

СОВРЕМЕННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ТЕОЛОГО-ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ЭТИКИ

В статті запропоновано аналіз двох концепцій теолого-екзистенційної етики (Р.Нібура та П.Тілліха), які демонструють свій евристичний сенс для сучасності. Принципи "неможливого можливого" і "любви як теономії" - ключові моменти цих доктрин і в той же час горизонти подальших розмислів.

В статье предложен анализ двух концепций теолого-экзистенциальной этики (Р.Нибур и П.Тиллиха), которые демонстрируют свой эвристический смысл для современности. Принципы "невозможного возможного" и "любви как теономии" - ключевые моменты этих доктрин и в то же время горизонты дальнейших размышлений.

This article propose the analysis of two concepts of theological-existential ethics (of R.Niebuhr and P.Tillich) that demonstrating its heuristic sense for modernity. Principles of "impossible possible" and of "love as theonomy" – key points of these doctrines and horizons to reflection at the same time.

Прогресс науки и техники в прошлом и нынешнем столетии, бурное индустриальное развитие изменили социальный уклад и морально-этические установки человечества. Массовая культура привела к имперсонализации общественной жизни и остро поставила вопрос о поведенческих нормах в новых условиях человеческого взаимодействия. На эти вызовы имеют шанс ответить этические доктрины, возникшие как переосмысление традиционной христианской этики средствами философии существования. Речь идет прежде всего о концепциях "теолого-экзистенциальной" этики Пауля Тиллиха и Райнхольда Нибура. И, хотя их работы находят свой отклик, свидетельством чему является все возрастающая численность историко-философских исследований (наиболее ценны среди прочих – [2; 3; 4; 5; 7; 13; 16]), именно мощные этические импульсы этих учений остаются мало изученными. Попытаемся несколько изменить такое положение вещей.

"Моральный человек и неморальное общество" – такое название одной из основных работ Райнхольда Нибура, и уже в нем, в этом заглавии видится суть дихотомии, проблема поиска моральных установок в обществе производства и потребления, масс-культуры и деперсонализации. Нибур считает, что теория социального прогресса, опирающаяся в своем обосновании на развитие рациональных человеческих способностей и на явные достижения науки и техники, далеко не оправдана. [16, 80] Ведь теория (да и практика) прогрессистского оптимизма видит внешнее положение вещей, но упускает внутреннее состояние отдельной личности, часто "потерянной" в движении всего социума. При этом современность как никогда ранее открывает возможность двух фундаментальных опасностей в сфере морали. Первая связана с желанием отринуть личную свободу как ответственность за свою судьбу и "вернуться" в лоно животной

чувственности, сиюминутных наслаждений и прихотей. Вторая негативная, по мнению Нибура, возможность этического решения – уход в своеволие, произвол, нищепанскую "волю к власти", связанную с библейским hubris, гордыней. Мыслитель видит возможность преодоления кризисного состояния морали общества и этической теории в своеобразном возвращении к обновленным ценностям христианства. Однако и здесь имеется ряд своих сложностей, требующих тщательного философского переосмысления.

В ходе этого переосмысления и возникает своеобразная этическая доктрина, предложенная Нибуром. В самом процессе ее становления была выявлена, по мнению философа, неспособность уже существующих теоретических интерпретаций христианской этики решить насущные проблемы современности в сфере морали. Ибо общие декларации такой этики о грехе как отпадении от сущностного единства с Богом [14, 222] и вере как преодолении разрыва невозможно-возможного утратили свою синтезирующую силу.

Одним из вариантов христианской этики, который следует понять, но не принять всецело является подход т.н. либеральной теологии девятнадцатого века, возникший на почве немецкой классической философии. В школе либерального христианства Иисус был воспринят как "лучший человек", идеал для повседневного подражания. При этом призыв к любви, звучащий в Евангелии ("закон любви") безоговорочно применялся либеральными теологами (и вслед за ними и одновременно с ними большей частью западного общества) в политической и экономической сфере – им освящали борьбу за власть и коммерцию – в общем пытались создать Царство Божие "в миру". Кроме того в этих работах происходило не просто сближение, но совмещение религии и науки – особенно ярко это проявлено в исторических и филологических исследованиях. Однако опыт двадцатого века, да и пристальный анализ всей человеческой истории, говорят о тщетности некритического перенесения идеалов в действительность, та же участь постигает и теоретическую позицию либеральных теологов и практические попытки ее воплощения (явно видимые именно в американском обществе, к которому принадлежал Нибур). Согласно Нибуру, превращая идеалы христианской морали в имманентные возможности истории либеральное христианство "снимает нравственную напряженность". [8, 380], сущностную для христианского мировоззрения. Либеральная теология (теория) и либеральное христианство (практика) – пути "неаутентичной экзистенции", если мы осмелимся использовать в этом контексте язык философии существования, в целом очень важной и близкой Нибуру.

Не только нравственная, но и онтологическая напряженность между идеалом и реальностью, трансцендентным и имманентным наиболее рельефно воплощена в другой "крайности" интерпретации христианского наследия – "диалектической теологии" и "ортодоксальном христианстве". Этический оптимизм сменяется суровым пессимизмом. Карл Барт [См.: 1] и его последователи, а ранее и предвосхитивший их Киркегор, прямо заявляют

о том, что всяческие *человеческие* попытки реализации идеала, борьбы с конечностью за вечность, неминуемо терпят крах. В них, как наивных притязаниях, вскрывается смысл неискоренимой эгоистической человеческой гордыни, сути "греха", не в смысле унаследованного клейма, а как неустранимого факта человеческого существования. Общий фон отчаяния и бессилия человеческой природы, проявлен и в сфере этики, где утверждается практическая неприменимость в повседневности христианского идеала, лежащего за пределами возможностей человека. Закон любви Христа – неосуществим. "Нравственные требования, предъявляемые Иисусом, неисполнимы в настоящей жизни человека. Они исходят из трансцендентной и божественной общности высшей реальности, и их окончательное воплощение возможно только тогда, когда Бог преобразит нынешний хаос мира сего в его финальное единство,"[8, 408] – таково согласно Нибуру видение человеческого удела "диалектиками". По их мнению этика христианства божественна, и потому не ориентирована на посюсторонний мир, "жестока к нему" (тому находятся примеры в Евангелии: "возненавидь мать и братьев" и т.п.). Диалектическая теология понимает эту этику как отрицающую дела, и следующие за ними имманентные воздаяния, как по сути своей "неблагодарную".

Нибур поступает с этими по виду противоположными друг другу теориями как истинный диалектик, не отбрасывая ни одну из них и не принимая каждую всецело. Его путь, пройдя этапы тезиса и антитезиса, синтезировать лучшее в обоих в своем неповторимом видении. Поэтому философ, довольно близкий к диалектической теологии с ее ригоризмом и экзистенциальной философией с ее пессимизмом, соглашаясь с их идеей недостижимости порядка любви в бренной человеческой жизни, все же считает, что заповедь любви, оставаясь недостижимой, должна быть *реализуемой* возможностью. И хотя человеческие достижения не достигают высоты самих идеалов, к последним необходимо устремлять жизнь, надо "поставить этические цели, превосходящие возможности природы, не погружаясь при этом в неотмирность".[8, 497]

Путь этики Нибура – средний путь, путь синтеза, философ не солидаризируется с *возможностью* этической реализации в либеральной мысли, и не выступает адептом ее *невозможности* как это было у "диалектиков"; "невозможная возможность" – смысл морального действия.[9, 515] Видя "крышу" (трансцендентное), в стремлении к ней необходимо "строить стены" (поступки, прилагающие трансцендентный идеал к ситуациям жизни).[8, 470] Мыслитель создает этику "пророческого христианства", избегая крайностей предыдущих версий интерпретации, и одновременно воспринимая их как полюса – диалектические моменты, ведущие к полноте систематического видения. Теоретическим выражением и обоснованием пророческого христианства является так называемая "эсхатологическая теология", несомненно близкая к экзистенциализму в силу своего неперестанного подчеркивания наибольшей важности для человеческого существования модуса времени будущего. Доктрина Нибура

созвучна многим принципам экзистенциализма, сохраняя свое своеобразие, коренящееся в обширном использовании теологического материала. В его учении историческая реальность предстает всегда отдаленным приближением к идеалу, где необходимо действовать, соотносясь с идеалом, но никогда не принимая данное за абсолютное. Центр внимания – моральное решение человека, в жажде трансцендентного пытающегося сделаться Богом, но в этой надежде преодоления относительного часто придающего абсолютное значение этому относительному, преходящему. Рефрен работ Нибура – не отбрасывать историю и не впадать в обожествление вещей, сохранять моральное напряжение между тем, что есть и тем, что должно быть. В этой напряженности – критерий подлинности человеческого существования. Человек свободен и ответственен и всегда "в возможности", он "между" благодушием и отчаянием, оптимизмом и пессимизмом, в "пограничье". Несомненно эти узловые моменты по-новому воспроизводят основные темы экзистенциалистского мышления. Экзистенция как "стояние между" раскрывает свое значение в учении Нибура в виде императива не поддаваться "малым" ценностям, но и не искать убежище в мире а-исторической вечности, реализовывать себя среди полюсов натурализма и мистики, не приближаясь к ним опасно близко. Жить здесь и теперь, но и трансцендировать историческое.

В свою очередь Пауль Тиллих предпринял попытку применения онтологических идей к сфере этического. При этом мыслителя более интересуют не столько сугубо теоретические вопросы этики, сколь решения ее проблем в свете стремительно изменяющихся условий человеческого существования. Для более четкого выражения своей мысли он пытается отграничить ее от трех менее продуктивных, с его точки зрения, типов осмысления морали. [См. напр.: 15, 151-160]

Первый тип решения назван им "супра-натуралистским" или "католическим" и ярчайшим ему примером служит доктрина Фомы Аквинского. Второй – "динамически-натуралистический", нашедший свое теоретическое обоснование в рамках философии жизни и практическое воплощение в идеологии национал-социализма. Третий подход – решение этических проблем в мире изменений – "прогресситский", связанный с традицией "философии разума" и наиболее ярко проявленный в ее разновидности – англо-саксонской "философии здравого смысла", одновременно и создавшей, и оправдавшей социальную ситуацию буржуазного либерализма.

Итак, этический супра-натурализм предлагает вечные и неизменные решения моральных коллизий. Носитель этого принципа – церковь – согласно Тиллиху – католическая, с авторитетом папы. Функционируя, она лишь "адаптирует", воплощает вечные и незыблемые моральные структуры к возникающим новым практическим проблемам. Собственно это соотношение и высвечивает главный недостаток такого подхода, а именно сложность применения единожды четко установленных правил к изменчивой реальности, и даже утрату связи с переменами в жизни.

В отличие от этического супра-натурализма динамический натурализм, второй способ решения моральных проблем, не указывает пути внедрения вневременных норм в ситуации времени. Он выражает предпочтительность иного пути, где философия вообще и этика в частности должна выражать жизнь "во всех ее формах и течениях". Такое понимание человеческой действительности близко не только уже упомянутой философии жизни, но в определенной степени также и англо-американскому позитивизму и особенно прагматизму. Для этой установки знания и действия важнейшим является изменение. Именно оно первенствует в жизни, а значит должно быть выражено и в этике. Посему нет и ни должно быть независимых от жизни норм, критериев, стандартов "хорошей" жизни. Они изменчивы, как и она сама. При этом подобный релятивизм совсем не обязательно ведет к всеобщему хаосу, что вполне продемонстрировала практика национал-социализма, впитавшего в себя такого рода идеи. Мы видим, что первенство жизни к этике здесь проявлено в идеале "сильной" жизни, подчас жестокой в демонстрациях своей силы. В идеале жизни как конкуренции не только видов живого, но и человеческих рас, где сильный правит слабым, предъявляя свои аристократические нормы и предписания. Стандарты же обыденной личности должны быть координированы со стандартами своей группы, представленными лидерами этих групп. Тиллих считает такой подход первым и последним историческим решением этических проблем. Ибо первобытно-племенное устройство возродилось в нацизме.

Но есть еще и рационалистически-прогресситское этическое решение, третий путь, впрочем во многом половинчатый и зависимый от двух первых. Он базируется на англо-саксонской идее "здорового смысла", по Тиллиху, "этическом инстинкте". Т.е. форме самоочевидности. Инстинкт этот, хоть и этический, близок философии жизни, посему либерализм Запада своевременно и не восстал против фашизма. С другой же стороны, в нем слышится отголосок вечных авторитетов (супра-натурализма) – пример тому североамериканский Биль о правах.

Итак последний принцип двойственен, половинчат и слаб, предпоследний ужасен своей дикостью, а первый практически мертв, где выход?

У Тиллиха выход – в раскрытии источника первого решения – в христианстве. Однако оно осмыслено не как монолит незыблемых решений на все случаи жизни, не жесткие предписания поступков, а лишь как порыв единства и единения – другими словами *любовь*.

С одной стороны она вечна, ибо была, в разной степени и виде, всегда, также она и же и изменчива в конкретной ситуации. Она выше мертвого закона – и натурального (как у стоиков) и сверх-натурального (как у католиков). Она, не теряя своей вечности и безусловной ценности, превращается в новое в связи с конкретной ситуацией конкретного человека и группы людей. Любовь адаптируется к любой фазе изменяющегося мира. Она делает идею "равенства" актуальной всегда, ведь любимый и любящий

равны. Она "исполняет" моменты времени (кайросы), выявляя вечное в бренном.

"У меня нет определения для любви", – говорит Тиллих. [15, 160] Ибо нет принципа выше ее, которым мы могли бы ее определить. Но она дает жизнь в настоящем, актуальном единстве.

Жизнь должна "быть", такой вывод можно сделать из этики Тиллиха. Однако это не виталистский подход. Сам Тиллих критикует философию жизни за ее релятивизм и волюнтаризм. Также не стоит сблизать его доктрину и с, на первый взгляд, близкими формами этики "благоговения перед жизнью", где не превозносится конкуренция, борьба как в философии жизни, а воспеваются сочувствие и сострадание. Тиллих дает нам импульс к становлению такого рода понимания, где идеал сострадания [12, 33], в целом верно указанный Альбертом Швейцером, скорее вызван по своей сути всеобщим опытом Ничто, конечностью и отчуждением, и посему является одним из наиболее адекватных способов преодоления таких срезов негативного. Воля к жизни (нищевского типа), являющаяся источником благоговения перед жизнью Швейцера, должна быть снята в своем высшем принципе воли к Бытию, дающей выход за рамки имманентности витального. Поэтому суть этики Тиллиха не в самоотождествлении себя со всем живым, это важный момент, но в нем не видится "ключа проблемы" и "механизма" этики, дающего жизни жить и быть. Единство жизни может быть открыто в любви, которая дает структуру и форму жизни, где последняя возможна и более того, где жизнь может переступить, трансцендировать свои внутренние силы саморазрушения. И тогда смысл этики – *выражать эти формы, пути воплощения любви*, где жизнь сохраняется, поддерживается и превозмывает.

Итак, Райнхольд Нибур несомненно обогатил не только теологию, будучи профессионально с ней связанным, но и моральную философию. Восприняв идеи экзистенциализма (на что однозначно указывают исследователи его наследия [2, 562]), он привнес в современную этику теолого-экзистенциальный принцип будущего как руководящего теперешним (поступками) в виде цели, эсхатоса. И эту трансцендентную цель вопреки принципиальной невозможности должна стремиться воплощать мораль. Тиллих же, со своей стороны увидел смысл в построении своеобразной теонормной морали [11, 235-236], где главенствует императив любви, агапе, центрирующей личностное существование и соединяющей с такой же синтетически единой экзистенцией. Урок Тиллиха: любовь – не благостное чувство, а мужество измерять и изменять каждый момент и поступок, и этическое решение находится в пространстве "мужества любить".

Стало быть, теолого-экзистенциальная этика возвращает нас к сути этического, которое не столько анализирует данное состояние человека, не останавливается на понимании посему мы стали такими, а указывает на сущностные характеристики человека в его образе, идеале, каким надлежит быть. Онтологическая структура экзистенции дает верное понимание человека, где мера человеческого заключается не в уровне потребительской корзины, продолжительности жизни, производительности труда [См.: 10,

135], а в степени открытости Бытию способом любви как невозможной возможности. Посему любое гуманитарное исследование, а тем паче гуманитарные технологии как способ изменения человека к лучшему должны руководствоваться "моральной экспертизой" [6, 73], ориентированной на гармоничное исполнение всех человеческих потенциалов центральных среди которых – степень преодоления отчуждения и конечности, внутренняя и внешняя полнота существования.

Ссылки

1. Барт К. Послание к Римлянам. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 580 с.
 2. Гуревич П. Культ и культура. // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996. – с. 549-565.
 3. Добренъков В.И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М.: Изд-во Московского университета, 1980. – 248 с.
 4. Ємельяненко Г.Д., Райда К.Ю., Шевченко С.Л. Цінності та постекзистенціалістське мислення. Київ; Полтава; Слов'янськ : Парапан, 2012. – 149 с.
 5. Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М.: Политиздат, 1991. – 236с.
 6. Коваadlo Г. Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософії моралі. К.: Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ, 2014. – 332 с.
 7. Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, 2009. – 288 с.
 8. Нибур Р. Опыт интерпретации христианской этики. // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996. – с. 375-513.
 9. Нибур Р. Почему Церковь не стоит на позициях пацифизма. // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996. – с. 514-534.
 10. Сидоренко И.Н. Карл Ясперс. Мн.: Книжный дом, 2008. – 224 с.
 11. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3, М.–С-Пб.: Университетская книга, 2000. – 415 с.
 12. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
 13. Hamilton K. The System and the Gospel. A Critique of Paul Tillich. N.Y.: The Macmillan Company, SGM Press LTD, 1963. – 256 pp.
 14. Niebuhr R. Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology. // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964. – pp. 216-229.
 15. Tillich P. Protestant Era. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948. – 323 pp.
- Welch C. Reinhold Niebuhr. // Ten Makers of Modern Protestant Thought. Edited by G.L. Hunt. N.Y.: Association Press, 1958. – pp. 78-88.