По программе 1000-летия польской католической церкви проводился «год святости семьи», в котором епископат предпринял кампанию предвзятой спекуляции религиозными, национальными и семейными чувствами поляков, изображая атеистов врагами семьи, нации и морали. Вот выдержка из проповеди кардинала Вышинского по этому вопросу: «Врагов нашей нации узнаем по тому, как они относятся к богу и христианской морали... Желая уничтожить нацию, уничтожают ее веру и христианскую мораль... Для нации наиважнейшей силой и бастионом является семья. Кто является приятелем нации — укрепляет семью, кто является врагом нации — уничтожает семью. Нация более безопасна в семье, чем в пределах государства. Граница нации и государства проходит через колыбель... Семья сильна богом»[2].

Стремясь сохранить свое влияние на семью, католическая церковь развила в разных странах широкую деятельность по рехристианизации семьи. В ряде стран имеются государственные ведомства по делам семьи на

---

[1] *W. Brugger.* Philosophisches Wörterbuch, Art. «Familie».

[2] Цит. по: *W. Mysłek.* Kościół katolicki i tysiąclecie. Warszawa, 1963, str. 189.

уровне министерств, которые, как правило, находятся в ведении клерикалов. Много внимания уделяется семейному пастырству, существует светский апостолат семьи. В разных странах действуют учреждения и существуют движения по борьбе с дехристианизацией семьи: в Испании — «Asociacion de Padres de Familia», во Франции — «Equipes Notre Dame», в ФРГ — «Katholische Elternschaft», в Англии — «Catholic Marriage Advisory Council», в США — «Christian Family Movement». Деятельность этих клерикальных организаций не ограничивается только сферой религии; она охватывает также области материальной помощи семьям, воспитания, консультаций по вопросам семейной жизни вплоть до самых интимных отношений. В некоторых странах существуют специальные заведения — «Католические консультации супружеской жизни».

Делая ставку на семью, церковь преследует целый комплекс своих целей — не только сохранить христианство в масштабе нации, но и реализовать свою социально-политическую ориентацию, в том числе использовать семью в качестве опоры антикоммунистической борьбы. Например, в ряде латиноамериканских стран действует антикоммунистическое общество «защиты традиции, семьи и собственности». В программе так называемого народного развития Чили ее христианско-демократическая партия считает «семью, коммуну, корпорацию, кооператив» основными каналами национального развития на основе «экономического гуманизма», что в сущности означает лишь разновидность давно скомпрометировавшей себя модели «народного капитализма».

Рассматривая роль семьи в плане «интегрального развития человека» и «солидарного развития человечества», Павел VI в энциклике «Populorum progressio» связывает надежду сохранения основных устоев старого мира в условиях крушения «старинных социальных структур» в развивающихся странах с устойчивостью семейного института. Семья является главным хранителем и передатчиком традиций, потому что в ней сходятся поколения. Указав на неизбежное изменение социальных структур, Павел VI пишет: «Тем не менее семья, хотя бы и построенная в естественном порядке, т. е. нерасторжимая и моногамная, как положил ей быть господь бог в первичном своем установлении и как осветила ее Хри-

ства церковь, должна продолжать свою важную роль, как место встречи нескольких поколений, которые взаимно оказывают помощь для приобретения более глубокой мудрости и научаются сочетать права личности с другими требованиями социальной жизни» [1].

Существеннейшие изменения общественной жизни в XX столетии затронули также и семью, которая начинает уходить из-под влияния церкви. Поэтому со стороны последней предпринимаются усилия сохранить свои позиции. Как пишет польский исследователь католицизма В. Мыслек, «среди многих областей общественной жизни семья является одной из последних общественных структур, где церковь постоянно имеет свою серьезную опору. Обозначающаяся перспектива потери этой опоры является по существу для церкви проблемой «быть или не быть». Через семью церковь проникает глубже всего в общественную жизнь. Следовательно, она не может позволить себе утратить канал, через который может оказывать давление на вероисповедание и мировоззренческие позиции людей в их личной жизни» [2].

Естественно поэтому, что католический консерватизм в отношении семьи сохраняется особенно упорно. Это относится к догматическому учению о семье, к семейной этике, к пастырской деятельности в семье и т. п. Ватикан до сих пор отстаивает свое догматическое вето в вопросах целенаправленного регулирования деторождения и нерасторжимости брака, чем, как известно, вызывает критику не только массы рядовых верующих, но и значительных кругов духовенства.

II Ватиканский собор рассматривал проблему брака и семьи среди «наиболее актуальных проблем, вызывающих всеобщую озабоченность» [3]. Повторяя церковно-догматический тезис о святости (сакраментальности) брака («сам бог является автором брачного союза» [4]) и о Христовом источнике супружеской любви, пастырская конституция «О церкви в современном мире» подчеркивает, что значение семьи еще и в том, что в ней сохраняются обычаи народов и времен» и «сходятся вместе

---

[1] «Populorum progressio», 36.
[2] *W. Mysłek.* Kościół katolicki i tysiąclecie, str. 195.
[3] «Gaudium et spes», 46.
[4] Там же, 48.

разные поколения». Собор особо акцентировал религиозное воспитание детей в семье: «Видя пример родителей и сообща молясь, дети и все домочадцы легче отыщут путь человечности, спасения и святости. Супруги, украшенные благородством и обязанностями отцовства и материнства, будут усердно воспитывать, особенно религиозно, своих детей, ибо воспитание в первую очередь является задачей родителей»[1]. В этом документе собора также сформулирована соответствующая директива церкви по подготовке духовенства для пастырской деятельности в семье: «Ксендзы должны получить надлежащее обучение по вопросу семьи. Они постараются опекать призвание материнства разными средствами пасторации, провозглашением слова божьего, литургическими обрядами и иной духовной поддержкой. Они будут укреплять супругов в трудностях своей человечностью и терпением, они будут их укреплять в любви, чтобы росло влияние действительно хороших семей»[2]. Разумеется, что такая забота церкви о семье есть прежде всего забота о своих собственных интересах.

3. ЭКСПЛУАТАЦИЯ КАТОЛИЦИЗМОМ ШКОЛЫ И КУЛЬТУРЫ

Наряду с семьей церковь использует для своего закрепления на национальной почве также и школу. Преподавание «закона божьего», пронизывание учебных программ по всем предметам (особенно гуманитарным) религиозной интерпретацией, воспитание детей в духе христианской морали, специальные конфессиональные учебные заведения создают видимость, будто бы католицизм относится к национальным ценностям, является неотъемлемым компонентом жизни нации.

В эпоху всеобщего образования и всеобщей грамотности школа является важным объектом борьбы церкви. Поэтому она стремится юридически и фактически закрепиться в школе. Нераздельность школы и церкви в некоторых католических странах является средневековым анахронизмом. Несмотря на особые привилегии церкви

[1] «Gaudium et spes», 48.
[2] Там же, 52.

в области народного просвещения, она обычно не имеет сильного влияния среди учительства. Тем не менее при помощи реакционных государственных режимов церковь в ряде стран до сих пор пользуется большим влиянием в школьном деле.

В буржуазной Литве школа была по существу ориентирована на клерикально-националистическое воспитание. Существовавший в довоенной Польше правый христианско-националистический блок проводил среди учителей и учащихся в школах политику конфессиональной и национальной дискриминации. В резолюции съезда этого блока, проходившего в 1937 г. в Ченстохове, содержится требование, «чтобы преподавание всех предметов было проникнуто учением католической церкви, ее традицией и обычаями... ответственные обязанности учителей в польских школах выполнять должным образом могут только поляки... в школах, в которых обучается христианская молодежь, не должны быть еврейские дети» [1].

Космополитический католицизм особенно старается охватить своим влиянием ту часть интеллигенции нации, которая больше всего связана с формированием национального сознания, является для каждого нового поколения передатчиком национальной традиции. К такой интеллигенции относится прежде всего учительство.

Придавая исключительное значение делу образования, просвещения и воспитания и всей школьной системе вообще, католическая церковь на II Ватиканском соборе приняла специальный документ — «Декларацию христианского воспитания», свидетельствующий о том, что в своих исключительно больших претензиях на школу церковь учитывает современный научно-технический прогресс и социальную функцию воспитания. Декларация, излагающая основные принципы христианского воспитания, прежде всего подчеркивает «всеобщее право на всяческое воспитание». Основой воспитания считается религиозное и этическое воспитание. Поэтому среди «всеобщего права на всяческое воспитание» основным оказывается право на христианское воспитание. Собор призвал все звенья католической церкви внедрять христи-

[1] Цит. по: *W. Mysłek.* Kościół katolicki w Polsce w latach 1918—1939. Warszawa, 1966, str. 435.

анское воспитание в разных странах исходя из условий национального характера, указал на необходимость осуществлять универсальное христианское воспитание, «приспособленное к национальной культуре и обычаям и вместе с тем благоприятное общению с другими нациями» [1].

В стремлении реализовать христианское воспитание на национальной почве, католические иерархи, как это явствует из названной декларации, разделяют права и обязанности в этом между тремя инстанциями: семьей (родители), государством (школа) и церковью. Семье при этом принадлежит неотъемлемое первенство. «Родители обязаны в своей семье создать атмосферу, пронизанную любовью к богу и к ближнему, поощряющую полное личное и социальное воспитание детей. Поэтому семья является первой школой общественных добродетелей, которые необходимы каждому обществу... Пусть подумают родители, какое значение имеет по-настоящему христианская семья для жизни и прогресса самого божьего народа» [2]. Собор призвал родителей требовать религиозного обучения детей в школах. «Церковь напоминает родителям очень важную обязанность — все так упорядочивать и даже требовать, чтобы их дети могли бы воспользоваться услугами церкви и чтобы их христианское воспитание гармонически сочеталось со светским» [3]. Что касается прав и обязанностей государства, то его роль ограничивается упорядочением «временного блага общества». Это значит, что государство так должно вести школьное дело, чтобы забота о «временном благе» не противоречила заботе о «вечном благе». Хотя «Декларация христианского воспитания» провозглашает признание церковью плюрализма, терпимости, диалога, но во всем этом выражается односторонний церковный интерес и государство предупреждается против «всякой монополии в школах, противоположной естественным правам человеческой личности» [4], к которым, согласно католической доктрине, относится прежде всего конфессиональное право, происходящее якобы от врожденности самого религиозного феномена.

---

[1] «Gravissimum educationis», 1.
[2] Там же, 3.
[3] Там же, 7.
[4] Там же, 6.

Католическая «Декларация христианского воспитания» разделяет права и обязанности в деле воспитания таким образом, что семье принадлежит первенство перед государством, а себе церковь присваивает высшее право по нравственному воспитанию и формированию личности в христианском духе. Первейшим средством такого воспитания считается катехизация, а все остальное, в том числе и школа, лишь подсобные средства. При этом следует отметить характерную деталь: отмечая значение школы для воспитания молодежи, декларация подчеркивает классово-примирительную задачу школы, ибо она, «сплачивая в дружеское общение воспитанников разных характеров и сословий, создает в них дух взаимопонимания» [1].

Другими важными положениями этого документа являются ставка на молодежь, интеллектуализм и науку в системе воспитания вообще, а также специально на католические школы и университеты, усилия по модернизации всей системы подготовки католических кадров для церковного и светского воспитания молодежи. Молодежь именуется надеждой церкви, поэтому последняя призывается опекать молодежные движения и организации. Католические университеты обязываются готовить церковные кадры интеллектуалов в духе томистской философии на уровне современной науки для «более трудных задач интеллектуального апостолата» [2]. Они же должны заниматься научными исследованиями. «Святой синод сильно желает, чтобы процветали католические университеты и факультеты, надлежащим образом размещенные во всех частях света, чтобы они были известны не числом, а научными достижениями и чтобы ими могли легко пользоваться бедные, но перспективные студенты, особенно происходящие из новых наций» [3]. Таким образом, космополитический католицизм усиленно стремится закрепиться в сфере народного образования, в школах и в научно-исследовательских заведениях разных стран для того, чтобы таким путем проникать во все поры национальной жизни.

В области культуры в целом произошло такое же из-

---

[1] «Gravissimum educationis», 4.
[2] Там же.
[3] Там же, 10.

менение, как и в области народного образования и в школьном деле. Культура новых времен — это в основном светская, технически оснащенная, массовая культура. По своей этнической форме — это национальная культура. Если в эпоху средневековья культура в значительной степени была внутренним делом церкви, то в новые времена церковь вынуждена была в свою очередь приспособиться к буржуазной культуре. Но, приспосабливаясь, католицизм долгое время (начиная от Ренессанса и Просвещения и вплоть до начала XX в.) сохранял свою враждебность к светской культуре и к массовым средствам ее распространения.

II Ватиканский собор, рассматривая вопросы культуры, отметил ее универсальный характер, напомнил томистскую позицию об автономности светской культуры и примате веры, подчеркнул необходимость использования средств современной культуры в интересах церкви. В наши дни церковь выражает свою претензию на роль покровительницы культуры. Эта претензия обосновывается в первую очередь этическими мотивами. В пастырской конституции «О церкви в современном мире» говорится, что христианство «беспрерывно очищает и возвышает обычаи народов... как бы изнутри обогащает, укрепляет, дополняет и обновляет учением Христа вековые особенности всех народов и эпох. Этим способом церковь, выполняя свою задачу, вместе с тем поощряет и поддерживает человеческую и гражданскую культуру»[1]. Этот документ также подчеркивает право наций и национальных меньшинств на развитие своей культуры и на пользование общечеловеческой культурой.

Однако такая претензия католической церкви в области культуры не является адекватным выражением ее действительной позиции относительно культуры. Католицизм относится к светской культуре, к национальным и интернациональным культурным ценностям прежде всего и главным образом как к средствам своих религиозно-космополитических целей. На II Ватиканском соборе культура подобно семье рассматривалась в аспекте сохранения с ее помощью старых традиций (и, конечно, традиции веры) перед лицом «динамизма и экспансии новой культуры». Особая забота церкви — «гармония

[1] «Gaudium et spes», 58.

культуры и христианства». Поэтому собор подчеркнул необходимость для верующих быть на уровне современной культуры. Так, используя современную культуру, церковь стремится удерживать и укреплять свои позиции в развитых капиталистических странах и развивающихся странах.

Еще в период своего распространения в условиях формирования феодализма христианство заняло враждебную позицию относительно «языческих» памятников античной культуры, которые были объявлены опасными для новой религии и поэтому беспощадно уничтожались. Подобному уничтожению подвергались и плоды дохристианской народной культуры в Литве. Такую акцию космополитической церкви тогдашние и последующие ее идеологи изображали как необходимую для созидания нового типа нравственной культуры христианского народа. Но известно, что христианство утверждало феодальную мораль. Для литовских крестьян христианство и крепостничество были неразрывным делом. Выступая против реакционной роли христианства в области литовской народной культуры, некоторые крупные деятели национального движения в Литве обращались к источникам литовской языческой культуры. Литовский писатель, просветитель и историк С. Даукантас (1793—1864) указывал на благородный нравственный облик древних литовцев, которые затем были деморализованы христианством. Другой литовский буржуазный общественный деятель и ученый, И. Басанавичюс (1851—1927), отмечал, что с распространением христианства в Литве утвердилось немало социального зла, что оно упразднило свободу древних литовцев и узаконило неволю. Эти взгляды им были изложены в специальном труде об отношении христианства к религии и культуре древних литовцев [1].

В условиях национального движения в ряде стран Европы (Польша, Литва, Чехословакия, Венгрия) часть католического духовенства приобщилась в определенной мере к созданию национальной культуры (национальный язык, письменность, печать, литература, школы). Но церковные интересы при этом всегда преобладали над национальными. Духовенство рассматривало национальный язык, печать, литературу, школу прежде всего как

[1] *J. Basanavičius.* Rinktiniai raštai. Vilnius, 1970, str. 156—225.

средства распространения религии, что соответствовало религиозной концепции, в соответствии с которой основной и главной ценностью культуры считается религия. На этом основании духовенство подчеркивает свой «вклад» в национальную культуру католических стран. Церковь стремилась реализовать на национальной почве концепцию однородной католической культуры для всего общества данной страны, что отражало одновременно клерикальную и националистическую политику в области культуры. В этой политике переплеталась национальная и конфессиональная нетерпимость.

Со временем церковь приняла себе на вооружение массовые средства информации и распространения культуры. Она стремилась установить свой контроль над этими средствами, подчинить себе печать, кино, театр, радио и телевидение. Появились специальные энциклики папства по этим вопросам [1]. В странах, где имеется значительная католическая интеллигенция (Франция, Бельгия, Италия, Германия), церковь попыталась создать католическую кинематографию и католический театр, свою художественную литературу. В народной Польше церковь развила специальную деятельность среди творческой интеллигенции и работников культуры. В годы осуществления программы празднования 1000-летия христианства в Польше проводились католические съезды и богомольческие походы в Ченстохову (святое место Марии — королевы Польши) писателей, журналистов, библиотекарей, кинематографистов и т. д. Церковь развернула среди этой категории интеллигенции соответствующую работу. При епископате работает специальная комиссия по делам кино, радио, телевидения и театра. В ее указаниях для духовенства значится: «Очень важным делом является также специальная пастырская деятельность среди деятелей киноискусства, радио, театра, среди актеров, режиссеров, операторов» [2].

Подобным образом церковь стремится проникнуть во все сферы общественной жизни, пронизать своим влиянием различные группы интеллигенции и служащих, наиболее связанных с широкими народными массами. Так,

[1] Как уже отмечалось, II Ватиканский собор также уделил большое внимание этому вопросу и принял декрет «О средствах социального общения» («Inter mirifica»).

[2] Цит. по: *W. Mysłek.* Kościół katolicki i ysiąclecie, str. 155.

в Польше католическая церковь в довоенные годы организовала католическое движение среди работников медицины и здравоохранения, юристов, инженеров, писателей, художников, студентов. Обычно в таких движениях объединялись клерикальное и националистическое направления. Вот программные пункты «Союза католических писателей Польши», изложенные его председателем графом В. Собаньским на конференции представителей католической печати в 1937 г. в Варшаве: «1) пробуждение в широких массах религиозного и национального сознания и тем самым содействие в организации монолитного польского католического фронта... 2) углубление познания основ католической веры... 3) охрана нерасторжимости брака и тем самым охрана семьи; 4) решительное выступление против всяких богохульских атак на церковь и веру; 5) распространение польских культурных традиций, надлежащее их освещение и извлечение их из забвения; 6) поиски путей справедливого разрешения еврейского вопроса, а также вопроса национальных меньшинств; 7) сердечное сближение с молодежью... 8) установление тесной связи с широким мировым философски-религиозным течением. Выход ему навстречу» [1].

Таким образом, глубокое проникновение католицизма в различные сферы национальной жизни создает видимость, что якобы эта космополитическая по своему существу религия является национальной ценностью, национальным атрибутом. Фактически она входит в общее русло реакционной идеологии господствующей буржуазии, наряду с буржуазным национализмом затушевывает классовую структуру общества, препятствует развитию классового сознания трудящихся, способствует распространению ложного буржуазного и клерикального патриотизма. Союзу католического клерикализма и буржуазии способствуют объективные условия определенной страны.

Но нельзя умалять значения субъективного фактора в том, что та или другая нация принимает характер католической нации. Для того чтобы сделать поляков, литовцев, ирландцев или испанцев католиками, церковь использовала огромный механизм непосредственного

[1] Цит. по: *W. Mysłek.* Kościół katolicki w Polsce w latach 1918—1939, str. 411—412.

воздействия на народы. В эти средства воздействия входят как собственно церковный, так и светский механизм, как материально-экономические, так и духовные, моральные, психические и иные способы влияния на массы. II Ватиканский собор в «Декрете о пастырских обязанностях епископов» снова подчеркнул необходимость проникновения во все поры семейной, общественной и индивидуальной жизни людей, «семья, ее единство и прочность, деторождение и воспитание, гражданские общества с их законами и призваниями, труд и досуг, искусство и технические изобретения, нужда и изобилие богатств — одним словом, пусть (епископы. — *Я. М.*) касаются всего...» [1].

4. КОНФЛИКТНОСТЬ ВНУТРИ КАТОЛИЦИЗМА НА НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЧВЕ

Как уже указывалось ранее, проникновение католицизма в национальный организм не только придает ему национальную форму, но и делит общество по конфессиональному признаку, способствует переплетению национальной и вероисповедной принадлежности, создает почву для национальной розни по религиозным мотивам и религиозной розни по национальным мотивам. Именно такое содержание заключено в понятии «поляк-католик», «литовец-католик» и т. д.

Не только разноконфессиональная и разнонациональная принадлежность составляет почву для конфликтов между людьми разной национальности и разного вероисповедания. Религиозная общность вовсе не исключает национальной розни между людьми разной национальности. При наличии межнациональных конфликтов интегрирующая роль религии (одного и того же вероисповедания) оказывается недейственной. Об этом, например, свидетельствуют отношения между верующими поляками и литовцами, где противоречия наблюдались между людьми разной национальности, но одного и того же католического вероисповедания. В данном случае понятие «поляк-католик» и «литовец-католик» вместо интегративного значения на почве католичности принимало обратное значение противопоставления католиков на на-

[1] «Christus Dominus», 12.

циональной почве: «католик-поляк» и «католик-литовец». В связи с этим известны многочисленные факты конфликтов между литовскими и польскими католиками, конфликтов прежде всего в рамках самой культовой практики (в основном по поводу языка культовой службы). Разумеется, что в подобных конфликтах никогда не выступали католики-поляки и католики-литовцы в «чистом» виде (в смысле конфессиональной и национальной принадлежности). Эти конфликты были выражением или результатом более глубоких, исторически закрепившихся скрещиваний социально-экономических, политических и культурных интересов поляков и литовцев. В феодальных и капиталистических условиях эти интересы обеспечивались путем национального закабаления, захвата чужих земель (например, двадцатилетняя польская оккупация одной трети литовской территории со столицей Вильнюсом), насильственной ассимиляции и национальной дискриминации и иных форм подавления национальных меньшинств и их культуры. В буржуазно-националистической и клерикальной идеологии, а также нередко в национальном самосознании и в религиозном сознании на первое место в этих конфликтах выступала их конфессионально-национальная форма, а не социальное содержание.

Прогрессивные мыслители в католических странах всегда выступали против идентификации национальной и конфессиональной принадлежности. Подлинные патриоты Польши разоблачали ложность лозунга «поляк-католик». Так, П. Гулька-Ласковский писал, что лозунг ««поляк-католик» расходится с элементарной действительностью и истиной. Ни один великий поляк на протяжении польской истории не осмелился утверждать, что полонизм (polskość) замыкается полностью в католицизме, и за его пределами нет полонизма... Лозунг, исключающий из полонизма некатоликов, является исключительно полемичным, воинственным, вызывающим, неприязненным, зачастую враждебным. Вероисповедная ненависть никогда не ожидала, что на ее вызов ответят любовью... В девизе, что поляк — это католик, никогда не было ни следа любви, даже ради полонизма и ради католицизма. Была в нем всегда та активная ненависть, которая ищет предмета ненависти и находит его любой ценой... ватиканская политика уж слишком

часто жертвовала самыми жизненно важными интересами польской нации и польского государства своим специальным перспективам... вероисповедная нетолерантность обращала на Польшу большие и невозместимые несчастья и т. д.»[1]. И дальше автор отвергает этот лозунг с позиций польского патриотизма и интернационализма: «В польской культуре имеется великая притягательная сила. Пусть же никто не уменьшает этой силы и не заграждает дороги к польской родине людям иностранного происхождения и некатолического вероисповедания!.. Польша является слишком великой, чтобы ее можно было закрыть в тесной вероисповедной форме, но она уж не настолько велика, чтобы пренебрегать десятками и сотнями тысяч людей иностранного происхождения, которые хотят отдать ей сердце, способности, а в случае необходимости и жизнь»[2].

* *
*

Возникает вопрос: какой своей стороной — внутренней или внешней — католицизм больше проникает в жизнь нации, закрепляется на ее организме и, таким образом, сам принимает в известной мере национальную форму? Под внутренней стороной подразумевается католическая религия как атрибут сознания и психики нации, ее обычаев и традиций, ее образа жизни. Внешняя сторона — это существование и деятельность всей церковной системы, ее воздействие на нацию. Разумеется, это трудный вопрос, тем более что нет не только достаточно данных о «внутренней» стороне существования католицизма, но и сам критерий оценки данных по этому вопросу еще недостаточно разработан. Тем не менее установлено, что в так называемых католических нациях процент исповедующих религию в несколько раз ниже процента учитываемых католиков. По данным католических исследований, в тех европейских странах, которые на 85—98% считаются католическими, лишь 15—35% крещеных являются религиозно практикующими[3].

[1] «Wybrane zagadnienia światopoglądowe». Warszawa, 1967, str. 176, 177.

[2] Там же, стр. 178.

[3] *A. Morawska.* Perspektywy. Katolicyzm a współczesność, str. 66, 73.

Что же касается внешней стороны католицизма, той структурной системы, механизма воздействия, аппарата повседневной деятельности, которыми церковь обеспечивает наличие «католических наций», то об этом можно сказать более определенно. Католицизм закрепляется в жизни нации в материальной сфере не менее прочно, чем в духовной. Он закрепляется не только в чисто религиозной сфере, но и в сфере философии, искусства, морали, политической идеологии. Вся система и одновременно механизм функционирования и воздействия католицизма на нацию состоит из следующих компонентов: 1) церковная организация и ее кадры, начиная от нунциатуры и епископата и кончая приходом; 2) институт монашества; 3) церковная собственность и доходы; 4) юридические гарантии деятельности церкви, предусмотренные законодательством государства, а также во многих случаях конкордатом с Ватиканом; 5) пропагандистский аппарат и средства — издательства и печать, радио и телевидение, кинематография и т. п.; 6) церковные школы, университеты, институты; 7) общественно-политический и идеологический лагерь католицизма (светские организации и движения): а) «Католическое действие», б) церковные рабочие организации, в) массовые религиозные организации (по возрасту, по полу, по какому-либо элементу культа и т. п.), г) католические организации среди интеллигенции (по профессии учителей, писателей, врачей, инженеров, юристов, студентов и т. д.), д) церковные организации специального назначения — благотворительные, противоалкогольные, миссионерские и т. п., е) политические партии, ж) христианские профсоюзы; 8) наличие церковных кадров в государственном аппарате, в школе и научных институтах, в учреждениях культуры.

Такой груз несет на себе «католическая» нация, на организме которой внешний ей космополитический институт церкви принимает видимость не только национальной формы, но и национального атрибута и ценности.

Итак:

1. В национальном обществе католицизм, проникая в различные сферы его жизни, приобретает внешне национальную форму, в связи с чем создается видимость, что католическая религия является национальным атрибутом и национальной ценностью.

2. Национальная специфика католицизма выражается в сохранении в культе элементов дохристианских верований, в обычаях, нравах и традициях народа, в его психическом складе, в особом распространении и популярности какой-либо стороны католического культа.

3. Основными каналами церковного влияния в буржуазном обществе являются семья, школа, частично культура. Католицизм закрепляется в духовной жизни значительной части нации и посредством других форм общественного сознания — философии, морали, искусства, политической и правовой идеологии, которые церковь усиленно эксплуатирует.

4. Принятие католицизмом национальной формы способствует укреплению идеологии господствующего класса — помещиков и буржуазии. Буржуазный национализм и клерикализм на национальной почве делят общество по национальному и конфессиональному признакам, способствуют утверждению ложного тезиса об идентичности национальной и конфессиональной принадлежности и тем самым национальной и религиозной розни, противодействуют подлинному патриотизму, дружбе народов и интернационализму.

5. Существование католицизма на организме нации обеспечивается его разветвленной системой и огромным механизмом воздействия на массы, которые состоят как из собственно церковной организации и ее деятельности, так и из созданного церковью ее общественно-политического и идеологического лагеря. Этим механизмом католическая вера постоянно вносится в духовную жизнь нации и поддерживается в ней.

III
ДЕХРИСТИАНИЗАЦИЯ И АТЕИЗАЦИЯ НАЦИЙ

1. СОВРЕМЕННЫЕ УСЛОВИЯ КРИЗИСА КАТОЛИЦИЗМА

Наличие «католических наций» — это результат средневекового наследия. Христианизация народов произошла раньше, чем начался процесс формирования нынешней национальной структуры общества. Каждая из су-

ществующих ныне католических наций стала католической, еще будучи феодальной народностью. В истории христианизации народов нет примера распространения католицизма (или других форм религии) на капиталистической стадии общественного развития, т. е. в стадии буржуазной нации. Ни один народ не был крещен, не сменил формы своей религии или не стал более религиозным на национальной стадии своего развития. Исключения в этом не составляют и латиноамериканские нации, получившие католическую веру как следствие испанской и португальской колонизации еще до своего национального становления.

В двухтысячелетней истории западного христианства можно обнаружить следующие наиболее существенные моменты его отношения к народам (в смысле их христианизации или дехристианизации):

1. Возникновение и первоначальное распространение христианства происходило в условиях упадка и разложения рабовладельческого строя в этнически пестрой Римской империи. В спонтанном и стихийном становлении первоначального христианства родо-племенные союзы и народности воспринимали идеологию хотя и превратную, но оппозиционную в социально-классовом и политическом отношении.

2. Основной процесс христианизации народов происходит в период и в условиях феодального средневековья. Феодальная стадия в социальной жизни общества и народность как этническая форма социальной общности людей оказались наиболее благоприятной почвой для распространения космополитического христианства среди абсолютного большинства западных народов. Иностранная экспансия военно-политических и идеологических сил, а также феодальных государств, завоевание и порабощение народов, политические расчеты и межгосударственные комбинации светских феодалов, епископов, предводителей монашеских орденов, римских пап — вот основные средства и мотивы средневековой христианизации.

3. Становление капитализма и буржуазных наций, буржуазные революции не только нанесли непоправимый удар по католическому абсолютизму и универсализму, не только привели к раздроблению западного христианства (реформация и протестантизм), но и поло-

жили начало процессу дехристианизации (деклерикализации) общественных форм жизни народов, распространению среди них свободомыслия и атеизма. Именно с национальным развитием западных народов наступил период кризиса латинской модели западного христианства.

4. Христианизация в период капитализма — это результат колонизации, это идеологическое средство «приобщения» отсталых народов к буржуазной цивилизации, это деятельность католических и протестантских миссий среди племен и народностей в Америке, Африке, Азии, Австралии и Океании, как предпосылка, сопутствие и следствие капиталистической колонизации.

5. Некоторое усиление религиозности и влияния католической церкви после периода буржуазных революций и утверждения господства буржуазии связано с капиталистической формой социально-классового гнета, с периодом буржуазной, особенно империалистической, реакции, с приспособлением католицизма к условиям буржуазной культуры, к условиям жизни буржуазных наций, а не с национальным развитием народов, как таковым.

Формирование и развитие наций — это процесс, не только не включающий христианизации (распространения и укрепления религии вообще), но, наоборот, подрывающий христианский абсолютизм. Национальная форма общности людей складывается на основе новой социальной структуры (капитализма), появляющейся в результате разложения феодализма, основного носителя христианства в его католической разновидности. При феодальных отношениях религия еще выполняет значительную интегрирующую роль. При капитализме наряду с развитием и упрочением экономических отношений консолидируются национальные связи. Религия и церковная организация как форма общности людей в значительной степени утрачивают свое былое значение. Реформация и появление протестантизма с его многочисленными разновидностями были великим предзнаменованием несовместимости национального развития общества с консервативным и космополитическим католицизмом, который вопреки национальным интересам народов пытался интегрировать разные страны в угоду римскому папству.

В обществе национальной дифференциации космопо-

литический католицизм существует как наследие прошлого, противостоявшее реформации, и особенно сильное там, где сохраняются пережитки феодализма в социальной области. Он существует также как результат приспособления церкви к новым условиям капитализма, как удовлетворяющий потребность национальной буржуазии в духовном орудии для ее господства. Конечно, католицизмом при этом выполняется основная функция всякой религии — функция спиритуалистической и культовой компенсации ограниченности индивидуальной и социальной жизни народа. В этом смысле католическая вера выступает не как атрибут нации, а как следствие ее антагонистической социальной структуры и как дополнение к национальному сознанию, поскольку оно носит превратный идеологический характер.

Если эпоха разложения рабовладельческой формации породила христианство и его стихийное распространение, а в эпоху средневековья произошла систематическая христианизация народов и ее закрепление, то послефеодальная эпоха создала условия для дехристианизации общества. И эта дехристианизация во многом связана с изменившейся в послефеодальную эпоху этнической структурой общества и с последующими ее изменениями.

Но судьба религии прежде всего зависит от коренных изменений социальной структуры общества. Этот факт признается современными идеологами католицизма. «Изменение социальных структур постоянно снова выдвигает проблему состояния религиозности... каждое социологическое изменение влечет за собой опасность дехристианизации» [1], — пишет бельгийский католический социолог Ж. Лалю. II Ватиканский собор, определяя положение церкви в современном мире, принял следующую формулировку: «Сегодня человечество живет новый век своей истории, когда постепенно во всем мире распространяются глубокие и поспешные изменения... Поэтому уже можем говорить о настоящей социальной и культурной трансформации, затронувшей также и религиозный мир... Поэтому атеизм нужно считать одной из важнейших современных проблем и он должен быть заботливо исследован» [2].

[1] «Socjologia religii», str. 91—92.

[2] «Gaudium et spes», 4, 19.

Рассмотрим факт дехристианизации национального общества с точки зрения ее условий и факторов [1].

Условия дехристианизации заключаются в изменениях социальной структуры общества, социальных форм общности людей (в том числе этнической), отношений общества с природой. В индустриальном обществе разрушаются вековые локальные связи, а главным объектом церковной деятельности является именно локальная община.

Формирование капиталистических отношений, политически и юридически закрепленных буржуазными революциями, обусловило начало дехристианизации общества на базе его новой социальной структуры. Вместе с ниспровержением феодальных отношений капитализм сильно подрывает корни христианства, имманентно вплетенного в эти отношения. «Буржуазия... — писали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», — разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности... эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой.

Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности... Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников» [2]. На этой объективной основе происходит изменение роли церкви в общественных отношениях. Польский исследователь процесса секуляризации общества

[1] Понятием «дехристианизация» здесь обозначается вся совокупность сторон и ступеней сложного и длительного процесса разложения интегрального средневекового христианства вплоть до освобождения народных масс от религии и распространения атеизма как научно обоснованной и социально обусловленной господствующей идеологии общества. Таким образом, термин «дехристианизация», который берет начало от французской буржуазной революции, имевший тогда смысл антиклерикальности и свободомыслия, здесь употребляется в более широком и глубоком значении.

[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 4, стр. 426—427.

Я. Гурановский по этому поводу пишет: «В капиталистической системе разрываются непосредственные связи церковной организации со сферой производства, процессы индустриализации и урбанизации, а также связанные с ними миграционные движения огромных масс людей разрывают приходские связи консервативных «замкнутых общин», монополистически подчиненных политической, социальной, идеологической «опеке» церкви, втягивая былых прихожан и «приверженцев» (эти слова функционировали веками как синонимы) в образ жизни этой (капиталистической. — *Я. М.*) системы...»[1]

При капитализме, когда создаются национальная экономика и культура, приходская община постепенно заменяется национальной общностью людей данного народа. Общество осознает себя национально, оформляется политически в национальное государство. Следовательно, и в этническом отношении создаются объективные условия для секуляризации общества, ибо конфессиональные связи все больше заменяются национальными, былая политическая, социальная и идеологическая функция церкви переходит к соответствующим органам национального государства и к механизму светской национальной культуры. Развитие капитализмом мощных и динамичных производительных сил изменило соотношение общества и природы, усилив господство человека над природой и сузив тем самым в этой области сферу превратного отражения.

Великая французская буржуазная революция впервые в истории Европы установила светскую систему отношений государства с церковью, реализовала основные идеи свободы совести. Ф. Энгельс, отмечая тот факт, что французская буржуазная революция в отличие от социальных движений средневековья была первым крупнейшим социально-политическим актом без религиозной оболочки, указывал, что с того времени христианство вступает в свою последнюю стадию, когда оно уже не играет роли маскировки прогрессивных устремлений, но является лишь идеологическим средством реакционных сил и господствующих классов. «Насильственные меры Людовика XIV только облегчили французской буржуазии возможность осуществить свою революцию в нере-

[1] «Problemy religii i laicyzacji». Warszawa, 1967, str. 209.

лигиозной, исключительно политической форме, которая одна лишь и соответствовала развитому состоянию буржуазии. Вместо протестантов в национальных собраниях заседали свободомыслящие. Это означало, что христианство вступило в свою последнюю стадию. Оно уже не способно было впредь служить идеологической маскировкой для стремлений какого-нибудь прогрессивного класса; оно все более и более становилось исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им просто как средством управления, как уздой для низших классов. При этом каждый из господствующих классов использует свою собственную религию: землевладельцы-дворяне — католический иезуитизм или протестантскую ортодоксию; либеральные и радикальные буржуа — рационализм. Вдобавок на деле оказывается совершенно безразличным, верят или не верят сами эти господа в свои религии» [1].

Таким образом, буржуазные революции положили начало секуляризации социальных движений. Признавая, что ныне верующие люди все меньше облекают свои человеческие надежды в форму религиозной надежды, французский католический социолог религии Ж. Метр пишет: «Раньше человеческие надежды масс концентрировались в большой мере на религиозной надежде. Даже когда они выражались в общественной борьбе, как во время крестьянских войн, их формировали религиозные соображения. Сегодня борьба за благосостояние происходит в формах полностью светских. Не следует забывать, что даже тогда, когда — как это имеет место относительно католических профсоюзов — эта борьба связывается с определенными тезисами, почерпнутыми из моральной теологии, ее вдохновляет прежде всего надежда чисто человеческая, избавленная от печати католицизма» [2].

Итак, еще в досоциалистическую эпоху во многих традиционно христианских странах католицизм терпит поражение и ослабевает, ибо он оказывается несовместимым с подлинно национальными интересами. Подтверждением этого служит разрушение западнохристианского интегризма в результате реформационного движения, лишение церкви монопольной эксплуатации проблемы челове-

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 21, стр. 315.
[2] «Socjologia religii», str. 54—55.

ка и гуманизма в результате появления светского просветительного гуманизма, эмансипация от влияния церкви права, философии, науки, искусства в результате широкого движения антиклерикализма, свободомыслия и рационализма, распространение просвещения, развитие науки и преодоление религиозного фанатизма, ограничение экономической и политической мощи церкви. К этому следует добавить также высокий жизненный уровень в развитых индустриальных странах, рост так называемого потребительского общества, в связи с чем происходит переоценка традиционных, связанных с христианством морально-духовных ценностей.

Оценивая современную атеизацию с позиций спиритуалистических ценностей, папа Павел VI в своем рождественском послании 23 декабря 1966 г. говорил, что нынешняя цивилизация утверждает гомоцентризм, в результате чего человек отрицает бога: «Мы находимся в опасности почитания идеалов современного язычества... Сегодня человек искушаем поклоняться самому себе, он соблазняем сделать себя высшей целью не только своих мыслей и всей истории, но и всей действительности. Человек искушаем верить, что он сам из себя, только своими силами может делать прогресс и достигнуть спасения. Иными словами, человек искушаем искать только своей славы, а не славы бога... Теоретическое отрицание бога превращается в практическое его отрицание».

В середине XX в. в христианском мире создалась ситуация, которую сами поборники католицизма характеризуют понятием дехристианизации. В современном мире действуют неотвратимые объективные факторы дехристианизации традиционных «католических наций» — процесса, происходящего повсеместно как в капиталистическом, так и в социалистическом обществе.

2. ФАКТОРЫ СОВРЕМЕННОЙ ДЕХРИСТИАНИЗАЦИИ

Хотя религия относится к такой части идеологической надстройки, которая больше всего отдалена от своей материальной экономической основы, это, разумеется, вовсе не означает, что ее состояние можно рассматривать в отрыве от глубинных социально-экономических процессов

эпохи. Это означает лишь, что действие объективных факторов, обусловливающих эволюцию идеологии, нельзя рассматривать прямолинейно и непосредственно. При выявлении факторов современной дехристианизации наций следует иметь в виду их переплетение и взаимодействие, а также возможное их противодействие указанному процессу, — в целом следует иметь в виду относительную самостоятельность идеологической сферы. Указывая на производность идеологии от материальных условий ее существования, Ф. Энгельс писал: «Но, раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, то есть не имела бы дела с мыслями как с самостоятельными сущностями, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам. Тот факт, что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается этот мыслительный процесс, в конечном счете определяют собой его ход, остается неизбежно у этих людей неосознанным, ибо иначе пришел бы конец всей идеологии» [1].

Именно это обстоятельство имеется в виду, когда мы включаем «положение на религиозном и атеистическом фронтах» во всю историческую ситуацию противоборства сил прогресса и реакции, социализма и империализма, ареной которого являются все основные области общественной жизни — экономика и политика, идеология и культура. Социализм и его мировая система, революционное движение рабочего класса и деятельность коммунистических партий, национально-освободительное движение и активизация крестьянства, весь поток демократического движения самых разнообразных социальных сил в борьбе против империализма, а также научно-техническая революция с ее социальными последствиями революционизируют современный мир в целом и предопределяют идеологические процессы в нем. Социально-классовый, национальный и научно-технический динамизм современной эпохи привел в движение молодежь и студенчество, интеллигенцию и женщин, атеистов и верующих. Таков тот общий фон современной эпохи, на котором выступают частные факторы дехристианизации наций.

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 21, стр. 313.

Среди факторов дехристианизации наций назовем в первую очередь возрастание роли рабочего класса во всех социальных отношениях, во всем историческом процессе современности. Классовая структура нации в отличие от средневековой народности подвижна, динамична, революционна. В период формирования капитализма буржуазия революционизировала всю совокупность общественных отношений. Затем эта революционизирующая роль уже с иных классовых позиций стала осуществляться пролетариатом, который еще более, чем революционная буржуазия, не заинтересован в иллюзорном, религиозном затушевывании сущности общественных отношений. Об этом динамизме общественных отношений К. Маркс и Ф. Энгельс писали как об отличительной черте буржуазной эпохи: «Беспрестанные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других. Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения» [1].

При феодальных отношениях крестьянские и городские массы в своей классовой борьбе не могли обойтись без религиозной оболочки для обоснования своих интересов. Пролетариат порывает с этой мистифицирующей материальные и идеологические отношения традицией. Данные исследований религиозности в разных католических странах свидетельствуют о том, что по сравнению с другими общественными классами и слоями самая низкая религиозность наблюдается среди рабочих. Рабочий класс не только сам все больше и больше утрачивает религиозную форму сознания, но и своей классовой борьбой, своим материалистическим мировоззрением и идеологией пролетарского интернационализма, творческим трудом и созиданием новых общественных отношений оказывает революционизирующее влияние на сознание и отношения всего общества.

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 4, стр. 427.

Социальный динамизм современной эпохи, связанный с революционной ролью рабочего класса, дополняется тем динамизмом общественной жизни, который вытекает из индустриализации, урбанизации и миграции населения. Эти процессы существенно изменяют облик нации, социальный состав страны, отношения между городом и деревней. Как подчеркивает польский исследователь католицизма Т. Ярошевский, «индустриализация и урбанизация общественной жизни вырвали миллионы людей из естественных, локально-сельских религиозных общин, перенеся их в большие городские скопления» [1]. Рост городов и промышленных центров, проникновение городской культуры и образа жизни в деревню, сужение вековой сферы деревенской жизни, подвижность населения, уменьшение сельского населения вообще существенно сказались на судьбе основной организационной единицы в структуре религиозных связей — прихода.

Упадок религиозности традиционно-христианского населения в крупных городах Запада вызывает самую большую тревогу католической церкви. Католические социологи, исследующие причины дехристианизации западных народов, указывают, что в результате урбанизации и технической цивилизации создаются социально-культурные структуры, неблагоприятные для религиозности. Французский католический исследователь дехристианизации в крупных городах Ф. Утар, отмечая, что в Европе городское население составляет от 50% (Испания) до 80% (Англия), приводит данные по религиозной практике, согласно которым участвуют в культовой практике в западноевропейских городах в среднем не более 30% населения. Но это касается не только Западной Европы. В латиноамериканских столицах участие в религиозной практике колеблется от 27% (Лима) до 9% (Буэнос-Айрес). В связи с урбанизацией изменяется пропорция церковного обслуживания верующих в городах и селах. Например, во Франции в деревне на одного ксендза приходится 500 жителей, а в городе — 5 тыс.; на 18 млн. деревенских жителей приходится 24 тыс. ксендзов, а на 24 млн. в городах — 7 тыс. ксендзов [2].

Далее Ф. Утар отмечает, что в результате урбаниза-

---

[1] *T. Jaroszewski.* Laicyzacja. Warszawa, 1966, str. 162—163.
[2] «Socjologia religii», str. 101, 103, 105.

ции и технизации создается такая социально-культурная структура, в которой изменяются и усложняются социальные функции человека и общественных институтов. Такие основные традиционные функции общественной жизни, как семейная, воспитательная, политическая, экономическая, развлекательная и религиозная, в городских условиях подвергаются ломке. «В городской среде, — пишет он, — участие в общественной жизни, следовательно, не реализуется как в деревенской среде посредством двух или трех контактов, семьей, приходом, селом, — но через множество групп и институций» [1]. В городских условиях ограничивается социальная функция семьи, религия все больше утрачивает свою регулятивную функцию; доминирование технических и экономических ценностей, сказываясь в сфере семьи, воспитания, морали и религии, приводит к десакрализации индивидуальной и общественной жизни. В городе в результате динамичности его жизни и подвижности населения, а также в результате большой анонимности общественных отношений и изменения механизма действия общественного мнения и контроля церковь лишилась возможности держать под своим непосредственным влиянием определенных лиц на территории своей пастырской деятельности. Население этой определенной территории деятельности церкви (прихода) больше уже не представляет социально-интегрированной группы.

Деформация церковного прихода играет исключительно важную роль в дехристианизации нации, ибо в приходе осуществляется непосредственный контакт духовенства с верующим населением. «Приход в системе сословных отношений, до периода развития капитализма, представлял определенный тип общности, в которой критерий вероисповедания определял также другие формы связи населения, объединенного приходским костелом» [2] — так оценивает былое значение прихода польский социолог Э. Цюпак.

В наши дни сельский приход приходит в упадок, а приходская церковь в городе вообще не в состоянии сильно влиять на своих прихожан и контролировать их духовную жизнь. В католической литературе сейчас все

[1] Socjologia religii, str. 111.

[2] «Социологические проблемы польского города». М., 1966, стр. 263.

чаще употребляется определение «кризис прихода». Э. Цюпак, исследовавший социологические проблемы прихода и религиозности в условиях урбанизации, отмечает: «В варшавской среде, аналогично другим высокоурбанизованным городам за пределами Польши, наблюдается все более заметный разлад между архаичностью прихода и опережающей его общественной жизнью. Современная цивилизация перерастает независимо от политического строя религиозные учреждения, которые до недавнего времени своей структурой и деятельностью соответствовали традиционной культуре» [1]. В то же время сельский приход принципиально отличается от городского прихода. «В сельской местности, — пишет Э. Цюпак, — приход в общем идентифицируется с понятием местной общности... деревня или группа деревень выступает в религиозной жизни как компактная приходская группа...» [2]

II Ватиканский собор также обратил внимание на то, что рост городов и движение в связи с этим населения затрагивают почву существования религии, изменяют условия деятельности церкви. «Постепенно распространяется тип промышленного общества, — указывается в пастырской конституции «О церкви в современном мире». — Некоторые нации благодаря ему достигают экономического благосостояния, и оно совершенно изменяет веками устоявшиеся понятия и условия социальной жизни. Прогресс и экспансия городской жизни также расширяется как ростом городов и населения, так и диффузией городской жизни в земледельческие районы» [3]. В связи с этим собором предписывается епископам «учитывать изменения, которые появились из-за урбанизации, миграции населения и религиозной индифферентности» [4].

Динамизм эпохи затронул и наиболее устойчивую форму общности людей — семью. В семейных отношениях в условиях современной цивилизации наблюдается тенденция ослабления патриархальных и матриархальных связей, более быстрое дробление семьи, уменьшение количества детей [5]. Все это сказывается на функции семьи

---

[1] «Социологические проблемы польского города», стр. 279.

[2] Там же, стр. 261.

[3] «Gaudium et spes», 6.

[4] «Ad Gentes», 20.

[5] На VIII Международном антропологическом и этнографическом конгрессе 1968 г. в Японии были приведены фактические дан-

как первичного носителя религиозных связей, на отношениях семьи и церкви. «Еще до недавнего времени пасторская деятельность почти на две трети опиралась на взаимодействие семьи с костелом. Эти два учреждения дополняли друг друга, особенно в области воспитания. Одним из показателей католицизма городской семьи (и не только городской) была формальная общность вероисповедания супругов (родителей). В семье существовал принцип преобладающего влияния матери в области воспитания детей и передачи им образцов религиозной культуры. Затем в семье большого города произошли существенные перемены, о которых в общем можно сказать, что женщина перестала, в полном значении этого слова, выполнять функции... «хранительницы домашнего очага», а ряд воспитательных функций по отношению к детям перешел от семьи к другим светским учреждениям. В результате этих преобразований изменилась система отношений между семьей и приходом» [1].

Некоторые католические социологи утверждают, что ныне сам факт бракосочетания приводит к упадку религиозности молодой супружеской пары с соответствующими последствиями для детей. «Ведь можно констатировать, — пишет Ж. Лалю, — очень отчетливый спад практики (религиозной. — *Я. М.*) после заключения супружеского союза... Брак приносит иные активные факторы процесса дехристианизации. Он становится последним этапом снижения повсеместной практики детей до среднего уровня взрослых людей» [2]. Этот же автор указывает, что в Бельгии религиозная практика молодых супружеских пар снижается не менее чем на 10%.

Научно-техническая революция, которую породила современная цивилизация, несомненно, относится к мощному фактору изменения образа жизни и мышления общества. Развитие естествознания и его техническое применение гигантски усилили власть общества над природой, создали мощные средства коммуникаций, что еще больше способствует социальному динамизму. Наука,

---

ные об ослаблении родственных связей в современных семейных отношениях в условиях индустриализации и урбанизации, а также о последствиях этого явления для воспитания детей, морали, традиций и т. п. («Mokslas ir gyvenimas», 1969, N 2, p. 27).

[1] «Социологические проблемы польского города», стр. 293—294.

[2] «Socjologia religii». str. 89, 93.

техника, образование подчинены росту производительных сил, повышению жизненного уровня наций. В этих условиях происходит материализация культуры, развивается новая модель «технического мышления», опытного, практичного и рационального, противоположного отвлеченным абстракциям, мечтательности, спекулятивности. В результате научно-технической революции в общественном производстве увеличивается доля умственного труда за счет физического, растет количественно и качественно трудовая интеллигенция, повышается квалификация рабочего класса и крестьянства. Так формируется новая интеллектуальная и психическая структура общества, неблагоприятная для религиозной формы мышления и эмоций. Французский католический деятель Ж. Юрдэн отмечает: «Католицизм сохраняется сильнее всего как массовое явление в странах (или регионах) со структурой, не затронутой технической революцией: в Италии, на Иберийском полуострове, в значительной части Южной Америки. Нации, в которых эта революция наступила, практически являются дехристианизированными» [1].

Некоторые католические авторы указывают на отдаление человека от природы в связи с технизацией и урбанизацией производственных и жизненных условий как на причину ослабления религиозности. Так, польский ксендз Н. Пискож в работе «Вера прихожан» пишет, что человек, утрачивая контакт с природой, теряет связь также и с ее творцом. «Живя в неприродных условиях, он никогда не познает божьих творений... Он постоянно и на каждом шагу окружен человеческими творениями, провозглашающими хвалу и величие человеку... Там, где преклонение перед человеком доходит до его обожествления, там уже нет места для веры в бога» [2]. Это подтверждает мысль К. Маркса о том, что человек больше не нуждается в религии, когда он обретает самого себя. «Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого» [3].

Поскольку структурные изменения происходят и в деревне, то дехристианизации подвергается и крестьян-

[1] Цит. по: *T. Jaroszewski.* Laicyzacja, str. 148.

[2] Цит. по: *E. Syzdek.* Socjalistyczna perspektywa laicyzacji. Warszawa, 1967, str. 25.

[3] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 1, стр. 415.

ство — самый массовый и устойчивый носитель религиозного сознания и культа. Уже упоминавшийся бельгийский католический социолог Ж. Лалю, анализируя результаты исследования религиозности в сельской местности западных стран, признает: «Рассматривая проблему с точки зрения религиозной практики, должны констатировать, что дехристианизация в самом деле является фактом... Явление дехристианизации, еще незаметное в конце допромышленной эпохи, сильно обозначается вместе с проникновением новой цивилизации. Оказывается, что оно сопровождает эволюцию сельского мира и поэтому становится проблемой первоочередного значения» [1].

Дехристианизация деревни есть следствие разрушения ее былой социальной структуры, которая в основном совпадала со структурой церковного прихода. В старой деревне, пишет тот же автор, «экономической автаркии соответствует культурная и общественная автаркия. Деревня имеет основные, хотя и недостаточные атрибуты своей общности: школу, мэрию, свою церковь, собственное место отдыха и развлечения. Несколько особ — приходской священник, помещик, учитель, врач — поддерживают необходимую связь между деревенской группой, замкнутой в себе, и светскими и религиозными структурами больших размеров» [2]. Такая структура деревни разрушается в результате воздействия на нее перемен, идущих из города. Отмечая тот факт, что дехристианизация деревни следует за дехристианизацией города, Ж. Лалю перечисляет социальные изменения, вызванные современной индустриализацией и обусловливающие глубокую дехристианизацию: «...работа всех членов семьи в условиях отсутствия безопасности, гигиены, здоровья и нравственности; массовая миграция крестьян, оторванных от прежнего местожительства, искорененных оттуда и подвергшихся быстрой пролетаризации, а также дехристианизации; появление идеологического фермента, пробуждение общественного мнения, возникновение социальных и политических напряжений; пробуждение классового сознания рабочих, рождающее новую общественно-культурную среду» [3].

Подобная дезинтеграция и реинтеграция крестьянских

[1] «Socjologia religii», str. 75.
[2] Там же, стр. 63.
[3] Там же, стр. 94.

масс обусловливает кризис их религиозности. «Иммигранты (из села в город. — *Я. М.*) переживают основательное изменение в географическом, социальном, профессиональном отношении, психологически и социологически все является новым. Можно ли удивляться, что большинство из них, не находя уже ничего, что было в религиозных пределах сельского прихода, бросило религиозную практику и создало человеческую массу — одновременно пролетаризированную и дехристианизированную» [1], — говорит Ж. Лалю. И далее этот же автор пишет: «Всегда существует возможность новых структурных сотрясений, изменение в сельской среде, смена профессии, включение взрослых, ранее проводивших оседлую жизнь, в систему ежедневных выездов, перемена местожительства, если дальше продолжается массовое перемещение из деревни в город — все это может стать причиной того нового сотрясения, благоприятное воздействие которого на религиозность по меньшей мере является сомнительным» [2].

Таким образом, если ранее католицизм сам был внутренней интегративной силой общества, то в условиях урбанизации и технизации он уже не может противостоять извне идущей дезинтеграции социальных структур и в результате этого теряет былую почву своего влияния. Сами католические деятели указывают на то, что католическая церковь опоздала приспособиться к условиям современной цивилизации и вряд ли успеет угнаться за динамизмом современного века. Главное в этом — утрата религией регулятивных функций и несоответствие ее интегративных возможностей современным социально-культурным структурам. «Религиозная жизнь остается тесно связанной с общественно-культурной интеграцией личностей и групп. Невозможно нормально развивать религиозную жизнь в дезинтегрированном обществе, и, наоборот, социально-культурная дезинтеграция вообще является причиной снижения интенсивности религиозной жизни. Хотя интеграция и создает выгодные условия для развития религиозной жизни, однако она не означает ее автоматического обновления» [3] — таковы выводы и признания французского католического социолога Ф. Утара.

[1] «Socjologia religii», str. 81—82.
[2] Там же, стр. 91.
[3] Там же, стр. 121.

Все прогрессивное движение современности, включающее борьбу за демократизацию политических систем, за политические и гражданские свободы, за гуманизм и пролетарский интернационализм, за права и свободу наций, за подлинно человеческую культуру, способствует освобождению людей от духовных пут религии, ограничивает возможность клерикализации общественной жизни. Разумеется, что это не исключает участия верующих масс и определенных слоев духовенства в этом движении.

3. ПРОЦЕСС ДЕХРИСТИАНИЗАЦИИ В ЦЕЛОМ

Несмотря на указанные процессы, католицизм остается и поныне исключительно сильным и влиятельным. Конечно, данные о количестве приверженцев католической веры весьма относительны. Между прочим, в этом учете имеется смешение конфессиональной принадлежности с национальной. Как замечает итальянский марксистский историк религии А. Донини, в различных церковных и буржуазных руководствах «человек считается мусульманином, христианином, буддистом или конфуцианцем в соответствии с его национальной принадлежностью и гражданством...» [1]. К этим данным сами католические исследователи относятся скептически. Они все больше пишут о кризисе религии не только относительно верующих, но и относительно самого духовенства, имея в виду недостаток служителей культа, большой отсев из духовных семинарий и т. д. А. Моравская дает следующую яркую картину дехристианизации христианской Европы: «Европа — колыбель католицизма. И колыбель атеизмов... Европа — символ христианской культуры и синоним колониализма, геноцида, схизмы, циничного, практического материализма. Континент пламенного религиозного обновления, смелых и порой трагических поисков представления бога, которое не оскорбляло бы современного предчувствия его величия. И континент, где католики, пришельцы из заморских стран, утрачивают веру в течение первого года пребывания, прибитые духовной пустотой «христианских» стран. Европа — место пребывания апостольской столицы, наисильнейшее средоточие католических иссле-

[1] *А. Донини.* Люди, идолы и боги, изд. 2. М., 1966, стр. 7.

дований и институций, родина миссионеров, земля громких обращений (в веру. — *Я. М.*) художников и мыслителей, земля героических апостолов. И Европа, где цифры практикующих (религию. — *Я. М.*) колеблются от 15—35% крещеных, где из года в год уменьшается количество призваний (в духовный сан. — *Я. М.*), где имя бога умолкает и бледнеет в многочисленных слоях простых людей, но появляется все чаще на трибунах политиков. . .» [1]

Сложный и многообразный процесс дехристианизации включает в себя явления кризиса католицизма двоякого рода: 1) это ослабление и утрата веры широкими массами католиков и 2) организационное ослабление самого церковного института, ослабление дисциплины духовенства, упадок авторитета церковных иерархов, расшатывание единства всей догматической и организационно-структурной системы католицизма. Кризис духовенства проявляется не только в уменьшении духовных призваний, но и в уходе из его рядов священников по разным причинам, в том числе по причине нарушения целибата. Констатируя кризис авторитарной системы папства, «Le Monde» писала: «Никогда еще давняя пословица «Рим высказался — дело закрыто» не была такой неточной, как сейчас. Наоборот, достаточно, чтобы папа или его власти приняли бы какое-либо решение, дабы тотчас же раздались голоса поп possumus — не можем» [2]. Многие наблюдатели внутренней эволюции современного католицизма, указывая, что I Ватиканский собор был собором папы, II — собором епископов, ставят вопрос, не будет ли III Ватиканский собор собором рядовых ксендзов. В связи с увеличивающейся дезинтеграцией всего католического мира предсказывается угрожающая ему новая схизма, только теперь уже не на догматически-доктринальной, а на социально-политической и национальной основе.

Было бы односторонним и ошибочным рассматривать лишь факторы дехристианизации современного общества. Ведь наряду с этими факторами существуют и противодействующие. Они заключаются прежде всего в самих условиях капитализма со всеми его социально-политическими, идеологическими и духовными последствиями для

---

[1] *A. Morawska.* Perspektywy. Katolicyzm a współczesność, str. 66.
[2] «Le Monde», 11.XII.1969.

жизни наций. Современные формы человеческого отчуждения, связанные с бюрократизацией, технократизацией, деперсонализацией, дегуманизацией, милитаризмом, этатизмом, тоталитаризмом и тому подобными явлениями, составляют социально-психологические корни паразитирования религии. Усложнение процесса познания и углубление научной картины мира также таят в себе гносеологическую возможность религии. Неспособность буржуазной философии (прагматизма, позитивизма, феноменологии, экзистенциализма и др.) научно формулировать важнейшие проблемы современного социального развития и давать их методологическое решение также играет на руку различным религиозно-идеалистическим течениям. Христианство имеет возможность противопоставлять свои иллюзорно-утопические или прямо реакционные идеи краху буржуазного рационализма, либерализма, абстрактного гуманизма. Буржуазно-экзистенциалистская атмосфера духа, нравственный релятивизм и нигилизм, культовый конформизм и подобные социально-психологические явления также могут представлять благоприятную психологическую почву для религиозности.

В вопросе о факторах, противодействующих дехристианизации, конечно, нельзя обойти сферы моральных отношений. Известно, что религия исключительно живуча в сфере общественной и индивидуальной морали. Социальные движения и преобразования, научно-техническая революция, имеющие важный нравственный аспект, многократно обостряют вопросы моральных отношений. В религиозном сознании, и особенно в христианском этическом учении, коллизии в области моральных отношений лишены своего конкретно-исторического социального контекста. Противоречивые явления в моральной сфере, связанные с современной цивилизацией, с развитием наций и национальными взаимоотношениями, изображаются католицизмом как неразрешимые антиномии, якобы коренящиеся в абстрактной человеческой природе. Этими «моральными антиномиями» широко спекулирует церковь, на них паразитирует религия. Однако в действительности моральные коллизии и деморализация общества вытекают из социальных антагонизмов. Еще К. Маркс отмечал неизбежность морального упадка в условиях капиталистического прогресса. «Победы техники как бы

куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости. Даже чистый свет науки не может, по-видимому, сиять иначе, как только на мрачном фоне невежества. Все наши открытия и весь наш прогресс как бы приводят к тому, что материальные силы наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая жизнь, лишенная своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы. Этот антагонизм между современной промышленностью и наукой, с одной стороны, современной нищетой и упадком — с другой, этот антагонизм между производительными силами и общественными отношениями нашей эпохи есть осязаемый, неизбежный и неоспоримый факт» [1]. Дело усугубляется тем, что в антагонистическом обществе при господстве двойственной морали эксплуататоров средства социального и культурного прогресса наций, т. е. тех факторов, которые обусловливают упадок религии, могут находиться в руках самых аморальных и антиобщественных сил. В таких условиях религия и церковь могут быть моральным прибежищем значительных масс верующих.

Кроме объективных условий, в которых выступают противодействующие процессу дехристианизации факторы, исключительно важную роль играет субъективный фактор — деятельность самой церкви, ее приспособление к новым условиям, к «ситуации диаспоры». Определяя свое отношение к атеизму, осуждая его «вредные доктрины», II Ватиканский собор тем не менее высказался за необходимость обновления католицизма перед угрозой атеизации современного общества: «Как лекарство против атеизма... церковь должна постоянно обновляться и обмываться» [2].

Западногерманский приверженец обновления католицизма К. Ранер указывает, что в условиях современной цивилизации, буржуазной культуры, национального общества приспособление церкви, которая находится в «ситуации диаспоры», должно переориентироваться с клерикализма и публичной власти на деполитизацию и религиозную имманентность, от церковного институционализ-

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 12, стр. 4.
[2] «Gaudium et spes», 21.

ма на светский апостолат, от фронтального и фанатического противостояния светскому миру к терпимости и просвещенности. Он призывает не ограничивать католицизм западной моделью христианства, которая не годится в условиях национальной дифференциации общества и его интернациональной интеграции, не замыкаться в гетто, что привело бы к возврату к Ветхому завету. Так сами католические теологи толкуют свои проблемы, возникшие в условиях дехристианизации масс.

Кроме всего этого следует отметить, что сам факт дехристианизации не может быть оценен однозначно. Прогрессивным силам, как и обществу в целом, не безразлично, отмирает ли религия в результате освобождения наций от социального гнета, снятия отчуждения в человеческих отношениях, роста власти человека над природой, создания им новых культурных ценностей, духовного прогресса, или процессу дехристианизации способствуют и ему сопутствуют духовный вакуум, мировоззренческий и нравственный релятивизм, нигилизм; является ли «упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа», требованием «его *действительного* счастья» [1], или это просто циничное ницшеанское «Gott ist tot».

Закономерности становления и развития наций в своей основе принципиально отличаются от закономерностей появления и существования религии, тем более космополитического христианства. Нация консолидируется на основе развития ее экономической жизни и культуры, на этой же основе формулируется национальное сознание, выражающееся в форме национального языка, литературы, искусства, психики, быта и закрепляющееся идеологически, что еще больше усиливается в условиях борьбы против национального гнета за политическую эмансипацию.

Религия же противостоит этим явлениям и процессам как консервативная сила, либо иллюзорная форма протеста против положения людей «в долине юдоли и плача». Христианство в данном случае выступает как космополитическое средство против национальной дифференциации общества.

Поэтому тенденция дехристианизации наций заключается в самой основе их формирования и развития. Она

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 1, стр. 415.

реализуется путем приобретения обществом иных интегрирующих связей и ослабления, а впоследствии исчезновения религии, некогда выполнявшей функцию такой связи. Включение нации в современную цивилизацию, приобщение ее к культурным ценностям всего человечества, создание ею мощных производительных сил постоянно сужают социальную базу церкви. Пользование народом созданными им национальными ценностями материальной и духовной культуры умаляет религиозные ценности, способствует выработке национального сознания в более чистом и прозрачном виде, без превратной религиозной оболочки.

II Ватиканский собор признал, что религиозность и современный прогресс выступают в обратной пропорции. В его главном документе «О церкви в современном мире» отмечается, что «все более многочисленные массы практически отрываются от религии. Иначе, чем в прошлом, отрицаются бог и религия, и отказ от них теперь уже не составляет исключения или случайного явления. Сегодня отрицание бога и религии нередко выдвигается как требование научного прогресса или определенного нового гуманизма. Такие явления во многих странах поддерживаются не только в доктринах философов, но и в широко распространенной литературе, искусстве, гуманитарных науках и в интерпретации истории, и под влиянием этого отрицания издаются государственные законы» [1].

4. АТЕИЗАЦИЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ НАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ЛИТВЫ)

Связь религии с нацией, как известно, является продуктом классово антагонистического общества. Ликвидация классового господства эксплуататоров, преобразование экономических и политических отношений на социалистических началах, культурная революция создают самые благоприятные условия для убыстрения процесса эмансипации народа от влияния церкви и преодоления религии. Это приводит к противоположным последствиям в судьбах наций, с одной стороны, и религии — с другой. Нация получает возможность всестороннего развития и

[1] «Gaudium et spes», 7.

расцвета, чем подрываются корни религии. Так, пути нации и религии в условиях социального прогресса расходятся.

На примере Литвы, история которой на протяжении более половины тысячелетия связана с католицизмом, оказалось опровергнуто представление о том, будто католическая религия является обязательным элементом — атрибутом национального существования народа. Истинная реализация национальных интересов возможна только при условии материальной и духовной эмансипации народа. Любая социалистическая нация, находясь в братском содружестве других свободных народов, будучи полноправным участником созидания новой жизни на основе мощных производительных сил, науки, просвещения, культуры, при отсутствии разрушительных антагонизмов овладевает стихийными силами природы и собственным историческим процессом и не нуждается в иллюзорном дополнении своего национального бытия.

Как сам процесс дехристианизации литовской нации, так и его методологическая интерпретация до сих пор остаются объектом острой идеологической борьбы. Объективные причины ослабления религиозности литовцев и ограничения влияния католической церкви в Литве в антикоммунистической идеологии получают извращенное отражение. Антикоммунистическая, особенно клерикально-националистическая, пропаганда (в первую очередь реакционной литовской эмиграции, но в значительной степени и Ватикана, и других центров) постоянно нападает на политику Коммунистической партии Литвы и Советской власти в отношении церкви и религии, в ложном свете представляет положение верующих и духовенства в республике.

Сущность антикоммунистической концепции в этой области сводится к утверждению, что якобы дехристианизация Литвы является главным образом следствием влияния субъективного фактора — деятельности органов власти, притом их административных, насильственных и даже террористических методов против духовенства и верующих, чтобы якобы дехристианизация литовцев носит лишь внешний характер, а внутренне литовская нация остается католической, что верующие литовцы находятся в идейно-политическом, конфессиональном и этническом антагонизме с Коммунистической партией и советской

социалистической системой, с другими нациями, особенно с русской.

Эта ложная, клеветническая и провокационная концепция убедительно разоблачена в партийных документах и печати, в марксистских исследованиях литовских историков, философов, юристов, партийных работников. Главным же образом она опровергается самими фактами, положением религиозности и церкви в Литве, отношением официальных органов к верующим и их религиозным общинам, к их культу и обслуживающему его духовенству.

Социально-классовая и идейно-политическая борьба в период социалистического преобразования Литвы не носила характера борьбы между верующими и атеистами. И это определялось политическими и идеологическими принципами отношения марксистско-ленинской партии и Советского государства к верующим, религии и церкви. В условиях классовой борьбы, буржуазно-националистического террора часть реакционного духовенства политически компрометировала католическую церковь, противопоставляла ее народу, его национальным интересам.

Процесс эволюции литовского католицизма с враждебных позиций на позиции лояльности оценен самим католическим духовенством, в том числе компетентными и объективными наблюдателями из зарубежных католических организаций. Посетивший Советскую Литву в конце 1968 г. со специальной миссией ознакомления с положением литовского католицизма секретарь Берлинской мирной конференции европейских католиков, редактор журнала прогрессивных католиков «Begegnung» Г. Гуске писал: «Вступление литовской церкви в социалистический общественный строй сопровождалось конфликтами, которые главным образом были результатом воинствующей антисоветской позиции церкви пиюсовской эры и оборонных мероприятий Советской власти. Руководящие круги литовской иерархии боролись тогда — также под нажимом Ватикана — против Советской власти и работали, таким образом, не только на руку врагам народа, но противопоставили одновременно также и себя большой части собственных верующих. Ибо без католиков, которые тогда составляли 85% всего населения страны, социальная революция не могла быть успешной. Теперь образ враждебно настроенной относительно социализма церкви при-

надлежит прошлому. Сегодня представляется такой образ литовской церкви, которая через своих членов принимает участие в развитии социалистического общества...» [1]

Самый существенный момент в процессе отхода литовцев от религии связан с социалистическими преобразованиями республики. Прямыми или косвенными факторами дехристианизации Литвы явились коренные изменения классовой структуры нации, ее нового профессионального состава и характера расселения (превращение республики из аграрной в колхозно-индустриальную, урбанизация, коренное изменение жизни крестьянства — основного носителя религиозности, рост рабочего класса и интеллигенции и т. п.), развития ее экономики и культуры, роста национального дохода и повышения жизненного уровня трудящихся, улучшения демографических показателей народа, демократизации и интернационализации всей жизни литовского народа. Лишь на этой объективной основе возможно было успешное действие субъективного фактора по атеистическому воспитанию трудящихся и по регулированию отношений социалистического государства к церкви и религии.

Наряду с решающим значением тех факторов дехристианизации, которые заключаются в социалистическом строе и в современных общих процессах развития цивилизации и культуры на базе научно-технической революции, роль субъективного фактора по осуществлению марксистско-ленинской политики в отношении религии и церкви в Литве облегчалась и тем, что литовский народ еще до вступления на социалистический путь имел богатые прогрессивные и революционные традиции, в частности антиклерикальные и атеистические. Что же касается дехристианизации литовской нации, то этот процесс начался давно. Об этом свидетельствовали многочисленные деятели литовского католицизма, которые в католических изданиях буржуазной Литвы постоянно жаловались на религиозный кризис народа. Среди авторов признаний факта дехристианизации литовцев еще в досоветский период есть и те, кто в наши дни поднимает шум по поводу мнимого насилия атеистов над исконно католической литовской нацией.

---

[1] «Begegnung», 1969, N 1, S. 12.

Приводим несколько убедительных признаний некоторых авторитетных представителей литовского духовенства буржуазного периода. В 1936 г. прелат Борисявичюс писал: « Религиозные дела интеллигентов вызывают еще большую озабоченность. Здесь исключение составляет... очень маленький процент... среди интеллигентов проявляется либерализм, вероисповедный индифферентизм... Лекций на религиозные темы интеллигенты зачастую избегают. Не удивительно поэтому, что интеллигентов в костеле мало видно даже на специально для них предназначенных богослужениях» [1]. О религиозности литовских студентов в буржуазное время этот же автор писал: «Ведь, вероятно, не будем иметь даже 25% студенчества, которое смело выступает со своим католическим мировоззрением» [2]. Другой литовский католический деятель, каноник Курайтис, так характеризовал религиозный кризис того времени: «Уже с давних пор среди нашей интеллигенции есть немало людей, затронутых религиозным кризисом. В послевоенное время, когда интеллигенция больше может обращаться с жителями местечек и деревень, явления религиозного кризиса, несмотря на обильные усилия и дела католического действия, всякий раз все многочисленнее и глубже охватывают все большие массы Литвы» [3]. А в 1940 г. ксендз С. Ила представлял уже совсем пессимистическую картину религиозности литовского народа: «Нужно быть слишком слепым, чтобы не заметить и у нас начала этого процесса (т. е. религиозной индифферентности масс. — *Я. М.*). Кто хоть сколько-нибудь знаком с историей дехристианизации народа в других странах, тому более чем ясно, что и мы уже находимся на пути апостазии масс» [4].

Так, сами литовские католические теологи опровергали свою же идеологическую конструкцию о нерушимом тождестве национального и католического у литовцев («литовец-католик»). Следовательно, оценивая атеизацию литовской нации в советских условиях, в целом следует подчеркнуть, что:

---

[1] «Lietuviu kataliku mokslo akademijos Suvažiavimo darbai», II. Kaunas, 1936, psl. 84.

[2] Там же, стр. 95.

[3] Там же, стр. 305.

[4] *S. Yla.* Dvasinė kaimo krizė irkunigas. Kaunas, 1940, p. 13.

1) это не есть исключительно новое явление, оно представляет собой продолжение процесса дехристианизации на новом уровне;

2) это явление обусловлено объективными факторами всего прогрессивного развития литовской нации;

3) роль субъективного фактора осуществляется прежде всего позитивно и конструктивно (создание новой материальной и духовной культуры, воспитание социалистического человека), хотя он и включает неизбежно антиклерикализм, антирелигиозность и осознанный атеизм.

На основе всей конструктивной деятельности Коммунистической партии Литвы и литовского советского государства по развитию экономики и культуры республики, по развитию социалистических отношений общества выполнялась важная задача правового регулирования сферы религиозного культа с целью демократического обеспечения принципа свободы совести, разрыва реакционной связи религии с политикой и лишения возможности церкви на религиозной почве спекулировать национальными интересами. В решении этих сложных идеологических вопросов Советская Литва за последние годы проделала немалую работу и приобрела положительный опыт.

Наиболее трудоемкая задача субъективного фактора — ликвидировать взаимосвязь национального и религиозного элементов на социально-психологическом уровне, в сфере семейно-бытовой традиции и народной культуры, где грани между национально-народным и церковно-религиозным в силу того, что церковь и религия эксплуатируют живой национальный организм, весьма подвижны и условны. Поэтому в борьбе против религии и национализма, принимая во внимание их взаимосвязь, Коммунистическая партия Литвы обращала исключительное внимание на четкое разграничение народно-национального и религиозно-церковного, а также национально-народного и националистического, шовинистического и космополитического.

Опыт социалистического и коммунистического воспитания масс подсказывает, что люди, представители разных наций и разных вероисповеданий, верующие и атеисты очень чутки к традиционным ценностям народной культуры, в том числе к этическим и эстетическим ценностям, выступающим одновременно в национальной и ре-

лигиозной форме. И это чувство достойно не меньшего уважения, чем религиозное чувство.

В связи с этим проблема культурного наследия, ее теоретическая разработка и практическое решение занимают очень важное место в преодолении реакционного характера связи нации с религией, в освобождении национального сознания от любого религиозного налета вообще. Речь идет об историческом прошлом и памятниках духовной культуры Литвы, связанных с религией и церковью. И здесь следует обратить внимание на следующее:

1. Исторические памятники, памятники искусства и культуры, созданные непосредственно церковью, для церкви или содержащие религиозные сюжеты и мотивы.

2. Религиозно-церковные деятели культуры, литературы и искусства, своим творчеством обогатившие национальные культурные ценности.

3. Социально-культурные движения при участии духовенства, под религиозной оболочкой или под эгидой церкви.

Наше отношение ко всему этому основывается на достоверной оценке культурного наследия с точки зрения исторической и художественной, социально-классовой и национальной. Задача марксистов-ленинцев заключается в том, чтобы исходя из диалектики преемственности культур как в историческом процессе, так и в межнациональных общениях освободить это культурное наследие от религиозно-церковной мистификации и националистической интерпретации, бережно сохранив сами его ценности.

Творчески руководствуясь ленинским учением о двух культурах (в классовом смысле), Коммунистическая партия Литвы оберегала прогрессивную часть литовского культурного наследия от смешения с реакционной культурой, органически включая ее в созидание новой социалистической культуры. Литовская национальная культура заботливо оберегалась от тенденций национального эгоизма и замкнутости, консервирования и канонизации национальных традиций, их умерщвления. Первый секретарь ЦК КП Литвы А. Ю. Снечкус, выступая на первом съезде работников культуры Литовской ССР в 1969 г., подчеркивал: «Для дальнейшего развития литовской социалистической культуры и воспитания нового человека

культурное наследие и дальше может послужить только в том случае, если мы ни на мгновение не выпустим из виду классовой точки зрения, особенно оценивая те противоречивые явления буржуазной культуры, позитивные элементы которых сегодня должны стать достоянием советского народа, послужить коммунистическому строительству» [1].

Литовские историки и этнографы, филологи и искусствоведы проделали большую работу по марксистскому освещению истории Литвы и истории литовской литературы. Писатели, поэты, художники, архитекторы, скульпторы, композиторы много сделали, осуществляя связь прогрессивных традиций прошлого с современностью. Бережное и творческое отношение к литуанистике играет большую роль не только в дальнейшем развитии литовской национальной культуры, но и в идеологической борьбе, в коммунистическом воспитании народа. Бережное отношение к культурному наследию в Советской Литве признано делом большой государственной важности. Действует закон «Об охране памятников культуры», а также имеется постановление об использовании историко-революционных и культурных памятников в воспитании трудящихся, принятые Верховным Советом республики в 1967 г.

Преодоление вековой связи нации с религией возможно только на пути дальнейшего развития самой нации, ее экономики и культуры, ее социалистических общественных отношений и интернациональных связей. На этом пути как раз и находится литовская социалистическая нация.

Из рассмотренного следуют выводы:

1. Национальная форма общности людей складывается и развивается на основе капиталистического способа производства, новой цивилизации и культуры, отменяющих феодальные формы социальной жизни народов, главного оплота христианства. Поэтому национальное развитие таит в себе тенденцию дехристианизации.

2. Связь и взаимоотношение нации и католицизма обусловлены классовой структурой нации, политической системой, уровнем развития ее экономики и культуры, духовной структурой и исторической традицией, межнацио-

[1] «Tiesa», 7.VI.1969.

нальными и межгосударственными отношениями, а также приспособительной деятельностью самой церкви.

3. В условиях современной цивилизации, основанной на научно-технической революции и национальной культуре, традиционно-католические страны находятся потенциально или фактически на пути дехристианизации.

4. Основными этапами и проявлениями кризиса католицизма являются раскол западного христианства в результате реформационного движения, секуляризация общественной жизни в результате буржуазных революций, деформация западной модели христианства на фоне национальной дифференциации общества, развитие движения свободомыслия и апостазия масс.

Основными средствами противодействия церкви процессу дехристианизации являются клерикализация и развитие системы религиозного институционализма, приспособление к экономической и политической системе страны, эксплуатация экономической и культурной отсталости нации, блок церкви с господствующей буржуазией.

5. Социалистическая эмансипация нации открывает пути для окончательного освобождения ее от религиозной формы сознания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изложенный в данной работе материал представляет весьма широкую картину отношения католицизма к такой социально-этнической общности людей, какой является нация. На основании аналитического рассмотрения этого материала, уже сделанных по главам и разделам частичных обобщений и выводов, можно заключить работу более общими выводами и коснуться некоторых актуальных проблем из той области, которая явилась объектом данного исследования.

1. КАТОЛИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НАЦИИ В ЦЕЛОМ В ЕЕ КОНФРОНТАЦИИ С МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКИМ РЕШЕНИЕМ НАЦИОНАЛЬНОГО ВОПРОСА

Как показано во всех трех частях этой работы, католицизм связан с нацией многообразными отношениями, которые при всей консервативности наиболее общей католической позиции в данной области являются подвижными в зависимости от условий места и времени. Многообразие и изменчивость связей католицизма с нацией зависят не только от исторического процесса, в который они включены, но и от того, что обе стороны этой связи сложны — жизнь нации выступает в различных общественных сферах, а католицизм — это религиозно-мировоззренческая и этическая система, массы верующих с их конфессиональными отношениями, церковная организация с соответствующими учреждениями, аппаратом и кадрами, наконец это социальное движение со всей программой и тактикой.

Несмотря на отсутствие в католическом социальном учении специальной разработки вопроса о нации и нацио-

нальных отношениях, католическая церковь придерживается в этой области своей концепции как в доктринальном, так и в практическом смысле. Значение этой концепции, выраженной в практической позиции церкви относительно современной этнической структуры общества и ее динамизма, возрастает в связи с возрастанием роли национального фактора в современную эпоху.

В условиях возрастания роли национального фактора в современном общественном развитии существуют две основные, противостоящие друг другу философские и идейно-политические концепции по национальному вопросу: концепция буржуазного национализма со всеми вытекающими отсюда политическими последствиями и концепция пролетарского интернационализма с соответствующей ее реализацией. «Буржуазный национализм и пролетарский интернационализм — вот два непримиримо-враждебные лозунга, соответствующие двум великим классовым лагерям всего капиталистического мира и выражающие *две* политики (более того: два миросозерцания) в национальном вопросе» [1]. Хотя католическая концепция наряду с ними по всему объективному смыслу не составляет третьей, но ее также нельзя отнести к буржуазному национализму; она выделяется своим содержанием, методологией, а также прикладным значением.

Католическая концепция по национальному вопросу с точки зрения ее идейно-теоретического содержания негативна. Доктринально и в смысле конечной миссии христианской церкви католицизм умаляет или нигилистически относится к национальному фактору. Это вытекает из сущности понятия «католическое» (всеобщее, повсеместное, вселенское) и из «христианского призвания» церкви: «переступая пределы времени и народов», осуществлять миссию избавления «в целом мире и во все времена». Но поскольку практическое существование и деятельность католической церкви протекает на национальной почве, она, признавая этот факт и учитывая его, имеет и позитивную сторону в своей концепции по национальному вопросу. Эта сторона выражается в том, что церковь приспосабливается к национальной форме бытия общества, соответствующим образом толкует категорию нации, интерпретирует национальные отношения, выра-

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 24, стр. 123.

батывает свою позицию по отношению к национальным движениям и к противоречиям на национальной почве и между нациями, реагирует на уже выработанную идеологию по всем этим вопросам.

Негативная сторона в отношении католицизма к национальному фактору выражается в форме христианского космополитизма, отличающегося от буржуазного (империалистического) космополитизма тем, что он обосновывается не социально-политическими и экономическими интересами капиталистов-монополистов, а теологической догматикой и религиозной верой. Объективно он может выступать дополнением буржуазного космополитизма, а церковь, часть духовенства могут быть фактическими его носителями.

Философская, этическая и теологическая платформа католицизма в основном составляет лишь негативную предпосылку его отношения к нации, национальному развитию, национальным ценностям. С этим связано отсутствие в католической доктрине сколь-либо оригинальной трактовки категории нации и заимствование ею буржуазных определений, включая их субъективно-идеалистические элементы. Национальные отношения католицизмом интерпретируются с позиций христианской этики. При этом в градации ценностей нация лишается своей субстанциональной значимости, а национальные ценности всегда оказываются второстепенными, ибо им противопоставляются «эсхатологические ценности».

Многонациональное общество в глобальном масштабе представляется в виде «семьи народов», отношения между которыми, согласно программным предписаниям католицизма, должны регулироваться принципами христианской любви, христианского солидаризма, благотворительности, абстрактно толкуемой справедливости. Католическая церковь, представляющаяся вселенской, присваивает себе роль «матери и наставницы» «семьи народов». Поскольку «семья народов» подвержена действию законов классово антагонистического общества, программа «вселенской церкви» о солидарном развитии наций в лучшем случае представляется утопичной.

Подобно тому как всякая религия представляет собой своеобразную реакцию на человеческое отчуждение, так и католицизм, отражая это явление, в целом реагирует определенным образом на отчуждение в национальной об-

ласти. Он осуждает противоречащие христианским принципам концепции и фактические явления в области национальных отношений. Но ложная методологическая основа этого осуждения лишает его последовательности, действенности, обрекает в свою очередь на внутреннюю противоречивость. Мистифицирующая форма религиозного отражения общественных явлений не только отражает наличное отчуждение человеческого бытия, но и способствует этому отчуждению, ибо создает его специфическую разновидность, о чем свидетельствуют противоречия между национальностями на религиозной почве, связь религии с национализмом, реакционная роль религии и церкви в жизни и истории нации.

Существуя на живом организме национально дифференцированного общества, в котором в качестве определяющих выступают производственно-экономические и классовые отношения, католицизм (церковные организации, духовенство, социальное движение, верующие) независимо от своей концепции в конечном итоге подчинен этим определяющим отношениям, поэтому он может также раздваиваться соответственно двум тенденциям в национальном развитии, притом отражая и закрепляя их превратные формы. Но доктринально и организационно (католическая церковь — централизованная иерархия) в католицизме преобладает тенденция космополитической интеграции. Однако это не исключает дилеммы интегризма и партикуляризма, неизменности латинской модели христианства и адаптации, традиционализма и обновленчества, ибо католицизм всегда стоит перед проблемой приспособления к изменяющимся условиям, к национальным формам жизни, к национальным движениям и национально-демократическим революциям.

Будучи относительно национального развития в целом консервативной, а порой явно реакционной в идейно-политическом смысле силой, католицизм не исключает прогрессивного отношения к области национальной жизни, присущего отдельным слоям духовенства и, разумеется, католическим массам трудящихся. При оценке прогрессивных моментов (патриотизм, дружба народов, участие в создании и развитии национальной культуры, в национально-освободительной борьбе, в защите отечества), проявляющихся в католической среде, необходимо дифференцированно учитывать позицию католицизма,

как такового, в целом, объективное его положение в национальном обществе и деятельность духовенства и верующих масс, субъективную мотивацию этой деятельности христианскими принципами. При такой мотивации прогрессивных позиций обычно создается видимость позитивного значения самого католицизма и его религиозной системы.

Делая необходимую оговорку о том, что современный католицизм подвержен сильной дифференциации, адаптации и модернизации, что он существует в условиях разных уровней социального и национального развития общества, разных общественно-экономических, политических и идеологических систем и что этот «плюрализм» нарушает однозначность и тождество практической концепции по национальному вопросу, о католической иерархии можно сказать, что она в этом отношении придерживается умеренной, порой склонной к реформизму, позиции. При оценке ориентации католической иерархии с классовых позиций эта ориентация оказывается христианским (религиозно-этическим) вариантом той же буржуазной концепции, очищенной официально от «крайностей» национализма и расизма, ибо она складывается в пределах социальной структуры капиталистического общества.

Католицизм не может противостоять буржуазной концепции по национальному вопросу ни методологически, ни социально-политически, хотя у него имеется такая претензия. Тем более он не может научно обосновать решения национального вопроса или разработать для этого конструктивную программу. Как в научном, так и в практическом отношении непревзойденную концепцию в этой области разработал лишь марксизм-ленинизм, международное коммунистическое движение.

Марксистско-ленинская теория по национальному вопросу на основе диалектико-материалистического понимания истории общества вскрыла природу нации — высшей формы социально-этнической общности людей — условия ее формирования, сущность национальной формы бытия общества, законы ее развития и перспективы. При этом марксистско-ленинская теория ответила на важнейший вопрос об определяющем факторе национального развития и национальных взаимоотношений, понимая под ним производственно-экономические отношения и классо-

вую структуру наций. Она выявила действительные причины национального угнетения и указала истинные пути разрешения национального вопроса. Лишь с позиций диалектико-материалистической методологии оказалось возможным вскрыть сущность и механизм превратного идеологического отражения в буржуазном сознании (и католическом тоже) национальных отношений и связанных с этим проблем и сформулировать их адекватное отражение. Коммунистическое движение рабочих разных стран породило основополагающую идею межнациональных отношений трудящихся — пролетарский интернационализм, развившийся ныне в мировой системе социализма в социалистический интернационализм. В марксистско-ленинской философии не только сформулирован закон развития наций, проявляющийся в тенденциях национальной дифференциации и интернациональной интеграции, но и разрабатывается диалектика национального и интернационального, при которой общее не поглощает частного, особенного, а последнее не подрывает общего. «...В рабочем движении, — писал Ф. Энгельс, — *подлинно* национальные идеи, то есть идеи, отвечающие экономическим факторам, как в промышленности так и в сельском хозяйстве, факторам, господствующим в соответствующей стране, в то же время всегда являются и подлинно *интернациональными* идеями» [1].

Главная заслуга в разработке марксистской теории национального вопроса и в ее практическом применении принадлежит В. И. Ленину, рассматривавшему разрешение этого вопроса в качестве предпосылки социального равенства вообще и, наоборот, видевшего возможность его решения в зависимости от ликвидации классового неравенства. «Самоопределение и равноправие наций; сплочение рабочих и трудящихся разных национальностей в борьбе за демократию и социализм; тесный политический, военный и хозяйственный союз народов, вступивших на социалистический путь; обеспечение фактического равенства наций через свободное развитие совместными усилиями их экономики и культуры — таковы принципы национальной программы ленинизма» [2].

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 33, стр. 374.

[2] «К 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина». Тезисы Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза. М., 1969, стр. 32.

Лишь при социализме осуществляется подлинная эмансипация наций, преодолевается их правовое и фактическое неравенство в политике, экономике и культуре, устраняются антагонизмы и коллизии между ними. В этих условиях обе тенденции в национальном развитии приобретают свой исторический прогрессивный смысл: всемерное развитие наций не страдает провинциальной узостью и обособленностью, национальной замкнутостью и эгоизмом, оно лишено формы корыстного соперничества и борьбы с другими нациями, а интернациональные отношения не осуществляются через подчинение одной нации другой, не принимают формы национальной дискриминации, умаления национальных ценностей. «Сплочение более ста социалистических наций и народностей нашей страны, их бурный хозяйственный и культурный подъем, утверждение единой пролетарской идеологии — таковы достижения социализма в разрешении вековой национальной проблемы, с которой не в состоянии справиться никакой другой строй... Советский народ — принципиально новая, интернациональная общность людей, социалистический союз всех трудящихся СССР... составляющий социальную основу многонационального общенародного государства» [1].

Социалистическая идея сближения и полного единства наций, политика коммунистических партий по ее осуществлению, отдаленная, но вполне реальная перспектива слияния наций соответствуют объективной диалектике взаимосвязи и взаимодополнения национального и интернационального. Буржуазно-националистическому выпячиванию и католическо-космополитическому умалению национального фактора марксистско-ленинская теория, революционное коммунистическое движение и социалистическая практика противопоставляют модель истинного гуманизма относительно национальных ценностей. Интернациональная по своей сущности социалистическая культура не только создает новые ценности, возвышающие каждую отдельную нацию, но является истинным хранителем и ценителем культурного наследия прошлого, к которому относятся также памятники архитектуры, изоб-

---

[1] «К 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина». Тезисы Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза, стр. 32—33.

разительного искусства, литературы, музыки, народного творчества феодальной и капиталистической эпох, связанные с христианским прошлым народов, созданные на религиозные темы, по религиозным мотивам или религиозными авторами. Все это становится при социализме национальным достоянием.

Диалектика национального и интернационального дает методологическое обоснование для реализации марксистской концепции по национальному вопросу. При этом учитывается сложность, трудность и деликатность борьбы за социалистическую модель межнациональных отношений, за наилучшие формы сочетания национальных и интернациональных интересов, ибо, как отмечал В. И. Ленин, союз между нациями «нельзя осуществить сразу; до него надо доработаться с величайшей терпеливостью и осторожностью, чтобы не испортить дело, чтобы не вызвать недоверия, чтобы дать изжить недоверие, оставленное веками гнета помещиков и капиталистов, частной собственности и вражды из-за ее разделов и переделов» [1]. Диалектика борьбы за дружбу народов, за их сближение и слияние указывает на необходимость преодоления как отчужденности на национальной почве, так и необоснованного декларирования полного слияния наций и искусственного форсирования этого процесса. «Никакого закрепления национализма пролетариат поддерживать не может, — писал В. И. Ленин, — напротив, он поддерживает все, помогающее стиранию национальных различий, падению национальных перегородок, все, делающее связи между национальностями теснее и теснее, все, ведущее к слиянию наций. Поступать иначе — значит встать на сторону реакционного националистического мещанства» [2]. Вместе с тем В. И. Ленин, выступая против мнимых интернационалистов, проповедовавших «отмену наций», говорил, что слияние наций — «это великолепная вещь, и это будет, только совсем на иной стадии коммунистического развития» [3].

Национальные отношения при социализме — это не стихийные отношения; они являются одним из важнейших объектов осознанного регулирования марксистско-

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 40, стр. 43.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 24, стр. 133.
[3] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 38, стр. 181.

ленинскими партиями и их борьбы за последовательный пролетарский интернационализм. «Последовательно проводя ленинскую национальную политику, партия непримирима к любым проявлениям национализма и шовинизма, национальной исключительности и обособленности. Она воспитывает трудящихся в духе любви к социалистической Родине и братства свободных народов. Социализм породил новый тип патриотизма, органически слитого с интернационализмом» [1].

Принцип классовой партийности указывает коммунистам на необходимость осторожности в оценке разного содержания национального самосознания, в том числе и национализма. В эпоху империализма с его колониальной системой, в эпоху национально-освободительных революций складывается национализм угнетенных и возрождающихся наций, направленный против империалистических колонизаторов.

2. О ДИАЛОГЕ МАРКСИСТОВ И КАТОЛИКОВ ПО НАЦИОНАЛЬНОМУ ВОПРОСУ

Марксистская философия, объясняющая сущность категории нации как исторической формы этнической общности и социальной организации людей, учитывает при этом роль взаимосвязи национального и религиозного факторов. Поскольку в католической концепции по национальному вопросу содержатся элементы своеобразной реакции на ту объективную действительность общественных форм и отношений, в которой при антагонистической структуре общества национальные отношения при общей тенденции интернационализации принимают характер коллизий, то возможны практические усилия определенных кругов и отдельных деятелей церкви, направленные к укреплению сотрудничества и дружбы народов. Это создает почву для возможного диалога марксистов и христиан по национальному вопросу.

Что касается марксистов, то они всегда выступают за диалог с верующими массами трудящихся, за пробуж-

---

[1] «К 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина». Тезисы Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза, стр. 58—59.

дение в них классового сознания, за ориентацию их на борьбу против социального порабощения собственной буржуазией и чужеземными колонизаторами. Вскрывая иллюзорность религиозного утешения и превратность религиозных ценностей вообще, марксисты при этом не считают религию препятствием для такого диалога в социально-политическом, классовом плане. В социалистической системе, там, где значительная часть той или другой нации сохраняет длительный период свою связь с католической верой, католикам и их церкви гарантирована свобода их конфессиональности, верующие массы пользуются всеми правами на национальное достояние. Как в борьбе против капитализма и колониализма, так и в борьбе за социализм и коммунизм коммунисты не исключают, а привлекают верующих. Позиция коммунистических партий и политика социалистических государств в вопросах религиозных культов находит понимание у верующих трудящихся, а также у той части духовенства, которая не лишена чувства гражданской ответственности, истинного патриотизма, здоровых связей не только со своей конфессиональной общиной, но и с нацией в целом.

В борьбе за социальный прогресс, за свободу наций и национальное развитие свободных народов, за интернациональное единство трудящихся и всех передовых сил и людей доброй воли, особенно учитывая страдания трудящихся и целых наций под игом империализма и колониализма и опасность термоядерной войны, важна прежде всего не субъективная мотивация деятельности христианского общества с религиозных позиций, а сама эта объективная деятельность и ее результаты. Марксисты при всей неприемлемости для них христианской мотивации положительно относятся к самому факту прогрессивной деятельности христиан и не только не исключают, но стремятся к сотрудничеству с ними. Такая позиция марксистов и коммунистов неоднократно изложена в программных документах пленумов исполкома и конгрессов Коминтерна, пленумов центральных комитетов и съездов компартий разных стран. Она вновь была подтверждена на международном форуме коммунистов в 1969 г., заявившем: «Подъем борьбы... против империалистического гнета приводит к тому, что на прогрессивные чаяния откликается и передовая часть религиозных кругов... Общая задача всех демократов, всех сторонников сво-

боды, независимо от их политической позиции, мировоззрения и религиозных убеждений, — увеличивать реальную поддержку национальным прогрессивным силам...»[1]

В последнее время, начиная со II Ватиканского собора, католическая церковь официально декларирует «диалог со всем миром», в том числе и с атеистами. Ватикан также вынужден занять более реалистическую позицию относительно положения церкви в социалистических странах, в чем выражается также определенная терпимость в отношении самих этих стран.

Социалистические страны не питают себя иллюзиями, что религия и церковь в них и впредь не могут быть использованы как средство империалистической и иной реакционной идеологической диверсии. События в Чехословакии показали, что, используя сложившуюся ситуацию (ослабление регулятивной роли социалистического государства в отношении церкви, подстрекательства извне и т. п.), определенные церковные круги стремятся превысить полномочия конфессиональных организаций, противопоставить их интересам социалистической страны. Находясь перед дилеммой — оказаться в действительности «вне времени и вне народов» или приспособиться к современному соотношению социально-политических сил, к национально-освободительному движению, к социальному и научно-техническому прогрессу, к секуляризации современной культуры, католическая церковь вынуждена была признать «динамизм» и «плюрализм» нынешней эпохи и, ориентируясь на весьма умеренное «aggiornamento», меняет тон своего обращения к «плюралистическому миру». Подчеркивая свою «эсхатологическую миссию», она тем не менее заговорила об «экономическом отчуждении». Разумеется, во всем этом она преследует свои цели, отстаивает свои интересы, исходит из своих идеологических позиций. Но и в этом случае делу мира и социального прогресса не безразлично, является ли церковь орудием империалистической политики, служит ли религия средством политической спекуляции реакционных сил, являются ли верующие объектом идейно-политических страстей антикоммунистического характера и т. д.

Современный мир особенно нуждается в диалоге всех

---

[1] «Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Москва, 1969», стр. 32, 38.

людей доброй воли по актуальнейшим вопросам мира и социального прогресса. И если со стороны католической церкви имеется ориентация на «доктринальный диалог» да еще с навязыванием своей философии как «условия диалога» христиан с атеистами, то это есть противопоставление примата «трансцендентных ценностей» реальным ценностям, и такая позиция не может способствовать истинному диалогу.

Международное Совещание коммунистических и рабочих партий 1969 г., придавая исключительное значение единству всех демократических сил в борьбе против империализма, указало истинную платформу диалога между коммунистами и католиками, как и верующими вообще. «В результате серьезного обострения социальных противоречий, — говорится в основном документе Совещания, — во многих капиталистических странах открылись возможности для союза на антимонополистической и антиимпериалистической основе революционного рабочего движения с широкими массами верующих. Католическая церковь и некоторые другие религии переживают идеологический кризис, расшатывающий их вековые концепции и сложившиеся структуры. В некоторых странах развиваются сотрудничество и совместные действия коммунистов с широкими демократическими массами католиков и верующими других религий; приобрел большую актуальность диалог между ними по таким проблемам, как война и мир, капитализм и социализм, неоколониализм и развивающиеся страны; совместные действия против империализма, за демократию и социализм являются весьма актуальными. Коммунисты убеждены, что именно на этом пути — пути широких контактов и совместных выступлений — масса верующих становится активной силой антиимпериалистической борьбы и глубоких социальных преобразований» [1].

Принципиальной методологической предпосылкой реалистического и плодотворного диалога между христианами и марксистами должно быть отделение его социально-политической стороны от доктринальной (философски-мировоззренческой), недопущение подмены обсуждения насущных проблем социальной жизни человека

[1] «Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Москва, 1969», стр. 27—28.

и нации дискуссией по мировоззренческим проблемам противоборствующих идеологических систем.

Коммунисты разных стран в своих отношениях с верующими настоятельно выдвигают это требование: «По-видимому, настало время серьезно изучить в свете нынешних условий *проблему соотношения между совместной политической борьбой и столкновением в области идеологии*» [1]. В этом вопросе коммунисты очень четко исходят из классовых позиций. «Мы не требуем от верующих в качестве условия сотрудничества, чтобы они отказались от своих убеждений, точно так же, как мы не намерены отказываться от своих взглядов.

Для нас, коммунистов, основной барьер проходит не между верующими и неверующими, а между эксплуатируемыми и эксплуататорами» [2] — так определял позицию марксистов относительно католиков Генеральный секретарь Французской компартии Вальдек Роше.

Марксисты и коммунисты приветствуют те церковные круги, которые с религиозных позиций не только не противостоят прогрессивным силам, но используют христианские мотивы для борьбы с социально-политической реакцией. В социалистической системе, где демократически реализуется принцип свободы совести и изменяется социально-политический и юридический статус церкви, христианские силы могут объективно и осознанно включиться в развитие своей страны.

Марксистская философия, решающая проблему отчуждения и обосновывающая пути социальной и духовной эмансипации наций, их всемерного развития и утверждения гармонических национальных взаимоотношений, не приемлет подмены реальных ценностей спиритуалистическими. Объясняя диалектику взаимосвязи национального и религиозного факторов, указывая перспективу этой связи, она выступает не только за фактическое разрешение национального вопроса, но и исходя из объективной тенденции национального развития за снятие отчужденной формы его идеологического отражения.

---

[1] «Проблемы мира и социализма», 1968, № 1, стр. 86.
[2] «Правда», 22 марта 1966 г.

БИБЛИОГРАФИЯ

ПРОИЗВЕДЕНИЯ КЛАССИКОВ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956.

Маркс К. К еврейскому вопросу. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 1.

Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 1.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 3.

Маркс К. Коммунизм газеты «Rheinischer Beobachter». — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 4.

Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 8.

Маркс К. Объявление войны. — К истории возникновения восточного вопроса. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 10.

Маркс К. Речь на юбилее «The People's Paper», произнесенная в Лондоне 14 апреля 1856 года. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 12.

Маркс К. Северные и восточные государства Европы до середины XIV века. — Архив Маркса и Энгельса, т. V. М., 1938.

Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 7.

Энгельс Ф. История Ирландии. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 16.

Энгельс Ф. К жилищному вопросу. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 18.

Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 19.

Энгельс Ф. Из подготовительных работ к «Анти-Дюрингу». — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 21.

Энгельс Ф. Об антисемитизме (из письма одному частному лицу в Вене). — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 22.

Энгельс Ф. К истории первоначального христианства. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 22.

Энгельс Ф. Письмо К. Марксу, 18 октября 1846 г. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 27.

Энгельс Ф. Письмо Дженнаро Бовио, 16 апреля 1872 г. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 33.

Маркс К. и *Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 2.

Маркс К. и *Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 3.

Маркс К. и *Энгельс Ф.* Циркуляр против Криге. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 4.

Маркс К. и *Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 4.

Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — Полн. собр. соч., т. 1.

Ленин В. И. К характеристике экономического романтизма. — Полн. собр. соч., т. 2.

Ленин В. И. Положение Бунда в партии. — Полн. собр. соч., т. 8.

Ленин В. И. Социализм и религия. — Полн. собр. соч., т. 12.

Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии. — Полн. собр. соч., т. 17.

Ленин В. И. Классы и партии в их отношении к религии и церкви. — Полн. собр. соч., т. 17.

Ленин В. И. Социальное значение сербско-болгарских побед. — Полн. собр. соч., т. 22.

Ленин В. И. Пробуждение Азии. — Полн. собр. соч., т. 23.

Ленин В. И. Отсталая Европа и передовая Азия. — Полн. собр. соч., т. 23.

Ленин В. И. Организация масс немецкими католиками. — Полн. собр. соч., т. 23.

Ленин В. И. Классовая война в Дублине. — Полн. собр. соч., т. 23.

Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу. — Полн. собр. соч., т. 24.

Ленин В. И. Английские либералы и Ирландия. — Полн. собр. соч., т. 24.

Ленин В. И. О праве наций на самоопределение. — Полн. собр. соч., т. 25.

Ленин В. И. Положение и задачи социалистического Интернационала. — Полн. собр. соч., т. 26.

Ленин В. И. VIII съезд РКП(б) 18—23 марта 1919 г. Заключительное слово по докладу о партийной программе 19 марта. — Полн. собр. соч., т. 38.

Ленин В. И. Тезисы ко II конгрессу Коммунистического Интернационала. Первоначальный набросок тезисов по национальному и колониальному вопросам (Для Второго съезда Коммунистического Интернационала). — Полн. собр. соч., т. 41.

Ленин В. И. О значении воинствующего материализма. — Полн. собр. соч., т. 45.

«В. И. Ленин об атеизме, религии и церкви» (Сборник статей, писем и других материалов). М., 1969.

ДОКУМЕНТЫ КОММУНИСТИЧЕСКИХ И РАБОЧИХ ПАРТИЙ

«Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., 1965.

«Материалы XXIII съезда КПСС». М., 1966.

«К 100-летию с дня рождения Владимира Ильича Ленина». Тезисы Центрального Комитета Коммунистической партии Советского Союза. М., 1969.

«Коммунистический Интернационал в документах». Решения, тезисы и воззвания конгрессов Коминтерна и пленумов ИККИ, 1919—1932. М., 1933.

«Программные документы борьбы за мир, демократию и социализм». Документы Совещаний представителей коммунистических и рабочих партий, состоявшихся в Москве в ноябре 1957 г., в Бухаресте в июне 1960 г., в Москве в ноябре 1960 г. М., 1964.

«Конференция европейских коммунистических и рабочих партий по вопросам безопасности в Европе. Карловы Вары, 24—26 апреля 1967 г.». М., 1967.

«Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Москва, 1969». Прага, 1969.

«Программные документы коммунистических и рабочих партий стран Америки». М., 1962.

«XI съезд Итальянской коммунистической партии (Рим, 25—31 января 1966 года)». М., 1966.

«XVIII съезд Французской коммунистической партии (Леваллуа-Перре, 4—8 января 1967 г.)». М., 1967.

Димитров Г. В борьбе за единый фронт против фашизма и войны. Статьи и речи, 1935—1939 гг. Л., 1939.

Тольятти П. Избранные статьи и речи, т. 1—2. М., 1965.

Багдаш Х. Ленинизм о национальном вопросе и пролетарском интернационализме. — «Коммунист», 1969, № 8.

ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Аг А. Общественная функция и будущее религии. — «Вопросы философии», 1969, № 2.

Андреев М. В. Католицизм и проблемы современного рабочего и национально-освободительного движения. М., 1968.

Андреев М. В. Церковь и проблемы «третьего мира». — «Вопросы научного атеизма», вып. 5. М., 1968.

Анисимов А. Ф. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. Л., 1969.

Бебель А. Антисемитизм и коллективизм в Германии. СПб., 1905.

Беленький М. С. Иудаизм. М., 1966.

Бердин Э. О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии. М., 1966.

Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского. Париж, 1968.

Великович Л. Н. Церковь и социальные проблемы современности. М., 1964.

Великович Л. Н. Кризис современного католицизма. М., 1967.

Великович Л. Н. Религия и политика в современном капиталистическом обществе. М., 1970.

Винтер Э. Папство и царизм. М., 1964.

Волконский П. Н. Краткий очерк организации русской католической церкви в России. Львов, 1930.

«Вопросы научного атеизма», вып. 6. М., 1968.

Гараджа В. И. Неотомизм, разум, наука (Критика католической концепции научного знания). М., 1969.

Гурановский Я. Кризис религиозности. — «Вопросы философии», 1967, № 7.

Гурановский Я. Африка: католицизм и местные культы. — «Наука и религия», 1968, № 11.

Джонсон Х. Христиане и коммунизм. М., 1959.

Донини А. Люди, идолы и боги, изд. 2. М., 1966.

Ерышев А. Религия — враг равноправия и дружбы народов. Киев, 1962.

Жыховский М. Тысячелетие Польши. — «Советское славяноведение», 1966, № 5.

Зеньковский В. Основы христианской философии, т. II. Франкфурт-на-Майне, 1964.

«Идеология современного национально-освободительного движения». М., 1966.

Кампарс П. П., Закович Н. М. Советская гражданская обрядность. М., 1967.

Канапа Ж. Социальная доктрина церкви и марксизм. М., 1964.

«Католическое духовенство Латвии». Рига, 1961.

Ковальский Н. А. Международные католические организации. М., 1962.

Ковальский Н. А. Ватикан и мировая политика. М., 1964.

Коровин Е. А. Германский фашизм и религия. — «Под знаменем марксизма», 1933, № 3.

Крывелев И. А. Религии и церкви в современном мире. М., 1961.

Куприянович Т. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве. Вильна, 1895.

Курочкин П. К. Православие и гуманизм. М., 1962.

Лаврецкий И. Р. Колонизаторы уходят — миссионеры остаются. М., 1964.

Лот Х. Колониализм под сутаной. М., 1962.

Маркевич С. Тайные недуги католицизма. М., 1967.

Маяцкий Ф. С. Современный иудаизм и сионизм. М., 1964.

Мергужан Ф. Религия и национальная рознь. М., 1939.

Минкявичюс Я. В. Национализм и клерикализм — две формы антинародной идеологии. — «Коммунист» (Вильнюс), 1960, № 9.

Минкявичюс Я. В. Современный католицизм и его философия. Вильнюс, 1965.

Минкявичюс Я. В. Религия преходяща. Христианизация и дехристианизация на примере литовцев. — «Наука и религия», 1968, № 9.

Момджян Х. Н. Коммунизм и христианство. М., 1959.

Мчедлов М. П. Под сводами собора св. Петра. М., 1964.

Мчедлов М. П. Эволюция современного католицизма. М., 1967.

Нюнка В. Ю. Пятая энциклика папы Павла VI. — «Вопросы научного атеизма», вып. 5. М., 1968.

Ошавков Ж. Опыт социологического исследования религиозности населения в Болгарии. — «Опыт и методика конкретных социологических исследований». М., 1965.

Панцхава И. Д. Человек, его жизнь и бессмертие. М., 1967.

Рамм Б. Я. Вселенский собор 1962 г. и католическая догма о единой церкви. — «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», сборник 6. М.—Л., 1962.

«Религиозно-философские течения в современных капиталистических странах». М., 1962.

«Религия в планах антикоммунизма». М., 1970.

Решетников Н. А. Клерикализм. М., 1965.

Решетников Н. А. Библия и современность. М., 1968.

Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос. — Собр. соч., т. IV. СПб., [б. г.].
Соловьев В. С. Новозаветный Израиль. — Собр. соч., т. IV. СПб., [б. г.].
Соловьев В. С. Польская национальная церковь. — Собр. соч., т. VIII. СПб., [б. г.].
Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965.
Токарев С. Религия в истории народов мира. М., 1964.
Хмелевский Г. Христианство и религии мира. М., 1968.
Шаревская Б. И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964.
Шаревская Б. И. Национально-освободительное движение и религия в Тропической Африке. — «Вопросы научного атеизма», вып. 5. М., 1968.
Шейнман М. М. Ватикан и католицизм в конце XIX — начале XX в. М., 1958.
Шейнман М. М. Ватикан и польский вопрос в конце XIX — начале XX в. — «Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР». М.—Л., 1966.
Шейнман М. М. Почему молчал папа? — «Новая и новейшая история», 1966, № 1 (Отдельный оттиск).
Шейнман М. М. От Пия IX до Иоанна XXIII. Ватикан за 100 лет. М., 1966.
Шерн-Борисова И. С. Христианская религия и современный колониализм. М., 1965.
Шпажников Г. А. Религии стран Африки. М., 1967.
Фазылов М. С. Религия и национальные отношения. Алма-Ата, 1969.
Францов Г. П. Исторические пути социальной мысли. М., 1965.
Ярославский Е. Борьба против религии и национализма — борьба за социализм. М., 1931.

ЛИТЕРАТУРА НА ЛИТОВСКОМ И ЛАТЫШСКОМ ЯЗЫКАХ

Alekna A. Katalikų bažnyčia Lietuvoje. Kaunas, 1936.
Andziulytė-Ruginienė M. Žemaičių christianizacijos pradžia. Kaunas, 1937.
Balevics Z. Katolticidie un baznickungi buržuāziskajā Latvijā. Riga, 1964.
Basanavičius J. Iš krikščionybės santykių su senovės lietuvių tikyba ir kultūra, 1913.
Dovydaitis P. Kultūra, religija ir mokykla. Kaunas, 1930.
«Gedimino laiškai». Vilnius, 1964.
«He kissed the swastika». Vilnius, 1964.
Jurginis J. Renesansas ir humanizmas Lietuvoje. Vilnius, 1965.
«Krikščionybė Lietuvoje». Praeitis, dabartis, ateitis. Kaunas, 1938.
Lasickis J. Apie Žemaičių dievus. Vilnius, 1969.
Niunka V. Nuo Vatikano Pirmojo iki Vatikano Antrojo. Vilnius, 1963.
Niunka V. Socialiniai katalikybės mitai. Vilnius, 1965.

Pakarklis P. Ekonominė ir teisinė katalikų bažnyčios padėtis Lietuvoje. Vilnius, 1956.
Prapuolenis K. Lenkų apaštalai Lietuvoje. Kaunas, 1938.
Reinys M. Krikščionybė ir tautybė. — «Ateitis», 1928, N 5—6.
Šalkauskis S. Lietuvių tauta ir jos ugdymas. Kaunas, 1933.
Vėbra R. Lietuvos katalikų dvasininkija ir visuomeninis judėjimas. Vilnius, 1968.
Yla St. Dvasinė kaimo krizė ir kunigas. Kaunas, 1940.
Yla St. Krikščionybės įvedimas Lietuvoje. Kaunas, 1938.
Zaksas I. Religija ir nacionalizmas. Vilnius, 1965.
Žiugžda J. Katalikų bažnyčios ekspansija į Pabaltiją ir Rytų Europą. Vilnius, 1962.

ДОКУМЕНТЫ ВАТИКАНА И ИНЫЕ ЦЕРКОВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Leo XIII. Sapientiae christianae, 1890.
Leo XIII. Rerum novarum, 1891.
Pius XI. Quadragesimo anno, 1931.
Pius XI. Mit brennender Sorge, 1937.
Pius XII. Fidei donum, 1957.
Joannus XXIII. Mater et magistra, 1961.
Joannus XXIII. Pacem in terris, 1963.
Paulus VI. Ecclesiam suam, 1964.
Paulus VI. Mysterium fidei, 1965.
Paulus VI. Populorum progressio, 1967.
Paulus VI. Humanae vitae, 1968.
«Der Papst sagt. Lehren Pius' XII». Frankfurt a. M., 1955.
Jan XXIII. Dziennik duszy. Kraków, «Znak», 1965.
Paul VI. Christus und der Mensch von heute. Wien — München — Zürich, 1968.
«Auf dem Wege zur gemeinsamen humanistischen Werantwortung». Kirchenpolitische Dokumente, 1954—1966. Berlin, 1967.
«W hołdzie Papieżowi pokoju». Warszawa, 1966.
«II Vatikano Susirinkimo nutarimai. Lietuvos TSR vyskupijų ordinarų kolegijos leidinys». Vilnius — Kaunas, 1968.
Umiński J. Historia Kościoła, I—II. Opole, 1959—1960.

ЛИТЕРАТУРА НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

Alix Ch. Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe 1870—1960. Paris, 1962.
Barthas C. Le Christ devant la question nationale. Toulouse, 1945.
Bea A. Rozważania o rodzinie ludzkiej. Kraków, «Znak», 1967.
Bellach R. Religion and Progress in Modern Asia. New York — London, 1965.
Blanchard P. The Irish and Catholic Power. Boston, 1953.
Bouchaud J. L'Eglise en Afrique Noire. Paris, 1958.
Brockmöller K. Industriekultur und Religion. Frankfurt a. M., 1964.
Cathrein V. Die Grundlage des Völkerrechts. Freiburg, 1918.
Chenu M. D. Lud boży w świecie. Kraków, «Znak», 1968.
Ciupak E. Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne. Warszawa, 1961.

Ciupak E. Kult religijny i jego społeczne podłoże. Warszawa, 1965.
Congar Y. L'Eglise devant la question raciale. Paris, 1953.
Czajkowski Z. Ostatnia sesja Vaticanum II. Warszawa, «Pax», 1966.
Danielou J. Le mystère du salut des Nations. Paris, 1950.
Daniel-Rops H. Od Abrahama do Chrystusa. Warszawa, «Pax», 1967.
Delavignette R. Christianisme et colonialisme. Paris, 1960.
«Die Nation vor Gott». Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich. Berlin, 1934.
Dowiat J. Chrzest Polski. Warszawa, 1966.
Eska J. Kościół otwarty. Kraków, «Znak», 1963.
«Fakty i dokumenty mówią. O stosunku Watykanu i Kościoła do Polski w okresie 1000-lecia». Warszawa, 1963.
Feder G. Das Programm der NSDAP und seine weltanschaulichen Grundlagen. München, 1931.
Fuchs J. Lex naturalae. Zur Theologie des Naturrechts. Düsseldorf, 1955.
Gilson E. Elementy filozofii chrześcijańskiej. Warszawa, «Pax», 1965.
Götting G. Christliche Mitverantwortung im Sozialismus. Berlin, 1965.
Guerry M. L'Eglise et la communauté des peuples. Paris, 1958.
Guitton J. Kościół współczesny. Warszawa, «Pax», 1965.
Horoszewicz M. Kościół w Afryce współczesnej. Warszawa, 1962.
Houtart Fr. L'Eglise et le monde. Paris, 1964.
Jarocki S. Katolicka nauka społeczna. Paris, 1964.
Jaroszewski T. Laicyzacja. Warszawa, 1966.
Koneczny F. Kościół jako polityczny wychowawca narodów. Warszawa, 1938.
«Kościół w świetle Soboru». Poznań, 1968.
Kozakiewicz M. Światopogląd 1000 nauczycieli. Warszawa, 1961.
Kraemer H. World Cultures and World Religions. London, 1960.
Kretzschmar G. Volkskirche im Umbruch. Berlin, 1967.
Kuczyński J. Postawy światopoglądowe chłopów. Warszawa, 1961.
Laloux J. Evolution religieuse du milieu rural. Gembloux, 1959.
Lange R. Theologie der Heimat. Salzburg, 1965.
Lapide P. E. Rom und die Juden. Freiburg — Basel — Wien, 1967.
Lortz J. Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus — kirchengeschichtlich gesehen. Münster, 1933.
Lubac H. La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin. Paris, 1962.
Lubecki J. ZSRR a kościół katolicki. Londyn, 1949.
«Ludzie — wiara — Kościół». Analizy socjologiczne. Warszawa, «Więź», 1966.
Maritain J. Religion et culture. Paris, 1930.
Maritain J. Humanisme intégral. Paris, 1947.
Maritain J. Le paysan de la Garonne. 1966.
Markiewicz S. Watykan i NRF wobec spraw polskich. Warszawa, 1964.
Markiewicz S. Współczesne chrześcijaństwo w Polsce. Warszawa, 1967.
Mascall E. L. Chrześcijańska koncepcja człowieka. Warszawa, 1962.

Mausbach J. Naturrecht und Völkerrecht. Freiburg, 1918.
Messner J. Die soziale Frage. Innsbruck — Wien — München, 1956.
Messner J. Das Naturrecht. Wien, 1968.
Metz J. Christliche Antropozentrik. München, 1962.
Monzel N. Die Nation im Lichte der christlichen Gemeinschaftsidee. Bonn, 1949.
Morawska A. Perspektywy. Katolicyzm a współczesność. Kraków, «Znak», 1963.
Müller H. Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente, 1930—1935. München, 1963.
Mysłek W. Kościół katolicki i tysiąclecie. Warszawa, 1963.
Mysłek W. Kościół katolicki w Polsce w latach 1918—1939. Warszawa, 1966.
«Nacjonalizm a katolicyzm». Poznań, 1927.
«Never again war!». The Visit of His Holiness Pope Paul VI to the United Nations 4 October 1965. New York, 1965.
Nötges J. Nationalismus und Katholizismus. Köln, 1931.
«Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich». Materiały i dokumenty. Warszawa, 1966.
«Problemy religii i laicyzacji». Warszawa, 1967.
Radhakrishnan S. Eastern Religions and Western Thought. London, 1939.
Rahner K. O możliwości wiary dzisiaj. Kraków, «Znak», 1965.
«Religion and Social Conflict». New York, 1964.
Riemeck R. Moskau und der Vatican. Frankfurt a. M., 1964.
Rosenberg A. Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus. München, 1932.
Rost H. Christus — nicht Hitler! Augsburg, 1932.
Schilling O. Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin. Freiburg, 1919.
Schmaus M. Begegnungen zwischen katholischen Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung. Münster, 1933.
Schneider L. Religion, Culture and Society. New York — London — Sydney, 1964.
Schröder Ch. M. Rasse und Religion. München, 1937.
Sertilanges P. Religion und Universalismus. Paderborn, 1935.
Sithole N. African Nationalism. Cape Town, 1961.
Somerville J. The Meaning of the Marxist-Christian Dialogue. — «Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie». Wien: 2—9 Septenber 1968, II.
Stark J. Nationalsozialismus und katholische Kirche. München, 1931.
Steffen Fr. Antisemitische und deutschvölkische Bewegung im Lichte des Katholizismus. Berlin, 1925.
Syzdek E. Socjalistyczna perspektywa laicyzasji. Warszawa, 1967.
Szymonowicz M. Narody w walce z kosmopolityczną władzą kościoła. Warszawa, 1950.
Teilhard de Chardin P. Wybór pism. Warszawa, 1966.
Toynbee A. Christianity among the Religions of the World. New York, 1957.
Truhlar K. V. Teilhard und Solowjew. Freiburg, 1966.
Umiński J. Zasługi Kościoła Katolickiego dla państwa i narodu polskiego. Poznań, 1947.
Veit O. Christlich — jüdische Koexistenz. Frankfurt a. M., 1965.

Walichnowski T. Izrael a NRF. Warszawa, 1967.
Wellhausen J. Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin, 1907.
Welty E. Herders Sozialkatechismus, I—IV. Freiburg, 1951—1961.
Wiskont A. La Lithuanie religieuse. Paris, 1918.
«Wybrane zagadnienia światopoglądowe». Warszawa, 1967.
Wyszyński S. Wielka Nowenna Tysiąclecia. Paris, 1962.
Zaehner R. C. The Catholic Church and World Religions. London, 1964.
Zernov N. The Reintegration of the Church. London, 1952.
Żychowski M. Polska, naród, ojczyzna. Warszawa, 1969.

СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Brugger W. Philosophisches Wörterbuch. Freiburg, 1967.
«Dictionaire des idées contemporaines». Paris, 1964.
«Die Religion in Geschichte und Gegenwart». Tübingen, 1962.
«Herders Zeitbericht». Enzyklopädische Beschreibung des 20. Jahrhunderts. Freiburg, 1963.
König Fr. Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Freiburg, 1956.
Kowalewski M. Mały słownik teologiczny. Poznań — Warszawa — Lublin, 1960.
«Mały słownik religioznawczy». Warszawa, 1969.
«The Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism». London — New York.
Zaehner R. C. The Concise Encyclopedia of Living Faiths. London — New York, 1959.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3
Введение. К вопросу о взаимосвязи религии и нации 6

Часть первая

ФИЛОСОФСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ КАТОЛИЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ К НАЦИИ 18

I. Христианский гуманизм 19
II. Естественное право 30
III. Иерархия ценностей 43

Часть вторая

КАТОЛИЦИЗМ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС 57

I. Понятие нации 58
II. Интерпретация национальных отношений 76
1. Католицизм и национальные движения 77
2. «Семья народов» и вселенская церковь 92
а) Христианский солидаризм наций 93
б) Католицизм и «еврейский вопрос» 109
в) Католицизм и национализм 127
3. Интернационализация общества и католицизм . . 147
III. Христианский космополитизм 163

Часть третья

КОСМОПОЛИТИЧЕСКИЙ КАТОЛИЦИЗМ НА НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЧВЕ 180

I. «Католические нации» 181
1. Метафизическое толкование взаимосвязи нации и католицизма . . . . . —
2. Клерикальная концепция христианизации 185
3. Клерикализм и национализм 193
4. Идеализация религии «католической нации» . . . 201
II. Католицизм в национальной форме 207
1. Пути внедрения космополитического культа в национальный организм 208

2. Семья как сфера сближения национального и религиозного 214
3. Эксплуатация католицизмом школы и культуры . 219
4. Конфликтность внутри католицизма на национальной почве 227
III. Дехристианизация и атеизация наций 231
1. Современные условия кризиса католицизма . . . —
2. Факторы современной дехристианизации 238
3. Процесс дехристианизации в целом 248
4. Атеизация социалистической нации (на примере Литвы) 253
Заключение 262
1. Католическая концепция нации в целом в ее конфронтации с марксистско-ленинским решением национального вопроса . . . . . —
2. О диалоге марксистов и католиков по национальному вопросу 270
Библиография 275

Минкявичюс Я. В.

М 62 Католицизм и нация. М., «Мысль», 1971.

285 с. (Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма).

Работа Я. В. Минкявичюса «Католицизм и нация» является серьезной исследовательской работой на актуальную, малоразработанную тему.

Автор не ограничивается критикой философско-теологических концепций католицизма, но и позитивно, с марксистских позиций решает проблему нации и национальных отношений.

Автор глубоко исследует поставленную проблему, намечая в известной мере дальнейшие пути ее разработки.

1-5-8
87-71

2+1МИЗ

МИНКЯВИЧЮС
ЯКОВ ВАСИЛЬЕВИЧ

**КАТОЛИЦИЗМ
И НАЦИЯ**

Редактор Н. А. БАРАНОВА
Младший редактор В. Е. БЕЛОСТОЦКАЯ
Оформление художника В. А. ЗАХАРЧЕНКО
Художественный редактор В. И. ХАРЛАМОВ
Технический редактор Т. Г. УСАЧЁВА
Корректор А. И. ЗОТОВА

Сдано в набор 13 ноября 1970 г. Подписано в печать 12 марта 1971 г.
Формат бумаги 84×108¹/₃₂, № 2. Условных печатных листов 15,12.
Учетно-издательских листов 15,62. Тираж 7000 экз. А 03578.
Заказ № 1815. Цена 1 р. 15 к.

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ленинградская типография № 5 Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР. Красная ул., 1/3.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ» ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ В 1971 Г. КНИГИ ПО НАУЧНОМУ АТЕИЗМУ:

«Атеизм и социалистическая культура». 10 л., 60 коп.

Процесс формирования социалистической культуры у советских людей проходил в упорной борьбе с культурным наследием старого мира, неотъемлемым элементом которого была религия. О соотношении духовной культуры, религии и атеизма пойдет речь в предлагаемой книге. Авторы на большом фактическом материале показывают пути освобождения духовной культуры от влияния церкви и религиозных традиций, решающую роль культурной революции в становлении массового атеизма в СССР.

Социологические исследования, проведенные в Новгородской области, Марийской и Кабардино-Балкарской АССР и в Закарпатье, позволили выявить национальные особенности становления атеизма в ходе культурного строительства, раскрыть механизм влияния культуры на религиозное сознание и традиции, показать важную роль новой культуры в преодолении религиозности среди женщин. Особое место уделено показу благотворного влияния научно-атеистического мировоззрения на развитие духовной жизни личности.

Лисавцев Э. И. Критика буржуазной фальсификации положения религии в СССР. 16 л., 1 р. 16 к.

Многочисленные антисоветские центры США, Франции, Швейцарии, Англии выпускают обильную литературу, в которой извращенно, с позиций антикоммунизма излагается политика Советского государства по отношению к церкви. Автор предлагаемой книги на основе глубокого анализа буржуазной литературы вскрывает приемы и методы буржуазных фальсификаторов, противопоставляет им марксистско-ленинское понимание социально-политической роли церкви в классовом обществе, дает реальную картину изменения отношений между церковью и государством в советский период, объясняет причины эволюции деятельности церкви в нашей стране.

Я. В. МИНКЯВИЧЮС КАТОЛИЦИЗМ И НАЦИЯ