

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ И ЕЁ ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА

Рассматривается проблема социально-этической направленности либеральной теологии и её влияние на развитие протестантской теологии XX в. Согласно Ф. Шлейермахеру и А. Гарнаку самодостаточный человек формирует новую историческую реальность через активную общественную деятельность и любовь к ближнему в рамках религиозного общества.

В отличие от католицизма протестантизм никогда не имел официально санкционированной собственно «протестантской» философии. После Лютера протестантская теология становится настолько же философской, насколько любая идеалистическая философия, помещенная в рамки протестантизма, становится теологической. Только ортодоксальный протестантизм Лютера и Кальвина был теологией в традиционном смысле этого слова. Последующее развитие идеологии протестантизма происходило в форме единства теологии и различных течений идеалистической философии. Поэтому, изучая эволюцию протестантизма, нельзя отделить протестантскую теологию от протестантской религиозной философии. Многие идеологи современного протестантизма одновременно являются теологами и религиозными философами. Именно либеральная теология положила начало развитию философской протестантской теологии. Наиболее известными представителями данного направления являются Ф. Шлейермахер и А. Гарнак. Именно они под воздействием кантовской философии первыми из протестантских теологов предприняли попытку придать лютеранскому протестантизму новую форму.

Актуальность выбранной темы обусловливается значительным интересом к протестантскому модернизму, существующему в различных кругах философской, религиозной и общественной мысли на Западе. Это не в последнюю очередь связано с радикальной программой преобразования христианства, которую выдвигают теологи-модернисты, и его ролью в современном мире. Несмотря на то, что данной теме в массовой публицистической и научной литературе отведено не так много места, она важна для понимания протестантской теологической мысли XX века. Постоянно изменяющийся мир побуждает христианство, а в нашем случае – протестантизм, искать новые, адекватные времени ответы на вопросы, которые перед ним ставит секулярный мир. Следовательно, мы должны обращаться не только к христианской, но и к человеческой морали.

Вопрос о влиянии либеральной теологии на развитие протестантской теологической мысли в XX веке нельзя считать достаточно разработанным. Это вполне понятно, поскольку большая часть литературы, посвященной проблеме религиозного модернизма, разработана религиоведами, а не философами. Однако утверждать, что данная статья не имеет научного базиса, было бы неверно. Большая часть исследований по протестантскому модернизму в литературе носит именно религиоведческий характер. Таковы исследования известных российских религиоведов В.И. Добренькова, В.И. Гараджи, К.И. Никонова, Д.М. Угриновича, Л.П. Воронковой, С.А. Исаева, Л.Н. Митрохина и других. Так, в частности, в работах В.И. Добренькова проводится довольно подробный анализ многих концепций протестантского модернизма («Модернизация идеи бога в христианской ре-

лигии», 1978) [1]. Другой российский автор – В.И. Гараджа – в своих работах («Критика новых течений в протестантской теологии», 1991; «Кризис современного протестантизма и поиски “новой теологии”», 1973) акцентирует внимание на вопросе развития теологии протестантского модернизма в Европе [2], [3]. В целом большинство исследователей рассматривает теологический модернизм как результат прогрессирующей секуляризации, как крайнее проявление важной социальной тенденции, характеризующей приспособительную деятельность религиозных организаций. В ряде исследований, посвященных актуальным вопросам современной протестантской теологии, следует отметить работу К.И. Никонова («Современная христианская антропология: анализ основных направлений и методологии обоснования религии», 1990) [4], в которой проведен анализ различных течений теологической мысли как в Европе, так и в США. Исследованию отдельных элементов теологии протестантского модернизма посвящено диссертационное исследование Е.Г. Осиповского («Концепция атеизма в современной протестантской теологии», 1989). Проблема соотношения религии и морали рассматривается в работе Л.Н. Митрохина («Философия религии: опыт истолкования Марксова наследия», 1993) [5]. К современным работам можно отнести кандидатскую диссертацию В.В. Антропова («Проблемы этики в теологии протестантского модернизма», 2005), в которой делается попытка анализа этической составляющей «безрелигиозного христианства» теолога Д. Бонхёффера в контексте идейной связи его учения с предшествовавшими и появившимися впоследствии теологическими концепциями [6]. Интересной является работа К.В. Кротова («Концепції смислу історії в сучасній християнській філософії (порівняльний аналіз)», 2003) [7]. Исследователь выявляет особенности постановки проблемы смысла истории и роли нравственной личности в христианской философии. Таким образом, анализ литературы показывает, что проблему социально-этической направленности либеральной теологии и её влияние на развитие протестантской теологической мысли невозможно признать достаточно разработанной, причем это обусловлено междисциплинарным характером данной проблемы.

Целью данного исследования является выявление социально-этической направленности либеральной теологии и её влияние на развитие протестантской теологической мысли в XX веке. В соответствии с целью исследования в работе были поставлены следующие задачи:

- проанализировать социально-этическую направленность либеральной теологии на примере Ф. Шлейермахера и А. Гарнака; определить, в чем выразилось влияние либеральной теологии на развитие протестантской теологической мысли в XX веке;
- используя результаты проведенного анализа, рассмотреть вопрос: возможно ли бытие человека в современном мире, когда традиционные христианские ценности (а в более широком смысле – ценности общерелигиозные) полностью разрушены? И что в этом случае приходит на смену священному?

Научную новизну исследования автор видит в следующем:

- проведено исследование этической направленности либеральной теологии в контексте социальной философии и истории философии, на примере теологии Ф. Шлейермахера, А. Гарнака;
- в статье показано, что в XVIII в. в рамках теологии Ф. Шлейермахера и А. Гарнака происходит процесс этизации христианства, формирование предпосылок становления протестантской теологической мысли XX века.

Процесс «модернизации» протестантской теологии в XX веке нельзя правильно понять без осмысления тех истоков, которые привели к «безрелигиозному христианству» Д. Бонхёффера и радикальным концепциям его последователей. Основным источником, оказавшим существенное влияние на дальнейшую эволюцию протестантской теологической мысли, была «либеральная теология», представителями которой являются такие

богословы, как Ф. Шлейермахер [8], А. Гарнак [9], А. Ричль, Э. Трёлльч и др. Они отличаются друг от друга в подходе к решению различных теологических проблем, но их объединяет общий интерес к социально-философским и этическим проблемам, проблемам человека, которые для либеральных теологов становятся исходной точкой рассмотрения философии религии. Этическая и социально-философская проблематика, стремление к достижению «царства божьего» на земле, а не на небе, является тем компонентом, который связывает представителей либеральной теологии с представителями протестантской теологической мысли XX в.

Характерной чертой либеральной теологии является преобладание в ней антропоцентрической проблематики. Проблема человека, будучи одной из ключевых в протестантизме, приобретает здесь особое звучание, связанное с постановкой на первое место человека и его мира, а уже потом – Бога. Такую постановку вопроса можно рассматривать как радикальный отход от ортодоксального протестантизма Лютера и Кальвина, для которых проблема человека существовала лишь в контексте его отношения к Богу, где человек неизменно находился в подчиненном состоянии. В отличие от Лютера для представителей либеральной теологии был характерен совершенно иной взгляд на эту проблему. Следующая черта состоит в том, что впервые после религиозного пессимизма и фатализма Лютера и Кальвина в их взглядах на человеческую природу и мир в целом, исторический оптимизм и уверенность в способности людей совершенствовать себя и моральные отношения под воздействием христианства были заявлены как базовые положения христианского вероучения. Третьей чертой, которую мы хотели бы выделить, является попытка, в рамках либеральной теологии, сблизить науку и теологию, признав важную роль светской науки в процессе развития общества.

Основоположником «либеральной теологии» в протестантизме считается Фридрих Шлейермахер. Уже первые его теологические сочинения – «Речи о религии к образованным людям ее презирающим» и «Монологи» – были созданы им в духе романтической критики просветительского дуализма и атеизма XVIII века. Сущность религии в понимании Ф. Шлейермахера, изложенная им в первых двух главах «Речей о религии...», является, с его точки зрения, вовсе не той сущностью, которая представлена традиционным протестантизмом. Внешняя и внутренняя формы религии – две совершенно разные вещи. Обращаясь к внешней стороне – культу и догматическим построениям, человек закрывает для себя доступ к познанию истинного источника религиозной веры, отыскание которого возможно лишь на пути самоуглубления духа, где религия имеет свое истинное начало. Это начало, присущее каждому человеку, согласно учению Ф. Шлейермахера, заложено самой природой в основание эмоционально-чувственной жизни человека. Причем это не одно чувство вообще, а, скорее, совокупность целого ряда «высших чувств»: любви, смирения, радости и др. Именно здесь, по мнению Шлейермахера, открывается единство со Вселенной, с миром как Целым. Именно здесь рождается «истинная религия» [8, с. 39].

Подобная трактовка религии Шлейермахером неизбежно приводила к рассмотрению христианского откровения как вторичного источника веры, и, соответственно, священных писаний – как предназначенных для «детей веры» и «вновь посвященных». Истинность религиозного переживания для него несомненно выше «рефлексии о чувстве», как называет Шлейермахер христианское откровение. И эта непосредственность природного религиозного чувства является неоспоримым преимуществом перед любым переводом этого чувства в систему рациональных понятий, знание которых на самом деле вовсе не может гарантировать истинного религиозного благочестия, в то время как можно быть благочестивым, имея смутные понятия о соответствующем вероучении. Лежащие в основе религии понятия «...суть не что иное, как общее обозначение, в котором религия сама по себе не нуждается, как в нем почти не нуждается и передача религиозных

чувств, но в котором нуждается и которое создает рефлексия» [8, с. 95]. В соответствии с этой установкой Шлейермахер радикально пересматривает основные христианские понятия, максимально секуляризируя их религиозный язык. Так, например, откровение у него становится самораскрытием перед человеком вселенной и ее внутренней жизни, религиозное вдохновение – общим выражением для «чувства истинной нравственности и свободы», а благодать – «общим выражением для откровения и вдохновения, для взаимодействия между вхождением мира в человека через созерцание и чувство и выступлением человека в мир через действие и творчество» [8, с. 96].

Антропологизация Шлейермахером протестантизма проявляется в том, что единственным надежным способом приобщения к религии он видел развитие умения сосредоточиться на собственных чувствах, которые отражают воздействие Универсума, в том, что поиск бесконечного «за пределами конечного», «духовного и высшего – за пределами земного и чувственного» есть ошибка и «заблуждение целых народов и целых философских школ» [8, с. 119]. Очевидно, этот поиск должен быть перенесен на мир, окружающий человека, и самого человека, а точнее внутрь него. Вслушивание в самого себя и окружающий мир, поиск вечного во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, действии и страдании – вот что может быть названо религиозным познанием и религией вообще. В таком понимании сущности религиозного учение Шлейермахера делает значительный шаг на пути к секуляризации протестантизма путем перемещения источника религиозного в земную плоскость [8, с. 145].

Подобная вольная трактовка догматов протестантизма и христианства вообще, несомненно, способствовала появлению в начале XX века диалектической теологии, основным содержанием которой стало возвращение к идеям раннего Лютера и попытке реставрировать первоначальное христианство. Религиозный антропоцентризм и априорная религиозность Шлейермахера явились теми моментами в либеральной теологии, преодоление которых было необходимо с точки зрения таких представителей нового направления, как Карл Барт. Конечно же, принижение значения для веры божественного откровения и рассмотрение его как естественного по происхождению, а значит и разнообразного, в зависимости от склонностей верующих, явления, с одной стороны, а с другой – рассмотрение религиозного опыта как психологического, по сути, переживания, увязанного исключительно с внутренней жизнью человека, в котором Богу отводилась второстепенная и даже где-то символическая роль, – все это было очевидным отходом от ортодоксального теизма и абсолютизации религиозной точки отсчета в человеческой жизни. Рассмотрение сущности религии, с одной стороны, как некоего «задатка к религии», заложенного природой в основание эмоционально-чувственной жизни, вслушивание в которую способно привести к истинному познанию мира как Целого и благочестию (идея, близкая по смыслу к принципу всеобщего священства Лютера), а с другой стороны, обращение к собственным чувствам как надежному источнику приобщения к религии – все это позволяет рассматривать учение Шлейермахера как своеобразную трансформацию первоначального протестантизма в направлении антропологической пантеизации его основных положений. Низведение религии до человеческого, то есть усмотрение в ней, прежде всего, проявлений человеческой природы, тенденция антропологизации и этизации протестантского вероучения – все эти черты учения Шлейермахера позволяют назвать его не столько религиозным, сколько социально-философским, а представителей либеральной теологии и самого Шлейермахера, по словам К. Барта, следует именовать «прежде всего философами и лишь затем – теологами» [10, с. 102].

Скептическое отношение Шлейермахера к догматике и богословию привело к тому, что изложение принципов догматики в его произведениях было заменено изложением принципов религиозного воспитания, правильным результатом которого он считает освобождение от одностороннего и ограниченного развития личности. Что же необходи-

мо в этом случае для правильного религиозного и социального развития личности по Шлейермахеру? Для этого нужно гармоничное развитие в человеке религиозных задатков, которое возможно через воспитание «чувства вечного» в живом созерцании мира как вечного откровения природы, тем более, что непосредственность этого откровения находит свое отражение в доступном каждому человеку мире природы [6, с. 45].

Рассмотрение Шлейермахером религиозного воспитания как воспитания «чувства вечного» приводило его к отрицанию традиционного религиозного воспитания, основанного на преподавании религии как формы обучения благочестию, так как обучение благочестию, таким образом, «есть пошлое и бессмысленное слово» [6, с. 45]. Религиозное воспитание, таким образом, возможно как внутреннее, исходящее из внешних впечатлений от окружающего мира развитие религиозного чувства, а также – из общения с другими людьми, которые своим примером и «проявлениями» собственной религии могут способствовать этому развитию таким образом, что религиозное развитие ученика, имея отправной точкой воздействие учителя, пойдет другим путем, соответствующим склонностям ученика. Конечно же, подобные утверждения Шлейермахера вряд ли можно согласовать с ортодоксальным протестантизмом. Вполне возможно, что в этих взглядах на проблему религиозного воспитания личности определенное влияние оказало воспитание самого Шлейермахера в духе пиетизма (в юношеские годы он обучался в учебных заведениях «братской общины» пиетистов): ведь не только взгляды на эту проблему, но и на проблему религии в какой-то мере сходны с положениями этого течения.

Всеобщность религиозного чувства влекла за собой признание недопустимости ограничения личности в ее религиозных проявлениях. А если это так, то очевидно, что множество форм проявления религиозности означало допущение множества религий, причем такого множества, какое соответствует количеству индивидуальностей, наделенных религиозным чувством. Следовательно, сколько индивидуальностей, столько и религий. Если бы это было не так, то, по Шлейермахеру, религиозное чувство вряд ли смогло бы найти свое полное проявление, что, в конечном итоге, сказалось бы на гармоничном религиозном развитии личности. Таким образом, критерием истинной религиозности для Шлейермахера становится наличие у человека религиозного чувства и требование всестороннего развития его религиозных задатков. Потому необходимость исповедания определенной религии как средоточия некоторых догматических положений и необходимость присутствия у человека понятия личностного Бога – все это ненужные с точки зрения Шлейермахера вещи, так как «истинно религиозные люди никогда не были ревностными энтузиастами или мечтателями в отношении понятия Бога» [8, с. 109]. Склонность к понятию личного Бога или отрицание последнего, согласно Шлейермахеру, и склонность к понятию безличной всемогущей силы зависит от направления фантазии. Антропологизация религиозного в конечном итоге приводит философа к отрицанию неукоснительного следования положениям Нового Завета, поскольку это, по мнению автора «Речей о религии...», может рассматриваться как признак отсутствия религиозной воспитанности и духовной односторонности. Нетрадиционным для протестантизма является также рассмотрение Шлейермахером вопроса соотношения нравственного и религиозного. Почти в духе кантовской «Критики практического разума» Шлейермахер рассматривает нравственность как независимый от чего-либо, в том числе и от Бога, феномен в том смысле, что всякая ее обусловленность страхом или сознанием необходимости нравственного поведения, исходящая от Божества, неизбежно ведет к уничтожению свободы человека в этой области. А поскольку это так, то высшее существо должно «мыслиться свободным» и «не может хотеть сделать саму свободу несвободной и нравственность безнравственной» [8, с. 109].

Достаточно интересной представляется трактовка Шлейермахером проблемы смерти. Как известно, эта проблема является одной из ключевых как в протестантском вероучении, так и в христианстве вообще. Христианское понимание смерти всегда было сопряжено с ощущением трагизма конца жизни человека как результата его падения. Страх и отчаяние, которые были для Кьеркегора отправными пунктами его религиозно-философской системы, неприемлемы в учении Шлейермахера, с точки зрения которого даже надежда на сверхъестественное спасение несовместима с христианской религиозностью из-за скрытого в ней отчаяния. Поэтому религиозно-романтическому мировосприятию автора «Речей о религии...», в центре которого стоит человек, а все воспринимается как единство конечного с бесконечным, это мировосприятие совершенно чуждо. Следовательно, если для Шлейермахера «благочестие... начинается лишь там, где человек уже избавился от страха», то для Кьеркегора и его «рыцаря веры» «страх и трепет» – то, без чего невозможно подлинное христианство и подлинный христианин [6, с. 47]. Подобное христианское отношение к смерти, с точки зрения Шлейермахера, является нерелигиозным; религиозным же, по его мнению, может быть только такое отношение к смерти, которое сопровождается чувством радости и принятия ее неизбежности. Смерть – лишь то, посредством чего человек избавляется от своего ограниченного «я», а потому воспитание подлинно христианского отношения к смерти, ощущение ее неизбежности, но не трагической неизбежности и страха перед ней, а радости избавления от «озабоченности своей личностью» и желания «взять личность в иную жизнь» – вот что должно стать основой христианского учения. Смерть перестает быть трагичной и потому, что реальное бессмертие в религии, утверждаемое Шлейермахером, – это не христианское отсроченное бессмертие, но бессмертие здесь и сейчас, в этом мире, где из любви к Богу нужно стремиться «уничтожить свою личность и жить во всеедином» [8, с. 110]. Иначе говоря, обретение бессмертия возможно не вне этой жизни или после нее, а в жизни земной, но только в такой жизни, которая пронизана религиозным чувством единения с Богом: «Среди конечного сливаться с бесконечным и быть вечным в каждое мгновение – в этом бессмертие религии» [8, с. 111].

В качестве высшей формы религиозного единения Шлейермахер рассматривал любовь, но любовь не в христианском, а исключительно в человеческом ее понимании, а лучшим способом ее проявления – семью, где любовь в ее жертвенности и альтруистичности достигает максимальной непосредственности своего проявления. Именно здесь «живое чувство единения» проявляется наиболее многообразно и полно, а сама семья становится основным звеном религиозного воспитания [8, с. 111].

Итак, религиозное учение Шлейермахера, поощрявшее, как это было показано выше, самое вольное обращение с христианской догматикой, закономерно приводило к тому, что высшей и самодостаточной религиозной ценностью объявлялся не Бог, а человек. Все небесное, в конечном итоге, спускалось на землю, чтобы, растворившись в мире и человеке, дать иное понимание целей и задач человека в мире, и более того – иное понимание задач самого христианства. Персонализм Шлейермахера, в отличие от традиционного протестантизма, акцентировал внимание на вещах более близких и понятных человеку – жизни, смерти, любви, нравственности, рассматривая их не столько в религиозном, сколько в обычном секулярном контексте. Тенденция антропологизации и секуляризации религиозного, проводимая Шлейермахером, коснулась и Евангелия, которое оказалось источником научного исследования или эстетического восхищения, но не источником настоящей религиозности.

Как уже было упомянуто выше, основной акцент в тенденции антропологизации и секуляризации протестантизма был связан Шлейермахером с рассмотрением чувства в качестве сущности религии. Но, если это так, логично предположить, что все религиозные представления не могут иметь никакого интересубъективного значения. Последователь-

ная антропологизация религиозного чувства не только элиминирует само традиционное христианство, но и в принципе ведет к снятию самой религии. Об этом идет речь и у Л. Фейербаха, для которого, если чувство рассматривается как «существенный орган религии, то, следовательно, существование Бога есть не что иное, как сущность чувства», а поскольку это так, то чувство, отрицая предметного Бога, есть «бог само для себя» [11, с. 39-40]. Таким образом, последовательно проводя антропологизацию религии и сводя ее, по существу, к эмоционально-психической жизни человека, Шлейермахер неизбежно отказывался от традиционной христианской религии «в пределах только откровения», сводя ее к религии «в пределах только чувств».

Тенденция этизации христианства, акцентирование внимания на проблемах человека, определяющие суть учения Шлейермахера, являются характерными и для теологии Адольфа Гарнака. В изложении им христианства основной акцент делался прежде всего на его этической составляющей. «В этом смысле, – пишет А. Гарнак, – Иисус соединил мораль и религию; в этом смысле религию можно назвать душой морали, а мораль – телом религии. С этой точки зрения становится понятным, как мог Иисус сблизить и даже отождествить любовь к Богу и любовь к ближнему: любовь к ближнему есть единственное в нашем мире проявление живой в смирении любви к Богу» [9, с. 54]. В отличие от Шлейермахера, видевшего сущность религии в обращении к эмоционально-личностным переживаниям, в основе которых он полагал религиозное чувство, в центре исследований Гарнака – история христианства и личность Христа – вопросы, с помощью которых он пытается определить свое отношение к христианству как религии вообще.

Проблема христологии в теологии Гарнака – одна из центральных, с помощью которой он пытается обосновать иное, приближенное к социально-этическим проблемам человеческой жизни, понимание христианства. Потому и сама личность, и учение Христа приобретают у автора «Сущности христианства» совсем иное, чем это было характерно для традиционного протестантизма, значение. В подходе Гарнака к характеристике специфики христианства и личности Христа можно обнаружить то, что впоследствии наиболее ярко проявится как «безрелигиозное христианство» у Дитриха Бонхёффера. В этом смысле религиозность, по Гарнаку, понимается как такая жизнь христианина, в основе которой лежал бы пример Христа, то есть жизнь в соответствии с провозглашенными Христом нравственными принципами деятельной любви к ближнему. Эта сугубо нравственная оценка христианства впоследствии нашла свое отражение и в идее Бонхёффера о таком бытии христианина, которое было бы подчинено формуле «жизнь в существовании для других» [12, с. 282], образцом которой как для Гарнака, так и для Бонхёффера была жизнь Иисуса Христа. С точки зрения Гарнака, все Евангелие можно рассматривать как своего рода этическое откровение, главное проявление религиозности в котором – любовь к Богу, реализуемая в любви к ближнему, поскольку именно она является единственно возможным проявлением настоящей любви к Богу. Христианство как религия, по сути, становится моральным учением, свод нравственных правил которого освящается религиозной фразеологией, а Христос, спускаясь на землю, приобретает черты нравственного идеала, являясь образцом сближения Бога с человеком. Таким образом, в лице Гарнака либеральная теология достигает высшей точки обмирщения путем перенесения небесного на землю, сближения Бога и человека, используя нравственную составляющую христианства для утверждения его не столько как религиозного, сколько как этического учения, необходимого для действенного преобразования жизни людей. Поэтому все, что не может быть понято в христианстве в этом направлении (а сюда входит практически вся догматическая часть христианства), должно быть или отброшено, или переинтерпретировано. В число «исторически обусловленных» догм (выражение Гарнака)

попадает и догмат о двойственной природе Христа, а потому из его богочеловечности остается только человечность; он изображается как идеал нравственной личности, возвещающий принцип всеобщей любви, защищающий всех гонимых и обиженных. «Мало сказать, – утверждает Гарнак, – что Евангелие проповедует солидарность и деятельную помощь: такая проповедь составляет его существенное содержание. В этом смысле оно глубоко социалистично, как и глубоко индивидуалистично, ибо оно утверждает бесконечную и самостоятельную ценность каждой отдельной человеческой души» [9, с. 73-74]. Таким образом, в отличие от Шлейермахера, делавшего акцент на глубоко личностных основаниях христианства, Гарнак подчеркивал его социально-этическую направленность, его роль в изменении условий жизни людей. Поэтому и цель истории для Гарнака виделась вовсе не в догматически определенных традиционным христианством вещах, а в достижении человечеством наивысшего нравственного и культурного развития на основе недогматически понятых христианских ценностей. С точки зрения Гарнака, весь смысл человеческой жизни, ее религиозные ценности могут быть раскрыты только в контексте исторического опыта, который воздействует на настоящее. Поэтому задача христианина состоит не в аскетически оторванном от мира существовании, а в деятельном участии в окружающей его жизни, духовной и материальной помощи людям по примеру Христа, который, по мнению Гарнака, был обычным земным человеком, вовсе не призывавшим к отречению от мира, но, наоборот, своим деятельным примером способствовавшим его изменению. Поэтому христианин должен с надеждой и оптимизмом смотреть в будущее, так как он «укоренен в традиции, которая направляет его вперед» [6, с. 50]. В этом взгляде на назначение христианина в мире Гарнак во многом близок Д. Бонхёфферу, для которого проблема деятельностного начала в христианине как установка на активное изменение мира была одной из основных в его теологии. Социальный оптимизм Гарнака, его идея общего нравственного и культурного прогрессивного движения человечества, в конечном итоге, привели его к столкновению с представителями диалектической теологии, взгляды которых на роль христианства в мире, на человека, Бога, историю, словом, на все, что подверглось переосмыслению в рамках либеральной теологии, были во многом возвращением на прежние позиции ортодоксального протестантизма Лютера и Кальвина. «Ренессанс» протестантизма в лице К. Барта и его последователей означал возвращение к идейным установкам отцов-основателей, к трагическому мироощущению Кьеркегора, которого сам Барт, наряду с Лютером, признавал своим духовным учителем.

Осуществленный в статье анализ проблемы социально-этической направленности либеральной теологии и её влияния на развитие протестантской теологической мысли XX в. позволяет сделать ряд теоретических выводов и обобщений.

В конце XVIII – начале XIX вв. в рамках протестантской мысли происходит существенный поворот в сторону дальнейшей этизации христианства и рассмотрения его не столько как религиозного, сколько как нравственного учения. Этот поворот в религиозном мировоззрении способствовал эволюции протестантской мысли и появлению новых – модернистских – теологических концепций. Ключевую роль в этих концепциях играла этика. Сущность либерализации протестантской теологии можно обозначить как модернизацию тех ее сторон, которые носили отпечаток католической ортодоксии. В рамках теологии Ф. Шлейермахера, А. Гарнака происходит процесс этизации христианства, формирование предпосылок становления протестантской теологической мысли XX века. Это выражалось в тенденции преодоления традиционно христианского противопоставления имманентного и трансцендентного, земного и небесного, которое делало эти ортодоксальные стороны в протестантской теологии во многом чуждыми секулярному сознанию нового времени.

Используя результаты проведенного анализа, мы можем с уверенностью сказать, что бытие человека заключается в деятельном участии в окружающей его жизни, духовной и материальной помощи людям по примеру Иисуса Христа. Либеральные теологи не призывали к отречению от мира, а, наоборот, учили человека своей нравственностью, самодостаточностью, социальной активностью формировать религиозное будущее в секулярном мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Добренков В.И. Модернизм в современной протестантской идеологии (на материалах США) : дисс. ... доктора филос. наук / Добренков В.И. – М., 1979. – 444 с.
2. Гараджа В.И. Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии» / Гараджа В.И. – М. : Знание, 1973. – 64 с.
3. Гараджа В.И. Критика новых течений в протестантской теологии / Гараджа В.И. – М. : Знание, 1991. – 63 с.
4. Никонов К.И. Современная христианская антропология (анализ основных направлений и методологического обоснования религии) : дисс. ... доктора филос. наук / Никонов К.И. – М., 1990. – 404 с.
5. Митрохин Л.Н. Философия религии: опыт истолкования Марксова наследия / Митрохин Л.Н. – М. : Республика, 1993. – 416 с.
6. Антропов В.В. Проблемы этики в теологии протестантского модернизма : дисс. ... кандидата филос. наук / Антропов В.В. – М., 2005. – 136 с.
7. Кротов К.В. Концепції смислу історії в сучасній християнській філософії (порівняльний аналіз) : дис. ... кандидата филос. наук / Кротов К.В. – К, 2003. – 191 с.
8. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи / Шлейермахер Ф. – СПб. : Алетейя, 1994. – 333 с.
9. Гарнак А. Сущность христианства: 16 лекций / Адольф Гарнак ; [пер. с нем. под ред. А.Д. Курганова / ред. А.П. Самборский]. – М. : Интрада, 2001. – 190 с.
10. Barth K. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert / Barth K. – Hamburg, 1975. – Bd. 2. – S. 582.
11. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. / Фейербах Л. – М. : Знание, 1955. – Т. 2. – 811 с.
12. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / Бонхёффер Д. – М. : Прогресс, 1994. – 343 с.

Ю.В. Жук

Соціально-етична спрямованість ліберальної теології і її вплив на розвиток протестантської теологічної думки ХХ століття

Розглядається проблема соціально-етичної спрямованості ліберальної теології і її вплив на розвиток протестантської теології ХХ ст. Згідно з Ф. Шлейермахером й А. Гарнаком самодостатня людина формує нову історичну реальність через активну суспільну діяльність і любов до ближнього в рамках релігійного суспільства.

YU.V. Zhuk

Socio-ethic Direction of Liberal Theology and its Influence upon the Development of XX Century Protestant Theology

The problem of socio-ethic direction of liberal theology and its influence upon the development of XX century protestant theology is considered. According to Shleiermaher and Harnak a self-sufficient person forms a new historic reality through social activity and love towards people within the bounds of religious society.

Статья поступила в редакцию 17.03.2009.