

Проблема гуманизма в протестантской теологии XX века

В.А. ОДИНОЧЕНКО

Проблема гуманизма была остро поставлена в европейской культуре XX века. Это обусловлено, с одной стороны, возникновением тоталитарных режимов с их жестким подавлением человеческой личности, а с другой – неспособностью гуманистических учений, сформированных еще в эпоху Возрождения, ответить на вызовы времени. Рассуждения протестантских теологов XX века о проблеме гуманизма прошли путь от безусловного утверждения Бога как «абсолютно Иного» по отношению к человеку у Барта до попытки найти место христианства в секулярном мире у Бонхеффера и Кокса.

Ключевые слова: базовая онтологическая структура, гуманизм, культурный кризис, либеральная теология, секуляризация.

The problem of humanism was acutely placed in the European culture of the 20th century. This is due, on the one hand, to the emergence of totalitarian regimes with their harsh repression of the human person, and on the other hand due to the inability of humanistic teachings formed during the age of the Renaissance to respond to the challenges of the time. Reasoning of Protestant theologians of the 20th century about humanism have walked the path of unconditional approval of God as “totally Another” in relation to a person in Bart’s works before trying to find the place of Christianity in the secular world in Bonhoeffer’s and Cox’s works.

Keywords: basic ontological structure, humanism, cultural crisis, liberal theology, secularization.

Само слово *гуманизм* имеет для нас безусловно положительные коннотации. Мы говорим о *гуманности, построении гуманистического общества, человечности, гуманных отношениях между людьми, достоинстве человека, внимании к людям, взаимопонимании* и т. д. Соответственно, все, что противостоит гуманизму, наделяется отрицательным значением и воспринимается негативно. Поэтому попытки проблематизации гуманизма, постановки его под вопрос вызывают настороженность.

Нам кажется актуальным разграничение аксиологического и онтологического аспектов проблемы. Безусловно, гуманизм во всех своих проявлениях обладает большой положительной ценностью. Для нашей страны в настоящее время актуально внимание к человеку и осмысление его как личности. Проблема в том, чтобы само понятие *гуманизм* не превратилось в красивое слово, как это обычно бывает. Необходимо задать себе вопрос, что такое гуманизм и какие последствия имеет его осуществление? И главное: чем обусловлена гуманность, является ли она только следствием субъективной установки на благожелательное отношение к людям? Поэтому необходимо рассмотреть вопрос, как трактовка гуманизма вписывается в общую картину мира. И здесь мы неизбежно выходим на проблемы онтологического характера. Как правило, трактовка бытия соотносится с вопросом о понимании человека, его месте в мире. Существуют самые разные трактовки человека и, соответственно, разное понимание гуманизма.

Гуманизм (от лат. *humanus* – *человеческий, человеческий*) имеет два значения: «в широком смысле – исторически изменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей, считающая благо человека критерием оценки социальных институтов, а принципы равенства, справедливости, человечности – желаемой нормой отношений между людьми; в узком смысле – культурное движение эпохи Возрождения» [1, с. 130].

Следует отметить, что само протестантство возникло как реакция не только на недостатки в католической церкви, в частности – на злоупотребления при торговле индульгенциями, но и на гуманизм. Если мы посмотрим знаменитые 95 тезисов Мартина Лютера (1483–1546), с которых и началась Реформация, то Лютер восстал как раз против облегченного понимания спасения и веры в добрые качества человека, которые проповедовала католическая церковь. Говоря упрощенно, католическая церковь исходила из «поврежденности» природы

человека в результате грехопадения, и человек мог спастись в результате добрых дел, в том числе покупки индульгенций, Лютер же исходил из ее окончательной «испорченности», грешный человек никакими делами спастись не может и должен только в акте веры надеяться на милость Бога.

Такое понимание человека Лютером ярко проявилось в его знаменитой работе «О рабстве воли» (1525), посвященной полемике с главой христианских гуманистов Эразмом Роттердамским (1469–1536). Лютер в ней исходил из своего основного положения, что человек спасается только верой. Никакие добрые дела ему в этом помочь не могут. Отсюда Лютер делает два важных вывода. Первый – это то, что человек в делах спасения не имеет свободной воли, поскольку по своей греховности неизбежно стремится ко злу: «Свободная воля без Божьей благодати ничуть не свободна, а неизменно оказывается пленницей и рабыней зла, потому что сама по себе она не может обратиться к добру» [2, с. 333]. Второй – это несоизмеримость Бога и человека, а вследствие этого невозможность понять при помощи разума Его дела: «То, что совершает Бог, – это не ребячество, но светское и не человеческое дело, а божественное, выходящее за пределы человеческого разума» [2, с. 321]. Лютер подчеркивает парадоксальность веры: «Если бы я мог хоть каким-нибудь образом уразуметь, как это Бог милосердный и справедливый являет нам столько гнева и несправедливости, то не было бы нужды в вере» [2, с. 330].

Лютер задал то понимание человека, из которого исходили и протестантские теологии XX века. Если охарактеризовать его коротко, то оно базировалось на отрицании веры в добрые качества человека, которой следовали гуманисты Возрождения. Однако отметим, что Лютер – христианский теолог. В полемических целях он подчеркивал греховность человека и невозможность для него спастись без Божьей благодати. Однако, оставаясь в рамках христианства, нельзя игнорировать библейские положения о достоинстве человека, проистекающие из того, что он создан «по образу и подобию» Бога. Таким образом, для христианства проблема заключается не в источнике и природе этого достоинства, но в том, каким образом оно реализуется в истории.

Именно эта проблема находилась в центре рассуждений о гуманизме протестантских теологов XX века. Мы рассмотрим учения о человеке Карла Барта (1886–1968), Рудольфа Бультмана (1884–1976), Пауля Тиллиха (1886–1965), Дитриха Бонхеффера (1906–1945) и Харви Кокса (род. в 1929 г.). Следует отметить, что проблема человека, его сущности и достоинства обсуждалась многими мыслителями XX века. Обусловлено это было прежде всего кризисом классического гуманизма в XX веке, его неспособностью ответить на актуальные вопросы времени, в частности – на вызовы тоталитарных режимов. Ответом протестантских теологов на кризис гуманизма Нового времени было обращение к библейскому учению о человеке.

Несомненно, что основателем того типа рассуждений, который был характерен для протестантской теологии XX века, является Карл Барт. Его отношение к гуманизму выражено в работе «Послание к Римлянам» (первая редакция – 1918 г., вторая – 1922 г.), которую называют важнейшим богословским трудом XX века. В этой работе Барт сделал акцент на несоизмеримости Бога и человека. В своих рассуждениях он опирался на положение Кьеркегора о бесконечной качественной разнице между временем и вечностью: «Бог на небе, а ты на земле» [2, с. XXXVII].

По своей структуре работа Барта является комментарием на «Послание к Римлянам» апостола Павла, но ее главная тема – критика гуманизма в протестантской либеральной теологии XIX века, основными представителями которой были Фридрих Шлейермахер (1768–1834) и Адольф фон Гарнак (1851–1930). Либеральная теология сформировалась как результат стремления сделать христианство приемлемым для образованных людей XIX века, показать его связь с прогрессивно развивающейся европейской культурой, защитить перед процессом секуляризации. В основе либеральной теологии лежало абсолютно оправданное стремление говорить на языке, соответствующем реалиям своего времени, вписаться в контекст общественных и культурных процессов. Однако в этом стремлении теологи постепенно стали рассматривать христианство только в контексте его проявления в истории, через призму ценностей Нового времени: гуманизма, свободы прогресса. На задний план отошла вневре-

менная сущность христианского Откровения. В нем видели прежде всего высшую манифестацию человеческого духа. По сути, в либеральной теологии человек утверждал сам себя.

Барт вначале стоял на позициях либеральной теологии. Но потом сделался ее неприимым и последовательным критиком. Причинами этому были два обстоятельства. Первое – поддержка либеральными теологами Первой мировой войны, второе – их оторванность от повседневных проблем простых людей.

В «Послании к Римлянам» Барт выступал против религии, приспособленной к нуждам идеалистически сконструированной концепции культуры, задача которой – обеспечивать эту культуру моральной поддержкой. Прежде всего он настаивал на двух положениях: первое – это то, что познание Бога не должно отталкиваться от религиозности человека: «Религия – это все, что угодно, но не гармония с самим собой или, чего доброго, с бесконечным. Здесь нет места для благородных чувств и великодушной гуманности. Здесь пропасть, здесь ужас» [3, с. 232]. Второе положение – это принципиальная разница между человеком как творцом культуры и человеком в его обращении к Богу: «Было бы сентиментальным либеральным самообманом считать, что от природы и истории, от искусства, морали, науки или даже религии ведут прямые пути к невозможной возможности Бога» [3, с. 320].

Основной тезис, на котором настаивал Барт в «Послании к Римлянам», – это то, что Бог является «совершенно Иным» в отношении всего, с чем человек сталкивается в своей повседневной, общественной и культурной деятельности: «Бог – это не какая-то известная вещь в ряду других вещей» [3, с. 54]. Бог отделён от человека бесконечным качественным отличием. Человек не способен сам по себе познать Бога или принять Божественное откровение. Как пишет Барт, в либеральной теологии «теряется понимание специфического в Боге, человек теряет мысль о ледниковой трещине, о полярной области, о зоне опустошения, которую необходимо перейти, если действительно должен быть сделан шаг от бренного к вечному» [3, с. 23].

Эта пропасть преодолевается в акте веры. Здесь Барт исходит из общепротестантского положения, идущего еще от Лютера, о спасении только верой. Но понимание веры взято Бартом у Кьеркегора. Вера для него – это безумие, она имеет иррациональный характер и не выводится из повседневного опыта либо философских положений. Человек верит вопреки очевидности: «Вера в Иисуса – это величайший риск из всех возможных» [3, с. 71]. Через веру человек становится тем, кем он не есть: «Вера – это ни с чем не сравнимый, безоговорочный, неотменимый шаг через границу от старого к новому человеку, от старого – к новому миру» [3, с. 178].

Следует отметить, что в полемических целях Барт преувеличивает парадоксальность веры в христианстве. Более того, он слишком большой акцент делает на человеческой усталовке, на решимости верить. В христианстве вера – это дар Бога. Апостол Павел определяет ее как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1).

В своей трактовке человека Барт исходит из учения апостола Павла о поврежденности человеческой природы: «Мы ничего не знаем о человеке, который не был бы грешником» [3, с. 141]. Но этому учению Барт вслед за Лютером придает радикальный характер, отрицая значение усилий человека для спасения: «Не существует человеческой праведности, которая могла бы избавить человека от гнева божьего» [3, с. 29].

Нам необходимо уточнить позицию Барта, чтобы она не была истолкована как антигуманистическая. Как отмечал Хайдеггер: «Если же люди понимают под гуманизмом вообще озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрел в ней свое достоинство, то, смотря по трактовке «свободы» и «природы» человека, гуманизм окажется разным» [4, с. 196]. Гуманизм в широком смысле целиком согласуется с христианским пониманием человека. Согласно христианству, человек – вершина творения, и именно для его спасения Иисус Христос взошел на крест. Как пишет апостол Павел: «Что значит человек, что Ты помнишь его? или сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты унизил его пред Ангелами; славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих, все покорил под ноги его» (Евр. 2, 6–8). Только человек создан по образу и подобию Бога и поэтому имеет наибольшую ценность в мире.

Следует повторить, что «Послание к Римлянам» Барта было направлено прежде всего на критику либеральной теологии. Многие положения этой работы имели преувеличенный и односторонний характер. Сам Барт писал впоследствии: «Если бы сегодня передо мной сно-

ва стояла задача написания этой книги, если бы было необходимо сказать то же самое, я бы сказал это абсолютно иначе» [3, с. Li].

Но его тезис о том, что христианство не выводится из религиозности человека, был совершенно правильным. Барт отрицал идеологическую тотальность XIX века, когда человек замыкается в себе и рассматривает весь мир как проявление своих установок. Утрата человеком объекта привела к его дезориентации, разрушению иерархии ценностей, только опираясь на которые человек может осуществить себя. В противовес этому Барт говорит о реальности Бога как «абсолютно Иного».

Из этого же исходили Бультман, Тиллих и Бонхеффер. Они являются теологами именно XX века, и для них вера предшествующих мыслителей в исторический прогресс, гуманизм, моральность и рациональную природу человека была ничем иным, как вредной иллюзией. Время, в которое они жили, дало страшный опыт антигуманности и иррационализма. В это время перед многими встал вопрос, опираясь на какие основания можно противостоять тоталитарным режимам. Для Барта, Бультмана, Тиллиха и Бонхеффера такими основаниями послужили изложенные в Библии положения христианского вероучения.

Они имели личный опыт противостояния фашизму. Приход Гитлера к власти и первоначальная поддержка его в Германии была во многом обусловлена тем, что в нем увидели политического вождя, способного вывести страну из состояния глубокого кризиса. В начале 30-х годов в среде протестантов Германии возникли так называемые «немецкие христиане», которые пытались соединить христианство с идеями национал-социализма, а Гитлера трактовать как спасителя нации и пророка «немецкого духа». Именно они стали руководить лютеранской церковью в Германии. Как писал Бонхеффер: «Грандиозный маскарад зла смешал все этические понятия. То, что зло является под видом света, благодетельства, исторической необходимости, социальной справедливости, вконец запутывает тех, кто исходит из унаследованного комплекса этических понятий; для христианина же, опирающегося на Библию, это подтверждает бесконечное коварство зла» [5, с. 115].

В ответ на действия «немецких христиан» часть протестантских пасторов образовали «Исповедующую церковь», которая заявила о несовместимости идей национал-социализма и христианства. В 1934 году ими была принята «Барменская декларация», главным автором и вдохновителем которой был Барт. В ней заявлялось: «Иисус Христос, как он засвидетельствован нам в Священном Писании, есть единое слово Бога, которое мы должны слушать, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти. Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и должна признавать в качестве источника своего провозвестия помимо этого единого Слова Бога и рядом с ним еще и другие события и силы, образы и истины как откровения Бога... Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь в человеческом самовозвеличивании якобы может ставить слово и дело Господа на службу какому-либо самовольно wybranым желанием, целям и планам» [6, с. 232–233].

Бультман, Тиллих и Бонхеффер также принадлежали к Исповедующей церкви. Судьба каждого из них сложилась по-разному: Бультман смог пережить в Германии годы нацизма, Тиллих был вынужден эмигрировать в США, Бонхеффер в 1945 году был повешен за участие в заговоре против Гитлера. Но перед ними стояла уже иная проблема, чем перед Бартом. Барт выступил против искажения христианства в либеральной теологии и смешения божественного с человеческим. Бультман, Тиллих и Бонхеффер попытались ответить на вопрос о том, какое место занимает христианство в жизни современного человека. Они исходили из того, что мир стал современным и интенсивно секуляризуется. Поэтому христианство должно говорить на понятном ему языке. Однако, в отличие от классического гуманизма, протестантские теологи XX века исходили не из сущности человека, наличия у него хороших или плохих качеств, а из его ситуации. Все они для решения проблемы о месте христианства в жизни современного человека использовали терминологию экзистенциализма, в том виде, в каком оно было сформулировано Мартином Хайдеггером (1889–1976) в его наиболее известной работе «Бытие и время» (1927).

Бультманом была предложена программа демифологизации христианства. Он исходил из того, что необходимо отделить мифологическую трактовку мира в Новом Завете от керигмы – провозглашения Благой Вести: «Новозаветная картина мира мифична. Мир считается разде-

ленным на три этажа: в середине находится земля, над ней – небо, под ней – преисподняя. Небо – обиталище Бога и небесных существ, ангелов; подземный мир – это ад, место мучений» [7, с. 86]. Но в результате развития науки и техники человек овладел миром и опытным знанием о мире в такой степени, что никто уже не в состоянии всерьез держаться и не держится за новозаветную картину мира. «Теперь ни один взрослый человек не представляет себе Бога как некое находящееся на небе существо, да и «небеса» в прежнем смысле для нас более не существуют. Точно так же не существует и ада, мифического подземного мира у нас под ногами» [7, с. 88].

Однако, согласно Бультману, необходимо говорить о критике христианства, вырастающей не столько из данных современного естествознания, сколько из самопонимания современного человека. Поэтому христианскую картину мира «следует интерпретировать исходя из присущего им понимания экзистенции, т. е. экзистенциально» [7, с. 96]. В этой интерпретации Бультман исходит из библейского положения, что причина тленности мира и смертности человека не в материи, а в грехе. Но само понятие греха он интерпретирует в терминах экзистенциальной философии. Грех для него – это следствие неподлинности человеческого существования. Грешный мир – это «сфера видимого, наличного, доступного распоряжению, измеримого, а поскольку видимого, то и преходящего» [7, с. 97]. Эта сфера овладевает человеком тогда, когда тот полагает ее в основание своей жизни, живет в соответствии с ней, т. е. поддается соблазну жить из видимого, доступного распоряжению, вместо того чтобы жить из невидимого и недоступного. Грешный человек заботится о том, чтобы обеспечить свою жизнь, и соразмерно своим возможностям и достижениям в видимом «надеется на плоть». Бультман пишет, что такая установка, однако, не соответствует фактической ситуации человека, ибо у нее нет никакой надежности: «В результате он как раз теряет свою «жизнь», свое подлинное существование, подпадает под власть той сферы, которую мнит доступной распоряжению и в которой он собирается добиться для себя надежности» [7, с. 97]. Подлинная жизнь человека, напротив, – это жизнь из невидимого, недоступного распоряжению и, следовательно, отказ от всякой добытой собственными усилиями надежности. Именно такова жизнь «согласно духу», жизнь «в вере» соответствует фактической ситуации человека. Подобная жизнь становится возможной для него в результате веры в «благодать Божью», т. е. веры в то, что именно невидимое, неизвестное, недоступное встречает человека как любовь, приносит ему его будущее, означает для него не смерть, но жизнь.

Тот же подход для объяснения ситуации современного человека использовал и П. Тиллих. Он писал, что любая теологическая система должна удовлетворять двум основным требованиям: «утверждать истину христианской Вести и толковать эту истину для каждого нового поколения» [8, с. 11]. Для этого она должна пользоваться концептуальными средствами своего времени: она не может просто пересказывать библейские эпизоды. Тиллих считал, что вся протестантская теология, начиная с Лютера, имеет апологетический характер. Она отвечает на подразумеваемые «ситуацией» вопросы силой вечной Вести, делая это средствами той исторической ситуации, проблемы которой теология стремится решить.

В понимании человека Тиллих исходит из того, что он занимает преимущественное положение в мире, однако не в качестве такого объекта, который чем-то выделяется среди других объектов, но в качестве такого сущего, которое задает онтологический вопрос, причем онтологический ответ может быть найден именно в его самосознании.

В соответствии с установками экзистенциализма, из которых Тиллих исходил, основной характеристикой человека, по его мнению, является самотрансцендирование. В отличие от других живых существ человек осознает свою конечность и пытается ее преодолеть и именно в этом – основа его обращения к Бесконечному: «Человек, чтобы опытно воспринять свою конечность, должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности. Человек, чтобы осознать свое движение к смерти, должен взглянуть на свое конечное бытие как на целостность, он должен так или иначе быть вне него» [8, с. 189].

Чтобы воспринять свою конечность, человек нуждается в мужестве: «Мужество приемлет угрозу утраты как индивидуальной субстанции, так и субстанции бытия вообще. Человек приписывает субстанциальность чему-то такому, что оказывается предельно акцидентальным: созидательной деятельности, любовным отношениям, конкретной ситуации, себе

самому. Это является не самовозвышением конечного, но скорее мужеством утверждения конечного, мужеством брать на себя свою тревогу. Вопрос состоит в том, каким образом это мужество возможно. Как может конечное сущее, осознающее неизбежность утраты своей сущности, эту утрату принять? [8, с. 196]. То есть, осознавая угрозу своему бытию, человек нуждается в том, опираясь на что, он может этому небытию противостоять. Эту опору человек может найти в Боге: «Вопрос о Боге следует поставить, поскольку та угроза небытия, которую человек воспринимает как тревогу, наводит его на вопрос и о бытии, побеждающем небытие, и о мужестве, побеждающем тревогу» [8, с. 205–206].

Таким образом, как мы видим, Тиллих стоит на гуманистических позициях, хотя и по-иному понимаемых, чем это было у теологов Нового времени. Он показывает необходимость Бога исходя из потребности человека в преодолении тревоги перед небытием. Религия выводится им из человеческого существования («базовой онтологической структуры»), понимание которого было заимствовано у Хайдеггера. «Бог» для Тиллиха – это ответ на предельные вопросы человеческого существования.

Такая трактовка религии была подвергнута резкой критике Д. Бонхеффером. Он считал ее надуманной: «Религиозные люди говорят о Боге, когда человеческое познание (иногда просто по причине лени мысли) дошло до предела или когда человеческие силы пасуют; причем это всегда *deus ex machina* – они призывают его либо для мнимого разрешения неразрешимых проблем, либо как силу перед лицом человеческого бессилия, т. е. всегда эксплуатируя человеческие слабости или пребывая на пределе человеческих сил; это длится до тех пор, пока человек своими усилиями не раздвинет границы чуть подальше, и тогда Бог – как *deus ex machina* – станет излишним» [9, с. 112].

Бонхеффер считал, что в результате развития европейской культуры «мы приближаемся к абсолютно безрелигиозному периоду; люди уже могут просто быть нерелигиозными. Те же, кто честно называет себя «религиозными», не практикуют религии никоим образом; возможно, под «религиозностью» они понимают нечто иное» [9, с. 111].

Бонхеффер задается вопросом: какое место христианства в обезбоженном мире, что оно может предложить современному человеку? Прежде всего, он считает, что христианин должен принять ту ситуацию, в которой находится мир, и именно это и будет подлинной христианской позицией: «Так наше совершеннолетие ведет нас к подлинному познанию нашей ситуации перед Богом. Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога. Бог, который с нами, есть Бог, который хочет, чтобы мы жили без рабочей гипотезы о Боге, есть Бог, перед которым мы постоянно пребываем» [9, с. 136].

Рассуждения Бонхеффера кажутся парадоксальными, особенно для протестантского пастора. Однако в них есть своя логика. Бонхеффер утверждает: «Быть христианином не значит быть религиозным на тот или иной манер, строить из себя по какой-либо методике грешника, кающегося или святого; быть христианином значит быть человеком; Христос творит в нас не какой-то тип человека, но просто человека» [9, с. 137]. Он не считает, что в результате процесса секуляризации европейской культуры христианство утратило свое значение для человека XX века. Несомненно, оно должно стать посюсторонним, однако христианин – это тот, кто по примеру Иисуса Христа живет для других. Именно в этом значимость христианства для человека XX века.

Отметим, что в учениях Бультмана, Тиллиха и Бонхеффера произошел отказ от того понимания гуманизма, которое было характерно для теологов Нового времени, в основе которого лежала вера в человека, приписывание ему положительных качеств. Бонхеффер утверждал, что христианство далеко от «гуманистического взгляда, предполагающего в человеке – благодаря его божественным качествам или благодаря предназначению к осуществлению того или иного идеала – божественное начало или сродство Богу» [10, с. 26–27]. Но их рассуждения целиком в русле того понимания гуманизма, которое было предложено Сартром (1905–1980) в его знаменитой работе «Экзистенциализм – это гуманизм» (1946). Как и Сартр, они исходили из краха ценностей европейской культуры и образа одинокого человека, на свой страх и риск принимающего решения в ситуации «смерти Бога».

Логическим продолжением концепции «безрелигиозного христианства» Бонхеффера явилась теория секуляризации американского теолога Харви Кокса, изложенная в его известной работе «Мирской град» (1965). Ее центральный тезис состоит в том, что Бог равно присутствует как в мирской, так и в религиозной сферах жизни. Отсюда выводятся два следствия. Во-первых, это подразумевает, что людям веры вовсе не надо бежать из якобы безбожного современного мира. А, во-вторых, это значит, что не всякая религия хороша для человеческого духа» [11, с. 9].

Кокс пишет, что «секуляризация – это освобождение человека от опеки религиозных и метафизических систем, смена его интересов: он отворачивается от иных миров и обращается к этому миру» [11, с. 21]. Более того: «тот, кто бежит от трудностей и разрушений, которые несет всякое изменение, кто суетится, постоянно пытаясь соотнести каждый элемент опыта с каким-нибудь утешающим целым, точно Вселенная лопнет, если мы не скрепим ее собственными концептуализациями, – такой человек обнаруживает не веру, а неверие. Мы должны научиться жить в нечитаемом городе, не испытывая потребности в Большой Отмычке, но это не значит, что мы стали нигилистами» [11, с. 17].

Согласно Коксу, христианство – это призыв к творческой и зрелой секулярной жизни: «Евангелие не требует от человека отказаться от интереса к земным проблемам, а предлагает принять на себя всю тяжесть этих проблем как дар Творца. Евангелие – призыв быть человеком нашей технической эры со всем, что отсюда следует, и стремиться сделать этот мир настоящим человеческим обиталищем для всех, кто в нем живет» [11, с. 95]. Но тогда непонятно, что специфически христианского в такой установке? Если сущность христианского отношения к миру – это принятие его таким, какой он есть, то что нового оно приносит в мир? Каково его место в жизни современного человека?

В заключение отметим, что рассуждения протестантских теологов XX века о проблеме гуманизма прошли путь от безусловного утверждения Бога как «абсолютно Иного» по отношению к человеку у Барта до попытки найти место христианства в обезбоженном мире у Бонхеффера и Кокса. Следует отметить, что степень этой обезбоженности и ее окончательная неизбежность для европейской культуры были ими явно преувеличены, что наглядно продемонстрировал процесс возрождения религии в конце XX века.

Литература

1. Философский энциклопедический словарь / глав. науч. ред. Л.Ф. Ильичев [и др.]. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
2. Лютер, М. О рабстве воли / М. Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М. : Наука, 1986. – С. 290–545.
3. Барт, К. Послание к Римлянам / К. Барт. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 560 с.
4. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
5. Бонхеффер, Д. Соппротивление и покорность / Д. Бонхеффер // Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 114–167.
6. Барт, К. Барменская декларация / К. Барт // Путь. – 1992. – № 1. – С. 231–233.
7. Бультман, Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бультман // Вопросы философии. – 1992. – № 11. – С. 86–114.
8. Тиллих, П. Систематическая теология / П. Тиллих. – Т. I–II. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 463 с.
9. Бультман, Р. Иисус / Р. Бультман // Путь. – 1982. – № 2. – С. 3–136.
10. Бонхеффер, Д. Соппротивление и покорность / Д. Бонхеффер // Вопросы философии. – 1989. – № 11. – С. 90–162.
11. Кокс, Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс. – М. : Восточная литература, 1995. – 263 с.

Гомельский государственный
университет им. Ф. Скорины

Поступило 29.02.12

РЕПОЗИТОРИЙ ГГУ имени Ф. СКОРИНЫ