А. В. Ворохобов

Антропологическая методология неоортодоксии в контексте западного философского дискурса XIX – первой половины XX в.

Нижний Новгород
2020

А. В. Ворохобов

Антропологическая методология неоортодоксии в контексте западного философского дискурса XIX – первой половины XX в.

монография

Нижний Новгород

2020

Выражаем благодарность за помощь в издании книги
АО инжиниринговой компании «АСЭ» (Атомстройэкспорт)

УДК 091
ББК 87.3
В75

Рецензенты:
О. В. Парилов, доктор философских наук, профессор кафедры философии Нижегородской академии МВД России,
А. Ю. Ивлева, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой теории речи и перевода факультета иностранных языков ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева».

В75 А. В. Ворохобов. Антропологическая методология неоортодоксии в контексте западного философского дискурса XIX — первой половины XX в.

Монография посвящена исследованию человековедения протестантской неоортодоксии в контексте магистральных философских направлений XIX — первой половины XX в. Особое внимание уделяется историческим, социальным и идейным предпосылкам возникновения неоортодоксии. Неоортодоксальная методология осмысления феномена человека репрезентирована на примере наиболее значимых идеологов данного движения.
Монография предназначена для всех, кто интересуется широкой историко-философской, религиоведческой и теологической проблематикой.

Нижегородская духовная семинария, 2020. 128 с.

ISBN 978-5-904720-26-1

© Александр Владимирович Ворохобов, 2020
© Нижегородская духовная семинария, 2020
© Типография «Ридо», 2020

Предисловие

Научная своевременность данной монографии связана с тем, что в настоящее время кризис философской антропологии является практически общепризнанным. Такое положение дел во многом обусловлено кардинальными трансформациями предметности философского знания, произошедшими в XIX–XX вв. В результате отказа от ориентации на метафизический дискурс, связанный с экспликацией абсолютного знания, человек, как предмет философии, начал утрачивать свою конкретность, становясь вопиющей проблемой, не допускающей при этом каких-либо однозначных интерпретаций. «Размывание человека» и вместе с ним специфической антропологической тематики является опасным для наличной культурологической ситуации. Нивелировать эту опасность можно только лишь через обращение к предельным основаниям человеческой экзистенции.

На фоне кризиса современного философского знания о человеке антропологические разработки неоортодоксальных мыслителей, расцвет творчества которых пришелся на первую половину XX в., представляются оригинальной, обладающей целостностью теорией, которая не только не вписывается в контекст утраты человека как предметности философского познания,

но и предлагает выход из сложившейся ситуации, обосновывая возможность нового взгляда на онтологию и феноменологию человека с точки зрения христианской традиции. Разносторонний подход неоортодоксов к пониманию природы человека и его места в мире, их ориентация на релевантные философские теории и наследие классической Реформации позволяют характеризовать их антропологию в качестве философско-религиозной. В отечественной науке пока еще не представлена квалифицированная философская оценка методологии неоортодоксального человековедения в контексте магистральных философских трендов XIX–XX вв.

Исследование выполнено на основе значительного теоретического материала: источниками являются все наиболее репрезентативные антропологические сочинения представителей европейской и американской ветвей неоортодоксии.

Введение

Вопрос о том, кто по своей сути есть человек, является, пожалуй, основным вопросом человечества. Мудрецы, философы, теологи и ученые разных времен и традиций бесконечно исследовали этот вопрос, продуцируя бесчисленные перспективы и ответы. Почему этот вопрос такой трудный? Конечно, мы знаем каков человек, поскольку мы — люди. Кажется, что нет ничего, с чем мы связаны так глубоко, как наше знание того, что значит быть человеком, поскольку мы ежедневно имеем опыт «человеческого» в нас самих и в отношениях с другими людьми. Разве проблема «природы» человека не является странной и абстрактной? Разве эта «природа» не переживается всеми нами, в нас и в других, в бесчисленных отношениях, в пиках человеческого счастья и глубинах горя? Несмотря на наш непосредственный опыт человеческого бытия, мы, однако, постоянно продолжаем рефлектировать относительно того, что же означает быть человеком. Несмотря на непосредственный опыт переживания своей человечности, человека не покидает ощущение, что в нем есть такие глубины, которые остаются для него недоступными.

Христианские мыслители всегда интересовались ключевыми вопросами, связанными с природой человека. С самых ранних времен христианства существовали теоретики, занимавшиеся такими проблемами, как место человека в структуре мира, отношение души и тела, свобода воли, понерология и т. д. При этом для большинства этих мыслителей антропология сама по себе не была предметом рефлексии. За редким исключением они обращались к антропологическим вопросам как к побочным темам в связи с сугубо теологическими интересами (например, сотериология и экклезиология). Двадцатый век стал временем значительного всплеска интереса к религиозной антропологии вообще и христианской в частности. Этот всплеск был обусловлен различными причинами, в значительной степени отражая растущий интерес к проблеме человека в обществе в целом. «Поворот к личности» как фокусу всего опыта и знаний, выразившийся в быстром росте числа антропологических дисциплин, не мог не оказать влияние на религиозную антропологию. Потребность в христианском осмыслении полученных этими дисциплинами результатов способствовала бурному развитию конфессиональных антропологических проектов. На прагматическом уровне бурное развитие протестантской антропологии в XX в. соответствовало активизации осознания некоторых критических проблем, способствовавших серьезному пересмотру классических ответов относительно того, что значит быть человеком. Ужасы Первой мировой войны положили конец просвещенческому идеалу постоянно прогрессирующего человечества. Вторая мировая война с ее невообразимой жестокостью и началом атомного века подняла свои собственные вопросы о таинственных и подчас зловещих глубинах человеческого естества. События 1960–1970-х гг. породили вопросы, связанные с глобализирую-

щейся экономикой, экологическим кризисом, соотнесенностью человека с остальной частью мира, публичными проявлениями сексуальности, отношениями между сексуальностью, полом и человеческой природой и т. д. В западном обществе, которое в это время все еще было достаточно институционально религиозным, все эти и другие вопросы усилили убеждение, что христианские мыслители должны принимать активное участие в актуальной антропологической дискуссии.

Антропологическое возрождение в рамках протестантизма имеет важные доктринальные основания, базирующиеся на возрастающем осознании факта, что христианская философия должна иметь теоцентричную перспективу, но при этом, однако, не пренебрегать человеком. Протестантские либеральные мыслители XIX в. начали современный сдвиг в сторону повышения интереса к человеческой личности. Однако способ, с помощью которого они это делали, зачастую превращал человека в единственный объект их рефлексии. Реагируя на такой антропоцентризм, протестантские фундаменталисты выстраивали системы, которые, как правило, почти игнорировали антропологию. Неоортодоксальные идеологи, во многом предопределившие интеллектуальный облик протестантизма XX в., такие как К. Барт, Э. Бруннер, Ф. Гогартен, Р. Бультман, П. Тиллих, братья Райнхольд и Ричард Нибуры и др., утверждали, что адекватное христианское мировоззрение, нормативно являясь теоцентричным, не может не признавать важность человека. Ведь, в конечном итоге, в христианской философии речь идет именно о человеке как реляционном существе в связи с деятельностью и целями Абсолюта. Иными словами, протестантская антропология в ее неоортодоксальном варианте восприняла человека как важный объект и философско-религиозной рефлексии, исходя из базо-

вых установок классического протестантизма и требований современной эпохи. «Антропология середины 1920-х — конца 1950-х гг., — пишет Н. Я. Григорьева, — зиждется на таком представлении о человеке, согласно которому он не может быть определен как некая, себе тождественная величина. Человек этой эпохи обнаруживает себя там, где его нет, узнает себя в том, кем он не является: ему свойственна предельная трансгрессивность, которая может принимать как созидательные, так и деструктивные формы... Радикальное понимание человеческой природы и попытки разного рода экспериментов над человеком, вплоть до его отрицания, — общая тенденция европейской культуры, начиная с конца 20-х и вплоть до 50-х гг. XX в. Русская революция принесла с собой множество авангардистских проектов по конструированию нового человека. К парадигме 10–20-х гг. относится утопия биологически небывалого существа: именно тогда разрабатывались разнообразные модели, служившие улучшению человеческой природы. Если с конца 10-х гг. до середины 20-х гг. общество стремится разными путями создать искусственного человека, „гомункулуса“, то со второй половины 20-х вплоть до 40-х гг. планы по изменению человека принимают новое содержание и новую форму: возникают разные модели, радикально преодолевающие утопический оптимизм революционной эпохи»[1].

Творчество неоортодоксальных мыслителей, расцвет которого пришелся именно на этот период, развивается в русле указанного подхода, ориентированного на трансгрессивную особенность человека. При этом неоортодоксы ставили своей задачей понимание реального человека, что предполагало, что

1 Григорьева Н. Я. Эволюция философской антропологии в 1920–1950-х гг.: радикализация образа человека. Дис. ... д-ра филос. наук. М., 2009. С. 4–5.

речь идет не о некой абстрактной сущности, удаленной от фактов жизни, но об эмпирически достоверном знании. Это обусловило то, что неоортодоксальная антропология выработала особое понимание ключевых аспектов человеческого существования, будучи областью христианской рефлексии, которая стремится понять тайну человека, исходя из творческого осмысления наследия западной христианской традиции и постоянного критического диалога с другими антропологическими подходами.

Глава 1
Исторические, социальные и идейные предпосылки возникновения неоортодоксии

Протестантское интеллектуальное движение, которое чаще всего называют неоортодоксией, возникло в двадцатые годы XX в. как реакция на либерализм, социальные потрясения и тотальный кризис европейской культуры и человека начала века. Изначально не будучи целостной, оформленной системой, это направление стало мощным стимулом для преодоления господства либерализма в протестантской академической науке, начавшегося во времена Просвещения.

Девятнадцатый век, вплоть до начала Первой мировой войны, исторически является единой эпохой, которую можно рассматривать с точки зрения направленности движения из трех основных пунктов. Первым из этих пунктов является философия И. Канта с ее акцентом на моральную автономию человека, что нашло наиболее яркое выражение в творчестве А. Ритчля и его школы. Центральной темой данного направления была идея построения независимыми индивидами царства Божия на земле на основании знания о том, что Бог — это любящий отец

всего человечества. «В романтическом представлении о царстве Божием не было никаких разрывов, кризисов, трагедий или жертв, никаких потерь, никакого креста и воскресения. В этике оно примиряет интересы индивида с интересами общества посредством веры в естественную идентичность интересов или в благожелательную, альтруистическую природу человека»[1]. Вторым отправным пунктом была спекулятивная философия Г.В. Ф. Гегеля (и, в частности, ее развитие в работах Д. Ф. Штрауса), отстаивающая абстрактную идею тождества конечного и бесконечного. Инфинитный принцип «Христос» был перенесен на финитного исторического человека Иисуса, ставшего в этом смысле Спасителем, и таким образом все человечество получило сотериологическую возможность решения своих проблем через это поворотное событие истории. Этот философско-религиозный подход вступил в союз с герменевтической школой высшей критики, вместе с которой они составили доминирующее направление в европейском протестантизме второй половины XIX века. Третьим отправным пунктом была ориентация на религиозный опыт, берущая свое начало в творчестве Ф. Шлейермахера, который отказался от попыток строго рационального изложения христианского мировоззрения и сделал акцент на индивидуальный опыт духовной жизни в рамках христианской традиции, и уже из этого опыта верующего человека объяснил весь спектр христианских доктрин. Он, как пишет К. Хайм, стремился к тому, «чтобы прочесть любое догматическое речение... из религиозного чувства... так же, как считывают химический состав звезды от производимого спектра, когда ее свет проходит через стеклянную

1 Niebuhr H. R. The Kingdom of God in America. New York: Harper Torchbook, 1959. P. 191.

призму»[2]. Этот акцент на приоритет и важность религиозного сознания привел к интенсивному развитию религиозной психологии и многочисленным наработкам в области субъективно ориентированного религиоведения. Таким образом, речь не идет о едином движении с четко установленными принципами, — скорее, это то, что называют «духом времени», или, по словам Р. Гибеллини, «многосторонним движением, в котором можно обозначить различные смысловые линии»[3].

Эти основные и многочисленные второстепенные тенденции находились под влиянием идеи непрерывности развития, которая присутствовала в западном мышлении со времен Ренессанса. За разнообразием и изменчивостью всех сфер человеческой жизни усматривалась базовая однородность и континуальная связанность. Во Вселенной существует непрерывная линия развития от материи к жизни, от жизни к разуму, от человека к Богу. Это относится к религии так же, как и ко всему остальному. Существует лишь одна истина, которая проявляется в многочисленных формах, одни из которых более чистые и возвышенные, чем другие. Поэтому деятельность исследователя религии должна была сводиться к изучению изменяющихся форм, выражающих универсальную истину, с целью выделить в них акцидентальное и раскрыть субстанциальное. Это было основной позицией протестантского либерализма, доминировавшего в западных интеллектуальных кругах до Первой мировой войны[4].

---

2 Heim K. The present Situation of Theology in Germany // The Expository Times. 1936. Vol. 48. P. 56.

3 Gibellini R. La teologia del XX secolo. Brescia: Queriniana, 2014. P. 15.

4 Термин «либеральная теология» встречается уже в трудах И. З. Землера, который понимал его как «свободный метод историко-критического исследования источников веры» — Gibellini R. La teologia del XX secolo. Brescia: Queriniana, 2014. P. 15.

Работа, осуществленная немецкими протестантскими мыслителями в рассматриваемый период, была колоссальна по своему охвату и стала серьезным достижением как в области религиозной философии и конфессиональной теологии вообще, так и в сфере протестантской антропологии в частности. Такое бурное развитие было связано, во-первых, с тем, что в Германии функционировало двадцать пять полностью укомплектованных теологических факультетов, а многочисленные рядовые протестантские клирики были весьма озабочены различными философскими и религиозными вопросами и имели возможность приобретать труды своих университетских коллег. Многочисленные монографии и бесчисленные периодические издания позволяли произвести полную экспертизу практически любого возникающего вопроса. В. Паук пишет, что немецкая протестантская наука была «чрезвычайно эрудированной в ее критическо-историческом и позитивно-философском аспектах. По этой причине она всегда была наиболее чувствительной к изменениям и движениям в научном и философском пространствах»[5]. Во-вторых, несмотря на тесную связь между церковью и государством, в Германии существовала широкая доктринальная свобода. Время от времени эта свобода приводила к экстравагантным спекуляциям, к безразличию или к пренебрежению исторической традицией христианства, но, однако, такая свобода была более продуктивной, чем боязливая осторожность в выражениях и подавление мысли, происходящих из страха перед наказанием со стороны контролирующих церковных органов. В-третьих, указанное развитие было результатом тщательности в исследованиях, которая характерна для немецкого менталь-

5 Pauck W. Karl Barth: Prophet of a New Christianity? New York, London: Harper & Brothers, 2006. P. 12.

тета. «„Либеральному“ протестантизму, — пишет Т. П. Лифинцева, — был присущ дух свободного исследования, требование правдивости и интеллектуальной честности, прежде всего»[6]. При этом протестантская мысль в Германии во второй половине XIX в. была, скорее, негативной, нежели позитивной, поскольку не способна была выработать новые, соответствующие времени религиозные, философские и социально-политические доктрины, будучи направленной на критику традиционных подходов. Показательно, что Э. Трельч, бывший одним из выдающихся представителей либерального направления, перешел с теологического факультета на философский. Традиция гуманистического либерального протестантизма, по замечанию Й. Л. Громадки, «принимала в расчет то, чем жил современный человек, и хотела для него сохранить то, что еще можно было сохранить от мышления в рамках как иудейской, так и христианской традиции... Однако ошибкой этой теологии было не то, что она снисходила к современному человеку, а то, что она на этом уровне и осталась... Ошибка либеральной теологии заключалась в том, что она еще до столкновения отступала перед последними истинами современного человека и поэтому не могла ему помочь»[7]. Религиозный либерализм XIX в. произвел настоящую революцию в протестантской академической науке, едва ли оставив что-то от старых идей и методов ортодоксального протестантизма. Протестантские либералы мало интересовались вопросами доктрины, стремясь, скорее, приспособить религию к популярным научным теориям, таким как, к примеру, эволюционная теория

6 Лифинцева Т. П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+: Реабилитация, 2009. С. 41.

7 Громадка Й. Л. Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс: Культура, 1993. С. 40.

Ч. Дарвина. Показательным в связи с этим видится рассказ о том, как один из общепризнанных вождей протестантского либерализма А. Гарнак попросил своего помощника разместить в своей библиотеке книги по догматической теологии на одной полке с художественной литературой[8].

Неоортодоксальная революция стала возможной благодаря нескольким факторам. Прежде всего стоит указать на достижения историко-критического метода при работе с библейским материалом. Исследования раннехристианской эсхатологии А. Швейцера и Й. Вайса, а также движение поисков «исторического Иисуса» привели к констатации того, что так называемый «Иисус истории» оказался продуктом протестантской академической науки XIX в., ничего общего не имеющим с Иисусом из Назарета, провозглашавшим себя Мессией. «Нет ничего более негативного, нежели результаты критического изучения жизни Иисуса, — писал А. Швейцер. – Это образ, сконструированный с помощью рационализма, наделенный жизнью с помощью либерализма и задрапированный с помощью современного богословия в исторические одежды»[9]. Таким образом, антропологический идеал, на который должно было равняться при построении царства Божия на земле, оказался полностью дискредитирован.

Не менее важным фактором в этой революции стало новое открытие наследия М. Лютера. Это новое прочтение отчасти было обусловлено открытием важных документов, проливших свет на эволюцию взглядов М. Лютера, а отчасти — новым методом

8 См.: Rendtorff T. Adolf von Harnack // Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts / Hrsg. Hans Jürgen Schultz. Stuttgart: Kreuz-Verlag: Walter-Verlag, 1966. S. 46.

9 Цит. по: Гайслер Н. Л. Христос: поиски исторического Иисуса // Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики. СПб: «Библия для всех», 2004. С. 1010.

исторической интерпретации. Речь, в первую очередь, идет об открытии лекций М. Лютера на Послание к Римлянам 1515–1516 гг., которые демонстрировали трансформацию его позиций и главные движущие силы его внутренней религиозной жизни. Что касается новой исторической методологии, то имеются в виду прежде всего подходы В. Дильтея, который утверждал постоянство «ядра» личности в процессе ее исторических трансформаций и то, что мысли человека связаны с этим неизменным «ядром» и опытом, а сам человек может быть понят исторически через выяснение этого отношения. Истинная интерпретация может быть осуществлена лишь конгениально действующим умом при схожих обстоятельствах. «Поэтому, — отмечает О. Пайпер, — думаю, это довольно естественно, что новая интерпретация Лютера была разработана... лишь после этого ужасного опыта войны, взбудоражившего души до их глубин и сделавшего их способными обнаружить то, о чем говорил Лютер»[10].

Война и четырехсотлетний юбилей Реформации в 1917 г. привели к пробуждению интереса к наследию М. Лютера, что повлекло за собой множество других открытий. Результатом стал новый акцент в антропологии на приоритет благодати и веры, человеческой порочности и ее серьезности. Даже там, где использовались прежние доктринальные выражения, они наполнялись новым содержанием, готовностью признать приоритет Библии, несмотря на библейскую критику, суд Божий над человеческой культурой и надмирный характер царства Божия, необходимость разработки новой этики, ориентированной более на реформаторское осмысление Откровения, чем на философское умозрение.

10 Piper O. Recent Developments in German Protestantism. Student Christian Movement Press: First Edition, 1934. P. 78.

Следующим фактором, повлиявшим на кардинальное изменение направления в протестантской мысли начала XX в., было консервативное протестантское движение, которое, хотя и не столь ярко представленное, однако же существовало параллельно с либеральным направлением. Оно черпало свои силы из движения Возрождения XIX в., которое оформилось в контексте романтизма и имело более экзистенциальный и сентиментальный характер по сравнению с обыденным благочестием, совмещая в себе антропологический оптимизм либерализма и доктринальный антропологический пессимизм классического ортодоксального протестантизма. Консервативное движение Возрождения, начавшись в конце наполеоновских войн, стремилось продолжать ортодоксальную реформаторскую традицию, подчеркивая важность перехода от традиционной религиозности к активной вере, необходимость радикального изменения существования в результате духовного экзистентного опыта, имея ориентацию на авторитет Библии, реанимацию традиционных догматических тем (необходимость спасения через жертву Христа и переживания своего греха и возрождения), утвержение необходимости распространения веры словом и жизнью. Хотя это направление практически исчезло к началу XX в., тем не менее, отдельные ученые, такие как К. Хайм в Тюбингене и П. Альтхаус в Эрлангене, сохраняли эту традицию.

Последним фактором, способствовавшим появлению нового направления в европейском протестантизме, без которого не могут быть поняты скорость и охват произошедших изменений, является совокупность исторических событий. В 1914 г. заканчивается исторический XIX век, а вместе с ним и век оптимистической веры, бывший результатом эпохи Просвещения. Начавшаяся Первая мировая война стала для многих людей

толчком для разрушения иллюзии о божественном достоинстве человека, его всемогуществе и неизбежности прогресса цивилизации. В тот день, когда началась война, К. Барт и многие другие были обескуражены, обнаружив в газетах «ужасный манифест», в котором «девяносто три немецких интеллектуала» публично солидаризировали себя с военной политикой кайзера Вильгельма II. Среди подписавшихся были многие ведущие либеральные протестантские мыслители Германии. «Это походило на сумерки богов», — писал К. Барт. «Мне казалось, они были безнадежно скомпрометированы тем, что я расценил как их банкротство перед лицом идеологии войны. Весь мир экзегезы, этики, догматики и гомилетики, который я до настоящего времени считал безоговорочно заслуживающим доверия, был потрясен до оснований»[11]. Ужасные страдания и лишения войны и послевоенных лет, чувство разочарования и бессилия породили новую перспективу оценки человека и его мира. Подобно тому, как великое землетрясение в Лиссабоне 1755 г. разрушило не только тысячи домов в большом городе, но и весь христианский оптимизм того времени, так и Первая мировая война разрушила веру в способность решить проблему человека милитаристическими средствами и навести порядок путем созыва международных конференций. Человек достиг своего предела, оказавшись не таким сильным, не таким мудрым, не таким добрым, как считалось. Казалось, что ни государство, ни церковь, ни какая-то человеческая сила, ни человеческий дух не могут изменить мир и гарантировать безопасное стабильное существование. Кризис затронул все

11 Busch E. Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts / Trans. John Bowden. Eugene Or: Wopf and Stock, 2005. P. 81.

сферы европейской культуры и жизни[12]. Единство и претензии на универсальность европейской культуры, заложенные в Новое время, сделали возможным то, что кризис посредством глобализационных процессов распространился на все западное человечество. Мир перестал восприниматься как безграничный, а вместе с этим исчезла и вера в безграничные возможности человека. Это порождало протестные настроения против духовной пустоты официальной государственной идеологии и религии, против буржуазных моделей и добродетелей жизни, выдвигая на передний план все, что эпатировало и шокировало, подвергало сомнению и переворачивало. Все это сочеталось с атмосферой отчужденности, растерянности, дезориентации, беспомощности, тревоги, уныния, гнева и апокалиптическими настроениями. Осмысляя кризисную эпоху начала XX в., Л. М. Лопатин в 1915 г. пишет о том, что перед лицом этих процессов «немеет мысль и кружится голова... В свирепствующей теперь небывалой исторической буре не только реками льется кровь, не только крушатся государства... не только гибнут и восстают народы, — происходит и нечто другое... Крушатся старые идеалы, блекнут прежние надежды и настойчивые ожидания»[13]. Таким образом, острые кризисные процессы и проблемы зла и страдания сделали невозможным оптимистически ориентированные антропологические и культурологические подходы XIX в. Так была разрушена иллюзия прогресса и осужден «естественный» человек. В области протестантской философии и теологии это

12 Подробнее о европейском кризисе культуры конца XIX — начала XX в. см.: Извеков А. И. Интроекция противоречий кризиса культуры в структуру личности. Дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2015. С. 23–73.

13 Лопатин Л. М. Современное значение философских идей кн. С. Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. М., 1916. Кн. 131 (1). С. 2–3.

привело к необходимости постулирования субъективности и относительности философии и рационалистической теологии, что предполагало отказ от антропоцентризма и возвращение к теоцентрически ориентированным моделям.

Реакцией на засилье либеральных подходов в европейском протестантизме и на социокультурный кризис явилось новое осмысление христианства и его антропологии. Данное направление стало одним из показателей кризиса европейской цивилизации, радикально обозначившего «фундаментальные проблемы: как объяснить катастрофический поворот истории? что значит сегодня быть христианином? как выразить вечную истину Откровения в категориях изменчивой культуры и, наконец, каковы перспективы обуздания разрушительных демонических сил?»[14] Антропоцентрическая интерпретация религии, имевшая место быть со времен Ф. Шлейермахера, находящаяся под сильным влиянием идеалистической философии, подверглась резкой критике как основной источник коррупции протестантизма, обнаженного в результате войны. Позитивная цель нового направления заключалась в том, чтобы реанимировать интеллектуальную перспективу раннего христианства, паулинистической традиции и реформаторского ортодоксального наследия. Это стремление хорошо выражает Э. Бруннер в своей работе о Ф. Шлейермахере, ставя своей задачей выявление «оппозиции между тем, чего желает Шлейермахер, а чего — мир веры апостолов и реформаторов, то есть демонстрацию на этом классическом примере внутренней невозможности союза сокровенной мистической философии имманентизма и христианства

14 Митрохин Л. Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века // Вестник Российской академии наук. М., 2000. С. 16.

Библии»[15]. Новое направление, вместо того чтобы начинать с человека как чего-то очевидного, а с Абсолюта как проблемы, начинает с Абсолюта и таким образом преодолевает фатальную слабость либеральной протестантской мысли, критикуя ее за отождествление Бога и человека, провозглашая трансцендентность Бога и сверхъестественный характер сотериологии. Более того, единственным подлинным предметом христианской философии и теологии провозглашается Бог, все же остальные темы видятся вытекающими из этого положения. Это было очевидное восстание против основополагающих тенденций XIX в., объединившее молодых протестантских ученых, сгруппировавшихся в 1922 г. вокруг журнала *Zwischen den Zeiten*, название которому дала одноименная статья Ф. Гогартена. В этой статье Ф. Гогартен, в частности, писал: «Это участь нашего поколения — то, что мы стоим между эпохами *(zwischen den Zeiten)*. Мы не принадлежим к эпохе, которая теперь кончается. Будем ли мы принадлежать к эпохе, которая грядет? И если мы можем принадлежать ей, то придет ли она так скоро?»[16] Помимо вдохновителя этого движения К. Барта, профессора реформаторской теологии в Геттингене, и его близкого друга Э. Турнайзена, сюда вошли Э. Бруннер, Ф. Гогартен и Р. Бультман[17]. Эти ученые пришли к схожим позициям из различных протестантских направлений и независимыми

15 Brunner E. Die Mystik und das Wort. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1928. S. 10.

16 Gogarten F. Zwischen den Zeiten // Anfänge der dialektischen Theologie. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen / Hrsg. Moltmann Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). München: Chr. Kaiser Verlag, 1967. Bd. 2. S. 95.

17 Помимо этих мыслителей заметными европейскими представителями нового протестантского движения стали шведы Г. Аулен, А. Нирген, Р. Бринг, голландец В. А. Виссер'т Хофт и француженка С. де Дитрих, в Англии Ч. Г. Додд и Э. Хоскинс, а в Шотландии Джон Бэйлли, Дональд М. Бейли и Т. Ф. Торранс.

друг от друга путями, что обусловило возможность позднейших разногласий между ними.

Данное интеллектуальное движение изначально получило несколько наименований. Иногда его называли «бартианством» по имени основателя, но это название не уделяло должного внимания независимой позиции других участников. Ф. Каттенбуш предложил название «теоцентрическая теология», которое, хотя и соответствует сути, но, однако, используется для обозначения некоторых предшествующих систем[18]. «Теология Слова Божия» — другое, весьма популярное наименование, поддерживаемое Э. Бруннером и Ф. Гогартеном и указывающее на приоритет Откровения и персонально-диалогический аспект христианской экзистенции. Однако и оно не стало общепринятым. Другие два наименования получили более широкое использование. В 1925 г. А. Келлер опубликовал две обзорные статьи о «теологии кризиса», и это название было выбрано Э. Бруннером для лекций, прочитанных им в США в 1928 году[19]. У слова «кризис», как указывает Э. Бруннер, есть два значения, «во-первых, оно указывает на кульминационный момент болезни, а во-вторых, оно обозначает поворотный момент в прогрессе предприятия или движения»[20]. Кризис в данном направлении относится не только к состоянию современной цивилизации, но и к положению, в котором человек всегда находится перед лицом трансцендентного. В 20-е гг. данное направление часто стали называть «диалекти-

18 Kattenbusch F. Die deutsche evangelische Theologle seit Schleiermacher. Auflage: 6. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1934. S. 125.

19 Keller A. The Theology of Crisis // The Expositor. Б.м. 1925. № 3. P. 164–175, 245–260. Существует мнение, что автором термина «теология кризиса» является П. Тиллих — Fangmeier J. Der Theologe Karl Barth: Zeugnis vom freien Gott und freien Menschen. – Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1969. S. 27.

20 Brunner E. The Theology of Crisis. New York: Charles Scribner's Sons, 1929. P.1.

ческой теологией», и это название прочно за ним закрепилось, подразумевая усеченную парадоксальную экзистенциальную диалектику в кьеркегоровом смысле, противопоставленную гегелевой логической абстрактной диалектике понятий[21]. Трансцендентность Абсолюта и его совершенная инаковость, с одной стороны, и человеческая греховность, с другой, означают, что все человеческие мысли о Боге, в конечном счете, приходят к констатации тайны и принятию парадокса как характеристики этой тайны. Существует мнение, что наиболее удачным термином для данного направления является «неореформация»[22]. Данный термин указывает на желание вдохнуть новую жизнь в наследие М. Лютера и Ж. Кальвина в рамках современного контекста. К. Барт и его соратники полагали, что либеральное протестантское христианство превратило религию в культуру. Религиозное *a priori* победило и заменило Откровение и веру как основу христианской жизни. В англоязычном мире для рассматриваемого феномена чаще всего используется термин «неоортодоксия», указывающий на возобновление классических для протестантизма подходов. Этот термин позже стал наиболее употребительным не только в США, но и в западной Европе и в России, благодаря не точности обозначения, а, скорее, количественному преобладанию литературы на английском языке. При этом, по замечанию Х. М. Рамшайдта, данный «термин, изобретенный критиками, никогда не был совершенно свободен от отрицатель-

21 По поводу термина «диалектическая теология» К. Барт писал, что это наименование было дано «каким-то наблюдателем» со стороны — Barth K. Abschied von «Zwischen den Zeiten» // Moltmann, J. Anfänge der dialektischen Theologie / Hrsg. Moltmann Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). München: Kaiser Verlag, 1963. Bd. II. S. 313. В связи с таким пониманием иногда также используется название «теология парадокса».

22 Godsey J. Neo-orthodoxy // Encyclopedia of Religion / Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Co., 1986. P. 360.

ных коннотаций»[23]. Пожалуй, сущности неоортодоксии более соответствовал бы термин «неореформация». Позиция неоортодоксов не удовлетворила бы ни протестантских ортодоксов, ни протестантских либералов, причем ее не смогли бы принять и самые умеренные из этих групп. Неоортодоксальные мыслители не ставили своей целью борьбу с современностью, считая это фатальной ошибкой как либерализма, так и фундаментализма. Фундаментализм стал зависим от современности, определив свою кардинальную непримирительную позицию против нее. И либерализм, и фундаментализм оказались странной парой близнецов, поскольку оба были одержимы современностью, в одном случае приспосабливаясь к ней, чтобы сделать христианство приемлемым для современных людей, а в другом — воинственно выступая против современности, чтобы сделать христианство отделенным от исторической обстановки. Неоортодоксия отличалась не только от либерализма и консерватизма, но и от примирительной позиции, стремившейся к корреляции религии и культуры и достижению синтеза через *via media* между двумя крайними позициями. Неоортодоксы воспринимали такой путь как слишком гегельянский, не учитывающий наличный кризис и ориентированный на парадигму модерна с его мифом о неизбежности прогресса как дара христианской философии для восстановления и актуализации христианского провозвестия и мировоззрения.

---

23 Rumscheidt H. M. Neo-orthodoxy // Encyclopedia of the Reformed Faith / Ed. Donald E. McKim. Louisville. Westminster John Knox Press, and Edinburgh: Saint Andrew Press, 1992. P. 253. «Термин обычно используется теми, кто не отождествил бы себя с такой теологией, поскольку она, как кажется, слишком сильно отклоняется от ортодоксии Реформации и классических протестантских исповеданий веры потому, что они слишком узко ортодоксальны» — Brown C. Neoorthodoxy // New International Dictionary of the Christian Church / Ed. J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974. P. 697–698.

Ранняя неоортодоксия, как это ни парадоксально, была особенно тесно связана с философией экзистенциализма, и все неоортодоксальные мыслители в той или иной степени находились под влиянием С. Кьеркегора и в меньшей мере Ф. Достоевского[24]. Некоторые из них нашли поддержку своих новых взглядов в работах последующих экзистенциальных мыслителей, таких как М. Хайдеггер. Оправданность ориентирования на экзистенциальную философию с точки зрения неоортодоксов обуславливалась тем, что изначальный экзистенциализм был, скорее, христианским протестом против культурного протестантизма, чем философией как таковой. В некотором смысле экзистенциализм был антифилософией, особенно если «философия» определяется как рациональное исследование и набор предположений об ультимативной реальности (метафизика) или секулярное объяснение знания, основывающееся на одном лишь разуме. Экзистенциализм стал направлением, в котором наиболее ярко проявилось наложение кризиса европейской культуры на сознание человека. Для неоортодоксов, так или иначе, было очевидным, что при разработке христианской философии следует осторожно относиться к положениям, определяющим системы И. Канта и Г.В. Ф. Гегеля. И религия в пределах только разума И. Канта, и философия религии Г.В. Ф. Гегеля — обе ограничивали религиозную сферу, сводя ее к секулярному рассуждению и предписывая то, каковой должна быть религиозная истина. Хотя отношение неоортодоксов к экзистенциализму не было единообразным, но его переосмысление помогло им оформить

24 См.: Hoon Woo B. Kierkegaard's Influence on Karl Barth's Early Theology // Journal of Christian Philosophy. 2014. № 18. P. 197–245; Brazier P.H. Barth and Dostoevsky: A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915–1922. Colorado Springs, CO: Paternoster, 2007.

свое движение со всеми его особенностями, по крайней мере в его начальный период, непосредственно после окончания Первой мировой войны. Это было время огромного пессимизма относительно проекта модерна, поэтому неоортодоксы верили, что им удастся освободить протестантскую философию и теологию от рационализма и просвещенческого антропоцентризма, вернув им ориентацию на Откровение. Они стремились освободить христианство от пленения современной культурой таким образом, чтобы «не выплеснуть ребенка вместе с водой», как, с их точки зрения, поступает фундаментализм. К примеру, все неоортодоксы принимали высшую библейскую критику до тех пор, пока она не приспосабливала христианскую весть к культуре, навязывая рационализм и натурализм как нормы. Кроме того, нельзя не отметить решающего влияния на антропологию неоортодоксии со стороны философии персонализма, которая, как и экзистенциализм, стала популярной в начале XX в. в качестве реакции на потрясения человеческого самовосприятия. Преобладание естественнонаучного подхода в антропологии поместило человека в огромный ряд других живых существ, а открытие области бессознательного сделало проблематичной внутреннюю саморефлексию человека. В этой ситуации человек должен был заново осмыслить себя и свое место в структуре мира, частью которого он является. Особое положение человека стало пониматься сквозь призму личностного бытия в многообразии его проявлений. На передний план выдвигается тема диалогичности человеческого бытия в контексте возрастающей глобализации и порождаемым ей диалогом культур и мировоззрений[25].

25 См.: Школьникова М. А. Персоналистическое направление в современной немецкой философии. Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2005. С. 5–35.

Если в европейском протестантизме неоортодоксия утвердилась в 1920-е гг., то в американском это произошло в 1930-е. Религиозный либерализм и связанное с ним движение социального евангелия, бывшие доминирующим направлением в США в продолжение первой четверти XX века[26], стали терять свои позиции под натиском американской неоортодоксии, появившейся там, главным образом под влиянием работ Э. Бруннера, которые были первыми неоортодоксальными произведениями, переведенными на английский язык. В США неоортодоксия оставалась на переднем крае религиозно-философских дискуссий на протяжении нескольких десятилетий. Наиболее известными выразителями неоортодоксальных идей в Америке стали братья Райнхольд и Ричард Нибуры[27], У. М. Хортон, В. Паук, У. Лори, Э. Льюис, Д. Ричардс, Э. Хомрайюзен и эмигрировавший в 1933 г. в США П. Тиллих[28]. Подобно своим европейским коллегам, эти ученые не образовали какой-то особый кружок или закрытую философскую школу, подчас не соглашаясь друг с другом по отдельным вопросам. Не ставя целью выработать последовательную целостную систему, эти мыслители, тем не менее, разделяли ряд

26 См.: Dorrien G. The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950. Louisville-London: Westminster John Cnox Press, 2003. Fuse T.A Sociological Analysis of Neo-orthodoxy in American Protestantism: A tudy in the Sociology of Religion. University of California, Berkeley, 1962.

27 С именем Райнхольда Нибура связано еще одно наименование неоортодоксального движения — «христианский реализм», или «философия христианского реализма», которое, впрочем, в настоящее время чаще всего применяется для характеристики творчества самого Райнхольда Нибура и американских исследователей, действующих в русле его подхода. См.: Olson R. E. The journey of modern theology. From reconstruction to deconstruction. Inter Varsity Press, 2013. P. 356–360. Ср.: Hammar G. Christian Realism in Contemporary American Theology: A Study of Reinhold Niebuhr, W. M. Horton, and H. P. Van Dusen. Uppsala: Appelbergs Boktryckeriaktiebolag, 1940.

28 См.: Ahlstrom S. E. H. Richard Niebuhr's Place in American Thought // Christianity and Crisis. 1963. Vol. XXIII, № 20 (November 25). P. 213–217.

общих позиций. Во-первых, как и их европейские коллеги, они изначально были либералами, перешедшими в неоортодоксию в результате разочарования в идеалах либерализма. Во-вторых, американские неоортодоксы, прежде чем стать либералами, как правило, воспитывались в довольно консервативной религиозной среде. Так, к примеру, братья Нибуры были воспитаны и получили образование в Евангелическом Синоде Северной Америки — консервативной деноминации, состоявшей большей частью из немецкоязычных лютеран и реформатов, которые эмигрировали в центральную часть Соединенных Штатов. В случае с американскими неоортодоксами речь идет именно о неоортодоксии, поскольку их ортодоксия прошла через проверку очистительным огнем либерализма. В-третьих, американские неоортодоксы в той или иной мере находились под сильным влиянием кальвинизма. В-четвертых, главные представители американской неоортодоксии разделяли общее ядро основных реформаторских постулатов. Неудовлетворенные доктринами либерализма, которые после Первой мировой войны стали казаться поверхностными и наивными, неоортодоксы стали разрабатывать протестантскую доктрину таким образом, что она подчеркивала Божественную трансцендентность, человеческую порочность и настаивала на необходимости изменений в современной культуре на основании христианских ценностей.

Итак, последователи неоортодоксии были обеспокоены прежде всего настоящим и надвигающимся будущим, а не сохранением прошлого. Неоортодоксы обращались к прошлому, акцентируя внимание на Откровении, истории доктрины, христианской философской традиции, литературе и искусстве лишь с точки зрения того, как все это может пролить свет на настоящее. Кризис западной цивилизации ставил вопрос о возможности

возрождения надежды на будущее, а также о том, может ли религия, которая некритически восприняла современные ей западные идеалы, способствовать такому проекту.

Ответ, данный неоортодоксальными мыслителями, заключался в том, что такая надежда может быть сформирована лишь при следующих условиях. 1. Рационализм модерна будет переосмыслен и дополнен новыми гносеологическими стратегиями, уделяющими большее внимание человеческому духу. 2. Утопизму модерна будет брошен вызов со стороны библейского и прагматического реализма. 3. Антропологическому оптимизму модерна будет противопоставлено честное признание человеческого потенциала зла, его коллективного пафоса и трагического измерения существования. Критика рационализма подразумевала повторное открытие паулинистической и реформаторской традиций с их акцентом на суверенитет и активность Абсолюта.

Дискредитация подходов модерна вызвала у неоортодоксов подозрение, что при переходе от Средневековья и Реформации к модерну было утеряно нечто важное. Высокая антропология, сочетающая в себе традиции и Афин и Иерусалима, была выведена из сферы пафоса и трагического ощущения, столь важных для этих основополагающих традиций. Результатом этого стала технокультура, которая была ориентирована на наивную и опасную концепцию человека-хозяина над природой и историей, где религия была призвана подтверждать такое понимание человека, лишаясь измерения тайны, глубины и диалектической напряженности между верой и сомнением, надеждой и историей, любовью и страданием. Такая религия вряд ли могла противостоять критике Л. Фейербаха, К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда, не говоря уже о разрушающих мир событиях, которые открыли

столетие, должное по всем либеральным прогнозам стать «христианским веком».

Возникнув в 20-е гг. XX века, неоортодоксальное направление оставалось в центре внимания протестантской академической науки на Западе вплоть до конца 50-х гг., будучи наиболее активной ее составляющей, после чего, вместе со смертью основных его представителей, движение в его классическом виде постепенно иссякло. Это можно объяснить тем, что тот социокультурный дискурс, выразителем которого явилась неоортодоксия, перестал быть актуальным, а потому потеряла общественную релевантность и сопутствующая ему широкая философская проблематика. По справедливому замечанию Р. В. Шнакера, «многие представители неоортодоксии опирались на экзистенциализм и другие течения мысли XIX и XX вв. Поэтому, как только эти последние перестали отвечать духу времени, неоортодоксия также утратила свое влияние»[29]. В 60-е гг. у протестантских идеологов появляется твердое осознание необходимости пересмотра базовых антропологических установок неоортодоксии, более полувека определявших тенденции развития протестантского подхода к осмыслению человека. Возникает потребность уравновесить подчеркивание пределов человеческой природы и ее возможностей через указание на потенции и способности человека. По мнению сторонников необходимости пересмотра антропологических акцентов, концентрация неоортодоксии «на вопросах, вызывающих „крайнюю озабоченность“ и отчаяние, отражает... скорее разрушение какого-то определенного образа жизни, нежели выражает проблемы и структуру, присущие че-

29 Шнакер Р. В. Неоортодоксия // Теологический энциклопедический словарь / Под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовной возрождение» ЕХБ, 2003. С. 734.

ловеческому существованию как таковому. Получают попытки преодолеть в протестантском понимании человека пессимизм и трагическое ощущение жизни, обратиться от „внутреннего“ мира человека к его мирскому бытию, к истории в широком смысле... В центре внимания такой концепции человека оказываются надежда, мечта, ожидание»[30].

Движение неоортодоксии стало переходным этапом в интеллектуальной истории протестантизма от либерализма XIX века к пестрой религиозно-философской палитре различных философских, социологических и теологических направлений второй половины XX века, отображавших тенденции развития западной цивилизации и сопряженные с ними социальные проблемы (демократизация, социальное и расовое равенство, гуманизация, стремление к эмансипации, индивидуализация и самореализация, проблемы гонки вооружений, гендера, сексуальной ориентации, экологии, мультикультурализма, религиозного плюрализма, упадок марксизма и последующая гегемония доминирующего в США экономического глобализма).

Итак, неоортодоксия — это интеллектуальное движение внутри протестантизма, представленное различными авторами, которых объединяет общее понимание принципов конструирования христианского теоретизирования с позиций критики протестантской либеральной традиции и направленности на популяризацию христианской философии путем обращения к классическому наследию Реформации и актуальному философскому контексту. При этом, по справедливому замечанию Р. В. Шнакера, «неоортодоксия — это не единая система... у нее нет четко сформулированной программы и общепринятых прин-

30 Гараджа В. И. Протестантская концепция человека // Буржуазная философская антропология XX века. М.: «Наука», 1986. С. 291.

ципиальных положений. Скорее, это некая общая тенденция, которая проявилась во взглядах ряда протестантских мыслителей, хотя довольно скоро то общее, что их объединяло, получило различные формулировки в зависимости от поставленных ими задач»[31]. Поэтому для понимания общего и частного в творчестве неоортодоксальных идеологов, а также для того, чтобы была понятна последующая логика и контекст их рассуждений о человеке, следует обратиться к рассмотрению антропологической философско-религиозной методологии наиболее значимых из них в контексте магистральных философских проектов XIX–XX вв.

31 Шнакер Р. В. Неоортодоксия // Теологический энциклопедический словарь. Указ. изд. С. 731.

Глава 2
Карл Барт: радикально-теоцентрическая антропология

Карл Барт был не только родоначальником неоортодоксального протестантского направления, но и, вероятно, самым влиятельным христианским мыслителем XX века[1]. При этом, как уже было сказано во введении, его творчество, будучи источником вдохновения для всех других неоортодоксальных идеологов, является совершенно самобытным, так что его нельзя отнести к какой-то определенной группе внутри неоортодоксии, представленной другими мыслителями. Поэтому антропологическая методология К. Барта должна рассматриваться прежде других и отдельно.

К. Барт в своем творчестве пытался переосмыслить не только протестантский религиозный, но и традиционный западноевропейский философский контекст, будучи ориентированным на выявление и обоснование адекватного времени и традиции христианского мировоззрения. Такая установка

1 См.: «Когда будущие поколения оглянутся на XX век, они, несомненно, назовут самым выдающимся мыслителем столетия Карла Барта. Названный еще при жизни современным отцом церкви, он, по мнению многих, стоит в одном ряду с Августином, Фомой Аквинским, Лютером, Кальвином и Шлейермахером» — Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 88.

не является необычной, если учитывать то, что протестантская наука начала XX в. была неразрывно связана с магистральными философскими направлениями XIX в., а те, в свою очередь, подчас искали вдохновения в просвещенческой теологии. И, как представлялось самому мыслителю, такой симбиоз не стал плодотворным и полезным ни для философии, ни для теологии, что было наглядно продемонстрировано в исторической катастрофе крушения идеалов предшествующей эпохи.

Отправной методологической точкой антропологии К. Барта становится утверждение веры в Бога как единственной адекватной причины для объяснения существования мира. Источником такой веры и, соответственно, основой антропологии становится христианское Откровение, а приоритетным содержанием — сотериологическая деятельность Бога. Онтология К. Барта теоцентрична и христоцентрична одновременно, становясь основанием для рассмотрения мира и человека как его части. Религиозная философия в своем осмыслении космогонии, взятая сама по себе, открывала путь для разнообразных религиозных спекуляций. На основании постулата творения развивались спекуляции о космосе и о бытии как таковом, а в рамках протестантской антропологии преобладающим было учение о душе, человеческой субъективности и превосходстве человека над всеми другими живыми существами. К. Барт решительно отмежевывается от такой формы философской спекуляции и в вопросе ноэтической основы антропологии следует

своим собственным путем[2]. При этом мыслитель не отказывался от экзистенциализма, видя его полезность «в том, что феноменологический анализ выявляет экзистенцию человека, человеческий прафеномен в его специфике, в его фундаментальной открытости, в акте отношения к Иному, во встрече с этим Иным»[3]. Однако к 1940-м годам К. Барт стал противником движения объединения экзистенциализма и теологии. В частности, Барт отверг проект Р. Бультмана об учреждении теологии на «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера. Он считал подход Р. Бультмана возвращением к философской антропологии, которая была отличительной чертой либерализма XIX в. Впрочем, его отношение к экзистенциализму не было однозначным и в 20-е годы. Так, к примеру, вспоминая 1925 г., К. Барт пишет следующее: «Одним из самых незабываемых событий в моей жизни является поездка, которую Бультман однажды оплатил мне в Геттингене. В субботу мы расположились в маленькой деревушке в окрестностях Геттингена, чтобы попить кофе с булочками, что тогда было нашим любимым времяпровождением. Бультман часами читал вслух лекции Мартина Хайдеггера, которые он слушал и записывал в Марбурге. Его целью было то, что мы должны были попытаться понять евангелие, о котором свидетельствует Новый Завет, как и все вопросы духа, посредством этого „экзистенциалистского подхода“. На публике мы

2 См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2. (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 16. S. VII. Именно в силу вышеуказанных установок, как замечает Р. Шнакер, «Барт отказывался признавать христианскую веру набором истин. Он считал веру результатом противоречия: с одной стороны, мы захвачены евангельской истиной, а с другой стороны, мы живем в грешном мире» — Шнакер Р. В. Барт, Карл (Barth, Karl, 1886–1968) // Теологический энциклопедический словарь. Указ. изд. С. 109.

3 Никонов К. И. Проблемы философской религиоведческой антропологии: предмет и метод // Точки. М., 2010. № 1–2 (июль — декабрь). С. 45.

держались как можно ближе друг к другу, но была серия частных бесед... в которых обсуждались и наши разногласия. Он упрекал меня в том, что у меня нет „чистых“ концепций, а я его в том, что его подход слишком антропологический, слишком лютеранский, слишком напоминающий Кьеркегора (+ Гогартена). Но это все точки различия, относительно которых можно иметь плодотворную дискуссию»[4]. При этом широко известным является то, что на мышление К. Барта оказали большое влияние С. Кьеркегор, Г. Коген, П. Наторп, У. Джеймс, М. Хайдеггер, Э. Гуссерль, Л. Витгенштейн и др. Сам К. Барт писал оригинальные исследования по философии Ж. Ж. Руссо, Г. Лессинга, И. Канта, Г.В. Ф. Гегеля.

К. Барт предлагает краткий обзор своих интеллектуальных исканий в следующем виде: «Например, в течение долгого времени я верил, даже когда я был пастором, что Бог является некой трансцендентальной идеей, которую я встретил во время моего очень длительного, очень глубокого и очень интенсивного чтения Критики чистого разума Канта. Иммануил Кант был учителем моей теологической юности. Бога нужно всегда искать снова и снова, он не объект, но лишь предел, и я, даже проповедуя и катехизируя, пытался изложить эту идею в форме вопросов и ответов, несколько смешав ее со Шлейермахером (религиозное чувство...). Когда я прочитал Библию, этот Бог Иммануила Канта и других великих идеалистов начал смещаться на задний план. Я должен признать, что если бы когда-то мне пришлось стать философом, ибо в прошлом я в основном и был им, возможно, я бы вернулся к Канту, которого я все еще люблю и теперь. Если кто-нибудь из вас захочет навестить меня в Базеле, первым человеком, которого Вы встретите внизу лестницы, ведущей к моему

4 Busch E. Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts / Trans. John Bowden. Eugene Or: Wopf and Stock, 2005. P. 161.

кабинету, будет Иммануил Кант, выше есть Шлейермахер и еще выше Гарнак и Вильгельм Германн из Марбурга. И таким образом я прохожу свое прошлое каждый день, поднимаясь и спускаясь. Я не похоронил их. Они все еще там. Но, в конце концов, я узнал, что св. Павел более интересен, чем Кант»[5].

Ярким примером отношения К. Барта к философам (и их системам), наследие которых он высоко ценил, может быть С. Кьеркегор. Так, Е. Харбсмайер, исследуя отношение К. Барта к философии знаменитого датчанина, отмечает его критическую окрашенность. Барт находил у Кьеркегора необходимое отрицание, на котором, однако, не нужно останавливаться. По мнению К. Барта, критике С. Кьеркегора не хватало юмора. Еще более серьезный упрек относился к индивидуализму Кьеркегора. Но самое важное возражение Барта касалось кьеркегорова антропоцентризма. Однако, несмотря на эту критику, К. Барт считал необходимым пройти через школу С. Кьеркегора. Е. Харбсмайер утверждает, что влияние С. Кьеркегора на развитие К. Барта было весьма ограниченным, да и то лишь на ранней фазе развития[6].

Противоречивость позиции К. Барта может быть объяснена тем, что свои идеи он разработал в эпоху философских систем, которые возникли до Первой мировой войны. Для философов этого периода систематика требовала найти подходящее место для Абсолюта и религии в рамках конкретного философского подхода. Протестантские мыслители, усваивая многие аспекты популярных философских систем, в то же время искали крите-

5 Barth K. Entretiens de Brievres // Barth K. Gesprache 1963. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. S. 409.

6 См.: Harbsmeier E. Karl Barth und Søren Kierkegaard // Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis / Hrsg. Martin Leiner, Michael Trowitsch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. S. 317–330.

рий отличия теологического знания от философских спекуляций. В своем акценте на независимость теологии и философии К. Барт мог оглянуться на своих либеральных учителей, в том числе на Ф. Шлейермахера и В. Германа. С самого начала своего обращения к неоортодоксии он отказался превращать теологию в структурную составляющую философского мировоззрения. Примечательно, что в работе «Судьба и идея в теологии» мыслитель утверждает, что между философией и теологией существует структурный параллелизм. Философские школы, как он полагал, могут быть классифицированы по их склонности к реализму (т. е. «судьба») или идеализму (т. е. «идея»). Подобным образом эта основная проблема всей философии также оформляет и теологию. Теологи начинают либо с Божественности, то есть с присутствия Бога в сотворенной Вселенной, либо с трансцендентности Бога, то есть с его радикальной дистанцированности от творения. Основное различие между дисциплинами заключается в том, что философия стремится преодолеть диалектику между реализмом и идеализмом путем поиска всеобъемлющего синтеза, тогда как теология отвергает любое примирение противоположностей, исповедуя свободу обращения Абсолюта[7].

Зрелый К. Барт, рассматривая вопрос о соотношении философской и теологической методологий в процессе осмысления христианского мировоззрения, писал следующее: «Конечно, здесь присутствует „спор“. Но, вероятно, речь идет о чем-то, что может быть разрешено лишь на практике, а не выяснено посредством дискуссии с философом, думающим, говорящим и пишущем

7 См.: Barth K. Schicksal und Idee in der Theologie // Theologische Fragen und Antworten, gesammelte Vortrage 3. Zollikon, 1957. S. 54–92.

как философ, и теологом, делающим то же, но как теолог»[8]. Свою позицию мыслитель попытался прояснить в эссе 1960 г. «Философия и теология», которое является последним словом Барта относительно данной проблемы в его собственном творчестве[9]. Здесь К. Барт утверждает, что христианство невозможно без использования философии, поскольку даже интерпретация сакральных текстов не может обойтись без какой-либо философской герменевтики. Как и в более ранних произведениях, К. Барт рассматривает соотношение философии и теологии диалектически. Вначале он постулирует тождество философа и теолога, затем их радикальное различие и, в итоге, возможность их взаимодополнения. Основным аргументом эссе является то, что существует определенный контекст, в котором происходит встреча философии и теологии, последствия которой должны быть выяснены и урегулированы. Говорить о принципиальной несовместимости философии и теологии и об их оппозиции означает впадать в абстрактное теоретизирование и дискуссию мифологизированного толка, поскольку проблема здесь заключается не в реальной противоположности различных наук, но «в оппозиции различных интересов, идеологизированных и заинтересованных людей. То есть речь идет о конфронтации и кооперации философа и теолога»[10]. Далее, К. Барт утверждает, что целью философа и теолога является одна и та же истина, что не предполагает разделения труда между ними. Сферы деятельности философа и теолога не отличаются друг от друга настолько,

8 Busch E. Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts / Trans. John Bowden. Eugene Or: Wopf and Stock, 2005. P. 435.

9 Barth K. Philosophie und Theologie // Philosophie und Christliche Existenz: Festschrift für Heinrich Barth. Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1960. S. 79–106.

10 Ibidem. S. 79.

чтобы гарантировать бесконфликтное мирное существование или же полную взаимную изоляцию. Поэтому любой теолог должен заниматься теми же проблемами, которыми занимается философ, а любая философия, игнорирующая теологическую проблематику, является «бесчеловечной»[11]. Поскольку истина стоит и над философией, и над теологией, ни философ, ни теолог не могут использовать ее для победы друг над другом. При этом К. Барт запрещает любую попытку уклонения от дебатов между философией и теологией, и, если такой спор случается, его следует проводить «решительно и последовательно», но при этом с «большим смирением», с «чувством юмора» и самоиронией[12]. К. Барт определяет терминологический и методологический источник такого рода конфликта. Речь идет о том, что внимание философа акцентировано на феноменальном, а внимание теолога — на инфинитном источнике феноменального. Между тем, это не две различные истины, но два аспекта единственной истины. Поэтому вся история философии и теологии связана именно с этими двумя аспектами. При этом в случае теологии движение мысли идет «сверху» «вниз», от Абсолюта к миру, а в случае философии, как ее понимает К. Барт, это движение «снизу» «вверх». Это означает, что теолог не может принять «предположительно универсальную и, как предполагается, общепринятую и, следовательно, обязательную для него онтологию, антропологию, психологию и т. д., полученные им от философа»[13]. Мыслитель считает, что разработкой всех этих проблем должны заниматься сами теологи. В свою очередь философ «поглощен

11 Ibidem.

12 Ibidem.

13 Barth K. Philosophie und Theologie // Philosophie und Christliche Existenz: Festschrift für Heinrich Barth. Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1960. S. 81.

величественным и возвышенным... следуя от проявления к идее, от существования к бытию, от разума к логосу, от экзистенции к трансценденции»[14]. Обнаружив идею, бытие и логос, философ нисходит и возвращается к проявлению, существованию и разуму. Теолог, действующий в обратном направлении, является криптофилософом, а философ — криптотеологом. Вопрос о том, возможна ли самостоятельная христианская философия, здесь, как и в других произведениях К. Барта, остается неясным. Тем не менее, в этой работе Барт признает важность и необходимость философии, подчеркивая, что существует лишь один вид философии, который должен быть отвергнут. Речь идет о криптотеологии, которая исходит из космоса и через обобщение приходит к ультимативной реальности.

Существует и иной подлинный способ заниматься философией, когда она, признавая свои собственные границы, может прийти к истинной мудрости, хотя эта мудрость и будет мудростью этого мира. Такая философия ценна для теологии, являясь необходимой для корректирования теологических предприятий. Р. В. Дженсон, рассматривая проблему соотношения философского и теологического элементов в системе К. Барта, приходит к справедливому выводу, что «знаменитый философский эклектизм Барта — это просто его отказ рассматривать Платона, Лейбница, Хайдеггера и остальных как членов определенного класса „философов“, которым поэтому следует повиноваться в их собственной области. Он, скорее, настаивает на том, чтобы рассматривать их как глубоких мыслителей той же самой традиции, к которой принадлежит он сам, которые заняты некоторыми из тех вопросов, которыми занимается и он, с кем возможна плодотворная дискус-

14 Ibidem. S. 85.

сия, пока теолог остается верен своему собственному основному обязательству»[15]. Таким образом, К. Барт не ставил своей целью диастатическое отмежевание христианского умозрения от философии. Его намерение было прямо противоположным такой идее. Он не хотел зависеть от признанных философов, потому что то, что они могли предложить ему, он считал нужным сделать для себя сам в процессе актуальной дискуссии, тогда, когда это представлялось ему полезным для его собственных целей. Сам К. Барт подчеркивает, что в его задачи не входит размежевание веры и разума, христианства и философии. Обратное означало бы, с его точки зрения, отсутствие здравого смысла: «Уместно, чтобы люди Божии использовали разум для того, чтобы быть верными Господу Богу, и не пытались служить Яхве и Ваалу, Богу и Мамоне в одно и то же время»[16].

Подход К. Барта к антропологии подразумевает не только то, что бытие человека мыслится на основании общего представления о бытии Бога, но на основании бытия Иисуса Христа. Лишь такое христоцентрическое сознание открывает дорогу для правильного понимания человека. Такая программа именуется К. Бартом «учреждением антропологии на христологии»[17]. То, что в бартовой антропологии центром оказывается доктрина творения, является следствием того, что Логос Бога стал человеком. Бог как творец и спаситель определил свою идентичность в том, что стал человеком Иисусом из Назарета. Теперь отношение Бог — творение представляет собой одновременно

15 Jenson R.W. Response // Union Seminary Quarterly Review. Fall, 1972. 28:1. P. 31.

16 Barth K. Gespräch mit rheinischen Jugendpfarrern // Barth K. Gesprache 1963. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. S. 248.

17 Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 16. S. 50.

и отношение тождества Бог — Иисус Христос. Таким образом, доктрина творения открывает широкую гносеологическую перспективу для христологической антропологии, но, с другой стороны, ограничивает ее возможности, поскольку допускает высказывания лишь об отношениях Бога и человека. Поэтому существует неизбежное различие между онтическим и ноэтическим основанием. Антропологические разработки становятся возможными только на основании откровения Бога в человеке Иисусе. «Отказ человека признать свою ограниченность, искушение выйти за границу, отделяющую конечное от бесконечного, „время“ от „вечности“, приводит к идолопоклонству»[18]. Нехристианское космоцентрированное мировоззрение ослабевает, так как христианское представление о творении смещается из области космологии в антропологию и познавательно-теоретически ограничивает себя. Такое самоограничение, с другой стороны, означает обретение новой внутренней свободы, которая, в отличие от мировоззрения, может в любое время становиться внешней свободой. Итак, из Откровения К. Барт легитимирует движение от доктрины творения к доктрине о человеке и, таким образом, необходимую антропоцентричность понимания творения. При этом речь идет только о ноэтическом антропоцентризме, который ни в коем случае не отрицает отношения Бога к его творениям. Творение принадлежит Богу, а потому «не находится во владычественном распоряжении»[19] у человека, но дается ему в доверительное пользование.

Христианская антропология исходит из Откровения, выявляя «истину человеческой природы. В то время как человек в ней

18 Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового времени. М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. С. 203.

19 Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/1 (Zürich, 1945). Zürich, 1993. Bd. 13. S. 231.

является объектом познания, она видит и объясняет не только являющееся, но и реальное, не внешнее, но самое сокровенное, не часть, но все человеческое существо»[20]. Христианская антропология смотрит на человека, имея в виду Бога и Христа, что дает ей доступ к человеку в его аутентичности и, вместе с тем, возможность конкуренции с другими философскими и теологическими попытками человеческого самопознания. Христианская антропология, будучи одной из гуманитарных наук, должна доказывать свою правоту в открытой дискуссии с другими антропологическими концепциями[21]. Оставаясь верной своей рациональности, христианской антропологии должно постоянно осуществлять поиск своего места в ряду отличных от нее антропологических рефлексий. Христианская антропология как наука об источниках антологического знания может рассматриваться в качестве гносеологической метатеории, не растворяясь в других подходах, но вводя «минимальные требования» и «критерии»[22]. То есть христианская антропология отделяет себя не от всех видов антропологии, но лишь от секуляристских, к которым К. Барт относит спекулятивную антропологию. Спекулятивный подход предполагает, что «человек сам по себе и в силу своих суждений является чем-то вроде абсолютного начала»[23], адекватно постигая сам себя силой своего самопознания. Такой подход К. Барт отвергает на основании его гносеологической циркулярности. В отличие от спекулятивного подхода, существует более точный подход, идентифицирующийся К. Бартом с такими дисциплинами, как физиология, биология, психология и социология, ко-

20 Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 16. S. 21.

21 См.: Ibidem. S. 22–23.

22 См.: Ibidem. S. 82–86.

23 Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 16. S. 24.

торые могут быть охарактеризованы как эмпирические науки о человеке. Будучи таковыми, они знают свою ограниченность и исходят из гипотез, требующих точных данных. Они не претендуют на роль всеохватных мировоззрений, уважая плюральность подходов к человеку и занимаясь вопросами, связанными с его наличным бытием. Поэтому «точная наука о человеке не может быть врагом христианского исповедания»[24].

Итак, подход К. Барта к антропологическим вопросам базируется на предшествующей протестантской традиции. К. Барт однозначно отвергает философско-спекулятивные теории человека, находя их методологически неоправданными. Однако это не относится к экзистенциализму, поскольку методология последнего может обнаружить человека в его открытости к трансцендентному. В мышлении К. Барта философия и теология находятся в состоянии диалектической напряженности. Во-первых, К. Барт ориентирован на универсальное понимание истины, которая является таковой для всех. При этом правильными являются лишь та философия и та теология, которые осознают свои пределы. Во-вторых, К. Барт отклоняет естественную философскую теологию. В-третьих, он требует толерантности, интеллектуальной честности и постулирует необходимость диалога между философией и теологией. При этом осмысление К. Бартом отношений между теологией и философией отчетливо маркировано «либеральной» протестантской традицией. Заявления К. Барта о теологии и философии зачастую будут противоречить логике его собственных исследований.

К. Барт разводит спекулятивные и точные антропологические подходы к исследованию человека. При этом остается

24 Ibidem. S. 26.

открытым вопрос о том, насколько приемлемыми для христианской антропологии представляются данные эмпирических наук, если они, с точки зрения К. Барта, в любом случае не проникают в суть человека. Говоря о невозможности принципиальных противоречий между христианской антропологией и ее естественнонаучных визави, он, тем не менее, не доверяет нехристианским антропологиям. По верному замечанию Г. Гартфельда, «с точки зрения Барта, человек, как в истории, так и в повседневной жизни, погружен лишь в ограниченное и преходящее. В какие бы величественные формы не воплощались людские замыслы и деяния, они остаются лишь человеческими устремлениями. Христианство, как его понимает Барт, обязывает сказать „нет“ любому притязанию на обладание абсолютной истиной, на окончательное решение проблемы человеческого бытия»[25]. Адекватное знание о человеке достигается в христианской радикально-теоцентрической антропологии «сверху». При этом христианская антропология, хотя и рассматривается им как одна из гуманитарных наук, тем не менее, речь скорее идет не о целостной науке, а о рамочной гносео-антропологической схеме.

25 Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового времени. Указ. изд. С. 203.

Глава 3
Эмиль Бруннер и Фридрих Гогартен: персонально-эристическая и историко-персоналистическая антропология

Эмиль Бруннер и Фридрих Гогартен в традиции неоортодоксии являются наиболее яркими представителями персоналистического направления, базовые установки которого становятся определяющими для магистральных линий их философско-религиозного творчества. При этом их неоортодоксальная концептуализация феномена человека, методологически определяясь персоналистической философской традицией, различается в своих акцентах. Для выяснения общего и частного в методологии этих мыслителей необходимо выяснить интеллектуальный контекст формирования их взглядов и затем обратиться к реперным точкам их антропологической концептуализации.

Поскольку важнейшие истоки философско-религиозного мышления Э. Бруннера коренятся в философско-теологическом наследии Реформации, неокантианской идеалистической фило-

софии, диалогической философии и в диалектическом направлении, инициированном К. Бартом, характерными особенностями этого мышления становятся противостояние либеральному и культурному протестантизму, романтическому субъективизму, любой религиозной философии, ориентирующейся на опыт и переживание, то есть всему тому, что ассоциируется с имманентной религиозностью[1].

Если говорить о философских влияниях на творчество Э. Бруннера, то вначале следует указать на религиозно-социалистическое движение в Швейцарии и культурный протестантизм А. Ритчля и А. Гарнака. Основной работой, где особенно рельефно прослеживаются эти влияния, является его докторская диссертация «Символическое в религиозном познании», написанная под руководством Л. Рагаза в университете Цюриха в 1914 г. Здесь Э. Бруннер впервые рассматривает философские проблемы эпистемологии в связи с вопросом о возможности обоснования достоверности религиозного познания, который станет одним из определяющих в его позднем творчестве. Благодаря влиянию К. Блюмхардта и его учеников Г. Катера и Л. Рагаза, Э. Бруннер был вовлечен в религиозно-социалистическое движение, которое, будучи зависимым от гегелевой диалектической системы, постулировало неизбежность прогресса человечества и его культуры. Идеалистическая философия, с другой стороны, побуждала представителей этого направления говорить о принципиальной

1 По замечанию Р.Д. Линдера, современные исследователи «все больше склонны видеть в Бруннере ученого с широкими взглядами, по существу — либерального, который пришел к довольно консервативной позиции» — Линдер Р.Д. Брунер, Генрих Эмиль (Brunner, Heinrich Emil, 1889–1966) // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 204. Подробнее о методологии Э. Бруннера см.: Bennet Brown C. Believing Thinking, Bounded Theology: The Theological Methodology of Emil Brunner. Pickwick Publications, 2015.

непротиворечивости христианского и спекулятивного теоретизирования. Философия здесь рассматривалась с точки зрения отношения универсального или мыслящего «Я» в отношении ко всеобщему, или в перспективе универсального «Я», мыслящего самое себя. Религия, в свою очередь, рассматривалась в связи с индивидуальным, или практическим «Я» в его отношении к его универсальному бытию[2].

Следующим источником влияния на неоортодоксальное мышление Э. Бруннера стала неокантианская философская традиция в лице П. Наторпа[3]. Наторп проводит четкую границу между временным и трансцендентным, между количественным и качественным. Абсолют качественно отличается от человека: будучи «сверхобъективным», он не может быть объектом человеческого познания. П. Наторп призывает признать ограниченность способностей человека и культуры. При этом религия совмещает в себе элементы субъективного и объективного, а Бог и человек оба имеют отношение к миру, который является границей между Богом и человеком, так что человек не может достичь Бога[4]. Именно П. Наторп обратил внимание Э. Бруннера на важность четкого разграничения имманентного и трансцендентного аспектов религиозного знания и, в особенности, на необходимость критики психологизма. Психологизм, по мнению П. Наторпа, имеет антропологическую основу, указывая на недифференцированный опыт как источник религиозного знания. Это значит, что знание Бога является имманентно

2 См.: Brunner E. Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis. Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens. Tübingen, 1914.

3 См.: Leipold H. Emil Brunners Weg zur theologischen Anthropologie. Göttingen, 1974. S. 55.

4 См.: Natorp P. Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Vandenhoeck & Ruprecht, 1911.

обоснованным. Кроме того, психологизм использует интуицию в качестве своей основной гносеологической категории. Критика психологизма здесь является критикой бергсонова я-сознания. Различие трансцендентного и имманентного также в разделении П. Наторпом культуры и религии. Он полагает, что религия имеет своим источником трансцендентное и не является просто развитием человеческой культуры. Суждения П. Наторпа приобрели для Э. Бруннера особую актуальность после приговора, вынесенного человеческой культуре Первой мировой войной. В своей критике идеализма Э. Бруннер также следует неокантианским моделям, утверждая, что тезис не ведет через антитезис к синтезу, поскольку между тезисом и антитезисом находится пустота. Это приводит к констатации качественного различия имманентного и трансцендентного. Такой подход порождает критику антропологических допущений субъективно ориентированной протестантской философии, делающей религиозный опыт отправной точкой и целью христианского философствования[5].

Э. Бруннера как протестантского мыслителя интересует, в первую очередь, сама рациональная возможность мышления об Абсолюте и человеке в контексте кризисного мышления, ставящего под сомнение любые усилия человеческого ума. Более того, если Бог есть «совершенно иной» и принципиально недоступен человеку, то как мысль о бесконечном качественном различии может быть согласована с традиционной христианской идеей зависимости мира от Бога? Идет ли в рамках христианской философии речь о подлинном человеке, подлинном Боге, адекватном видении мира и его истории? При радикальной критике любой человеческой субъективности проблематичной становится че-

5 См.: Salakka Y. Person und Offenbarung in der Theologie Emil Brunners während der Jahre 1914–1937. Helsinki: Kirjapaino, 1960. S. 9–13.

ловеческая экзистенциальность. «Божественное и человеческое нельзя противопоставлять друг другу до непримиримости. Бог действует как трансцендентно, так и имманентно, как полностью самостоятельно, так и через посредство своего творения, как объективно (в истории), так и субъективно в жизни индивидуума, как при помощи разума, так и при помощи веры»[6]. Если Бог — это исключительно субъект в области веры, то человек как объект отменяется. В этом принципиальном отделении Бога от мира его действие в мире и в человеке становится неуловимым, что приводит Э. Бруннера к мысли о том, что граница должна проводиться не вне человека, а внутри его жизни, иначе Бог не может быть понят человеком в его конкретной экзистенции, а человек не может быть понят без понимания Бога. Таким образом, источником антропологических построений Э. Бруннера становится проблема экзистенциальной достоверности христианской веры. Антропология, таким образом, является центром всей философской системы Э. Бруннера.

Речь в творчестве Э. Бруннера идет не об абстрактных религиозных истинах, но о захваченности этими истинами жизненной реальности человека, не об утверждении трансцендентности Бога и об отрицании любой имманентности, но о вере как о фактическом исполнении этой трансцендентности, не столько об объективности веры как таковой, сколько о существующем в этом объективном отношении человеке. Субъектно-объектное мышление не предполагало выхода из дилеммы, поставленной абсолютным качественным различием, поскольку с неизбежностью приводило либо к ложному объективизму, либо к ложному субъективизму.

6 Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового времени. М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. С. 206.

Для выхода их этой ситуации требовался другой подход, который Э. Бруннер обнаружил у Ф. Эбнера и М. Бубера. Ф. Эбнер опубликовал свое программное произведение «Слово и духовные реалии» в 1921 г. В следующем году М. Бубер выпустил свою знаменитую работу «Я и Ты». Для Э. Бруннера труд Ф. Эбнера стал катализатором для преодоления «Я» спекулятивного идеализма. Сам Э. Бруннер признал решающее влияние Ф. Эбнера на свое мышление и констатировал невозможность понять его развитие без этого фактора[7]. Эбнер утверждал, что в жизни наличествуют две духовные реальности — «я» и «ты». Его тезис заключался в том, что «Я» не существует вне отношений «Я» — «Ты». «Я“ дается лишь в возможности произнесения Ты», что демонстрирует невозможность абсолютности существования «Я». Эбнер утверждает, что сам термин «человек» предполагает бытие Абсолюта, который обладает личностным бытием, и его отношение к человеку является личностным. Самосознание человека становится конкретным лишь через отношение к Богу. Между человеком и Богом находится личностное Слово обращения, и человек не может существовать вне этого личностного Слова, которое ассоциируется со Христом. Ф. Эбнер в своем теоретизировании весьма зависим от С. Кьеркегора, особенно от его идеи субъективности существования и невозможности его объективирования. Ф. Эбнер идентифицирует идеализм с антропоцентрическим христианским умозрением. Здесь отрицается приоритет Абсолюта, а речь, скорее, идет об апофеозе человеческого. Ф. Эбнер, как и К. Барт, отделяет человеческое от божественного, которые, следуя ему, никогда не могут быть отождествляемы. Их пытаются объединить разного рода мета-

7 Brunner E. Die Mystik und das Wort. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1928. S. 395.

физические и мистические спекуляции, однако на самом деле «Я» всегда остается человеческим, а Божественное — всегда «Ты»[8].

М. Бубер своеобразно расширил подход Ф. Эбнера, добавив оппозицию «Я» — «оно». Если мир «Ты» — это мир подлинных отношений, то мир «оно» — мир объектов и каузальности. Человек, который живет в этом мире, не является человеком подлинным. Мир отношений — это мир встречи, а не мир опыта. Человек может быть подлинным и свободным лишь в мире «Ты», поскольку в мире «оно» господствует принцип причинности[9].

Философия диалога Ф. Эбнера и М. Бубера продемонстрировала Э. Бруннеру важность трансцендентности Слова и указала на опасности, связанные с психологизацией религиозной гносеологии. Э. Бруннер увидел в диалогической философии путь для разрешения насущных антропологических проблем, и именно эта философия придала его концепции ее окончательный персоналистический вид[10].

В 1938 г. Э. Бруннер опубликовал небольшое, но программное для своего творчества произведение «Истина как встреча», представляющее собой шесть лекций о христианском понимании истины. Эта работа оптимальным образом дает ключ к пониманию всей его обширной системы. Начиная с субъективизма и объективизма, как двух гносеологических крайностей в философии, которые многократно в истории христианства станови-

---

8 См.: Эбнер Ф. Слово и духовные реальности // От Я к Другому: Сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / Сост. и общ. ред. Т. В. Щитцовой Минск, 1997. С. 30–43.

9 См.: Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: «Республика», 1995. С. 15–92; Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999.

10 См.: Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 524.

лись определяющими в его самопонимании (будь то контраст между верой в догмы и благочестивыми переживаниями, ортодоксией и пиетизмом и так далее), Э. Бруннер доказывает, что в Библии нет субъективной или объективной истины. Истина в библейском представлении — это не рациональное понятие в области субъектно-объектной оппозиции, истина не имеется, а случается, истина не пропозициональна, а антропологична, она подразумевает событие встречи Бога и человека[11]. Библия не содержит в себе отдельной истины о Боге в себе и о человеке в себе, но о Боге в связи с человеком и о человеке в связи с Богом, то есть о бытии в отношениях[12]. Эти отношения даны «в Слове» *(im Wort)*, то есть понятие «Слово» является тем, что их конституирует, поскольку это то самое Слово, в котором люди открываются друг другу. Это Слово Божие, а не человеческое, которое обращается к человеку и делает его ответственным *(verantwortlich)*, то есть обосновывает его человечность. Если, однако, откровение Бога осознается как личностная соотнесенность, то есть Бог и человек находятся в отношениях персональной корреспонденции. В этих изначальных постоянных отношениях заложено все, о чем говорит христианская философия, то есть о личности Бога, отдающего себя человеку, и личности человека, отдающего себя

11 «Эта библейская „истина“ настолько же отличается от того, что обычно называется истиной, как личная встреча отличается от теоретического знания о состоянии дел» — Brunner E. Wahrheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis. Berlin: Furche-Verlag, 1938. S. 57. С этим утверждением связан тезис о том, что «использование объектно-субъектной антитезы в понимании истины веры представляет собой неудачное недоразумение. Библейское понимание истины не может быть объято объектно-субъектной антитезой, но может быть ей искажено» — Ibidem. S. 14.

12 См.: Ibidem. S. 33.

Богу, где тотальное требование Бога становится тотальным провозглашением человека[13].

Мыслитель был озабочен христианской рефлексией *ad hominem*, когда речь идет лишь о человеке, а не о Боге[14]. Основными задачами христианской философии Э. Бруннер считает осмысление Откровения через самопонимание церкви и полемику с секулярным осмыслением реальности и человека (эристика)[15]. Событие обращения Слова всегда относится к предшествующей интерпретации существования, поэтому христианский подход, как рефлексия веры, не может существовать в вакууме, но развивается в полемике и должен быть полемичным. Это не означает, что вера должна быть оправдана разумом, но что Слово требует освобождения ума человека от всех барьеров, а истина является результатом веры[16]. При этом место, в котором встречаются вера и неверие — это антропология, что связано с тем, что вопрос о понимании собственного существования является неустранимым в рамках любого мировоззрения. За-

13 См.: Brunner E. Wahrheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis. Berlin: Furche-Verlag. 1938. S. 49–50.

14 «Если кто-то утверждает, что невозможно относиться к человеку так же серьезно, если относиться к Богу с полной серьезностью, тот имеет в виду нечто другое, чем Евангелие Иисуса Христа. Чем серьезнее воспринимается Бог, тем серьезнее воспринимается человек» — Brunner E. Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich: Zwingli–Verlag, 1941. S. 410.

15 Э. Бруннер объясняет, что термин «эристика» происходит от «(erizein = спорить, eristike techne = искусство спора), поэтому мы будем использовать это слово, чтобы отразить двусторонность процесса, который в немецком языке обычно называется „дискуссией“. Задачей эристической теологии является показать, как через Слово Божие человеческий ум частично разоблачается, как источник вредной для жизни ошибки в его собственном бесконечном поиске» — Brunner E. Die andere Aufgabe der Theologie // Brunner E. Ein Offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1934. Zürich, Theologischer Verlag, 1981. S. 176.

16 См.: Ibidem. S. 177–178.

дачей эристики становится указание на то, что человек может правильно понять себя лишь в вере, то есть в соотнесенности с Богом. Это происходит не через теоретическое информирование, но через экзистентное обращение к его ответственности. Ответственность и зависимость человека от Бога становятся основной идеей антропологии Э. Бруннера, когда бытие человека рассматривается как личностная соотнесенность с Богом и его способность к слышанию, которых человек не может избежать даже в состоянии греха[17].

Теперь обратимся к творчеству Ф. Гогартена. Еще до встречи с К. Бартом Ф. Гогартен имел свою собственную, вполне оформленную философскую позицию, сформировавшуюся под влиянием философской системы И. Г. Фихте. В своем первом изданном произведении, которое называлось «Фихте как религиозный мыслитель» (1914), Ф. Гогартен предлагает оригинальное осмысление фихтевской интерпретации проблемы истории и ее значимости для жизни. В этом труде подчеркивается мистическое единство культуры и религии. Важнейшим в философии И. Г. Фихте Ф. Гогартен считает то, что «ему удалось объединить действие, то есть историю и мистику»[18]. Если Фихте пытался понять мир и мышление с точки зрения воли человека, то Гогартен рассматривал волю как свободную, вечную творческую активность, которая может осуществляться и в мире данного, и вне него. Идейным центром фихтевской философии является человек с точки зрения его автономии, превосходства и творческого господства над природой. Однако Ф. Гогартен осознает, что идеализм угрожает

17 «Бытие человека, понимаемое сущностно, есть ответственное бытие» — Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 87.

18 Gogarten F. Fichte als religiöser Denker. Jena, Diederichs, 1914. S. 3.

самому понятию об истории, поскольку в идеализме речь идет, скорее, не о повседневной историчности, но о разоблачении конкретного образа и об ориентировке на соответствие идее. Поэтому Ф. Гогартен все более решительно обращается к проблеме человеческого существования. Человек никогда не является просто наблюдателем, но он — это экзистенция во времени, и, в конечном итоге, эта экзистенция есть самое главное для него, что и побуждает его производить процесс наблюдения[19]. Все эти идеи позже в доработанном виде войдут в гогартенову историческую методологию, определяющую оригинальный характер его неоортодоксальной философско-религиозной системы и, в частности, его теорию секуляризации.

Переход от идеалистического к экзистентно-реалистическому мышлению в полной мере происходит у Ф. Гогартена в период Первой мировой войны. Показательным в связи с этим видится написанное в 1917 г. поэтическим стилем небольшое произведение «Религия издали», где Ф. Гогартен объединяет понимание мифа А. Боню[20] с конкретно историческим осмыслением личности. Здесь он говорит о заложенной в мифе спасающей силе и о том, что религиозное мышление имеет отношение не только к воле, но, в первую очередь, соответствует человеку как лично-

19 См.: Gogarten F. Religion und Volkstum. Jena, 1915.

20 Артур Боню рассматривает религию с конкретно исторической точки зрения, указывая на ее неразрывную связь с понятиями «реальность» и «личность». Религиозная история осмысливается А. Боню в связи с личностным религиозным мифом как выражением живого характера истории. Религиозные истины, согласно А. Боню, не могут быть вмещены ни в спекулятивные, ни в диалектические схемы, но обнаруживают себя в мифе, «в котором коренятся личностные отношения людей к всеобщему, к природе, к собственной жизни и судьбе» — Bonus A. Zur Germanisierung des Christentums. Jena: Eugen Diederichs, 1911. S. 51. В напряжении религиозных чувств миф становится переживаемым и познаваемым.

сти, получающей свое бытие «извне», так как религиозный опыт предполагает отношения «между Я и Ты»[21].

В связи с переходом Ф. Гогартена к историческому мышлению нельзя не упомянуть его дискуссию со швейцарской антропософской школой, представленной Ф. Риттельмаером. Если для антропософов Христос был одной из ступеней совершенства, которую может достичь любой человек, то для Ф. Гогартена был важным именно «конкретный человек Иисус»[22] в его уникальности. Человек не идентичен Абсолюту, который, в свою очередь, не является суммой переживаний и мыслей, но «смыслом реальности»[23].

Э. Трельч, который остро поставил проблему соотношения религии и философии истории, оказал на Ф. Гогартена значительное влияние, стимулируя развитие его собственных философских установок. Ф. Гогартен познакомился с системой Э. Трельча в связи с апологетическими целями, ставя своей задачей отстоять истину религии перед лицом исторической критики. В процессе полемики Ф. Гогартен развивает свою раннюю идею о том, что человек не является просто созерцателем истории, но сам есть и участник, и место схватки между христианством и «миром»[24]. Данная дискуссия во многом обусловила особенности диалектики Ф. Гогартена, базирующейся на убеждении, что мысль человека всегда стремится быть автономной, тогда как христианская философия всегда должна ориентировать мышление на действия Абсолюта в истории.

---

21 Gogarten F. Religion Weither. Jena, 1915. S. 14.

22 Gogarten F. Rudolf Steiners Geistwissenschaft und das Christentum. Stuttgart, 1920. S.21.

23 Ibidem. S. 16.

24 Gogarten F. Von Glauben und Offenbarung. Jena, 1923. S. 24.

Дружба с цюрихским философом Э. Гризебахом и знакомство с его трудами привели к тому, что Ф. Гогартен усвоил из его системы положение о том, что опыт межличностных отношений является высшим принципом и действенной практикой, способной преодолевать кризисные ситуации в культуре[25].

Принцип философского диалогизма, который, как показано, был разработан Ф. Гогартеном в связи с теорией мифа А. Боню, приобрел свой оформленный вид через знакомство с творчеством Ф. Эбнера, которое Ф. Гогартен перерабатывает с учетом своей ориентированности на историю. Ярким выражением такого подхода могут служить следующие высказывания Ф. Гогартена: «Быть человеком — значит быть историческим», поскольку история «вопрошает о человеке и его подлинности»[26]. Что же такое подлинность? Ф. Гогартен отвечает, следуя Ф. Эбнеру: «Это слово и любовь». «Мы люди только тогда, когда находимся в отношении к другому, а именно, в словесном и ответном отношении к другим людям... Любовь, по сути, означает ни что иное, что „Ты“ всегда прежде чем „Я“»[27].

Главной темой всего творчества Ф. Гогартена является проблема обоснованности христианского миросозерцания. Мыслитель полагает, что реальность, с которой имеет дело христианская философия, отличается от всех других видов рефлексии. Ее особенность заключается в том, что она является такой реальностью, в которую верят, то есть она субъективна и не может существовать вне веры и независимо от нее. С другой стороны,

25 В 1921 г. Э. Грисебах посвятил свою книгу «Школа духа» «другу Ф. Гогартену» — Grisebach E. Die Schule des Geistes. Halle (Saale), M. Niemeyer Verlag, 1921. S. 2.

26 Gogarten F. Ich glaube an den dreieinigen Gott. Jena, 1926. S. 35.

27 Ibidem. S. 56.

эта вера является верой в Бога, и она потеряла бы смысл, если бы Бог, в которого она верит, не существовал бы независимо от этой веры. Вопрос относительно реальности веры неразрывно связан с проблемой отношения веры к эмпирической реальности. Эта проблема постулировалась в различные исторические эпохи, и ее решения были разными, что говорит о том, что данный вопрос должен быть всякий раз разрабатываем в процессе дискуссии с соответствующим современным контекстом[28]. При этом любые религиозные авторитеты подлежат обязательной критической оценке. Задачей христианской философии становится разработка такой системы, которая не противоречит самостоятельности человека в истории, и, с другой стороны, остается именно традиционно христианской.

Анализ обоснованности христианского мировоззрения неразрывно связан в творчестве Ф. Гогартена с антропологической тематикой. «Человек есть там, где он спрашивает о себе. Без этого вопрошания о себе самом человек не был бы человеком... даже если он не всегда осознает смысл своих вопросов, он всегда вопрошает о себе самом»[29]. То есть человек является вопросом для себя самого, отличаясь от всех других живых существ тем, что он с несомненностью не является тем, кем является. Человек всякий раз должен прилагать усилия к тому, чтобы сохранять или восстанавливать свои человеческие природные качества,

28 См.: Gogarten F. Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie. Stuttgart, 1957. S. 7–8. «Гогартен ратовал за то, чтобы переосмыслить принципы христианской веры скорее на историческом, чем на метафизическом основании. История означала для него процесс взаимодействия, в котором осуществляется воссоздание бытия и смысла» — Инч М. А. Гогартен, Фридрих (Gogarten, Friedrich, 1887–1967) // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 320.

29 Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium, Stuttgart, 1967. S. 378.

которые делают его настоящим человеком. Таким образом, он всегда снова и снова заново сталкивается с вопросом о себе, и только лишь решимость, с которой он постоянно вопрошает о себе, делает его человеческое бытие реальным и истинным. Эта особенность человека связывается Ф. Гогартеном с тем, что человек является материально-духовным существом. Человек отличается от всех других живых существ тем, что у него есть дух, именно поэтому он может противопоставлять себя не только миру, но и себе самому. С одной стороны, он сам — часть природы, а с другой стороны, он отделен от нее и превосходит ее через действие своего духа. Он регистрирует и охватывает все, что его окружает, воспринимая это все не просто как данность, но как задачу для себя. В природе человека заложено то, что он сам формирует мир для себя, исходя из своих желаний и планов. Только через это творческое владение своим миром возможна человеческая жизнь. В отношении к миру эта всеохватывающая двойственность духа и природы означает, что человек — это существо, которое живет в мире и связано с миром, но которое, однако, в то же время живет в другой реальности, не идентичной с первой: «Мы из мира и в то же время не из мира. Поэтому мы не можем жить так, словно бы мы были лишь из мира. Мы всегда должны быть и тем и другим. Как те, которые не из мира, мы должны быть из него и жить в нем, а как те, кто из мира, мы должны быть такими, которые не из него»[30]. Эта двойственность человека, выражаемая в дуализме свободы и зависимости, является характерной для всей гогартеновой антропологической концепции. Вопрошание человека о себе самом возможно лишь на основании этой двойственности, поскольку он, вопрошая

30 Gogarten F. Die Verkündigung Jesu Christi. Tübingen, 1965. S. 20.

о себе самом, должен определять отношение обоих элементов друг к другу, то есть спрашивать о свободе и зависимости, независимости от мира и определенности миром.

Поскольку человек не только самостоятелен, но и зависим, в своем вопрошании о самом себе он не только спрашивающий, но и спрашиваемый. В связи с этим возникает вопрос о том, кто же обращается к человеку, откуда приходит вопрошание. Ф. Гогартен отвечает, что этот вопрос ставится «из совершенно необъяснимой тайны, из которой происходит сам человек. Это значит, однако, что этот вопрос ставится из его собственного человеческого происхождения... Вопрошая человека о нем самом, этот вопрос спрашивает его как того, кто изначален из этого своего начала»[31]. Игнорирование современным человечеством вопроса о себе самом приводит к расчеловечеванию человека и ко всем тем проблемам, которые делают жизнь человека несчастной. Вопрос о человеке не может быть второстепенным и дополнительным наряду с другими вопросами, но должен быть определяющим весь строй мышления. Ф. Гогартен, таким образом, видит единственную возможность для современного человека достичь своей подлинности через реанимирование вопрошания о самом себе через обращение к тайне своего происхождения[32]. Если этот вопрос ставится в перспективе автономии и свободы человека, то опыт тайны здесь может достигать своей наибольшей глубины, поскольку эта перспектива является самой возвышенной из тех, которые имеются у современного человека, и он должен ориентироваться на нее, если воспринимает себя со всей серьезностью. Именно здесь Ф. Гогартен обнаруживает

31 Gogarten F. Frage nach Gott. Tübingen, 1968. S. 16.

32 См.: Ibidem. S. 16–21.

ту область, где современное требование автономии и свободы человека становится пространством для новой постановки человеком вопроса о себе самом[33]. Если это так, то мир и культура как задачи человека могут получить новое значение. Мир — это задача для человека, а его вид — выражение человеческой жизни. Поэтому вопрос о человеке также является вопросом о мире, независимо от того, открыт ли человек для тайны себя и мира. Если человек открыт для этой тайны, то, по словам Ф. Гогартена, он связан с «глубиной мира» и с тайной, которая в ней покоится[34]. «Тот, кто знает об этой глубине, тот знает в ней о самом себе. В ее необъяснимости он знает о глубочайшей, сокровеннейшей необъяснимости своего собственного бытия»[35]. То, что человек знает из глубин мира себя самого, является характерной особенностью его человеческого существования, поскольку он един с миром. Условием существования культуры является то, что вопрос человека о себе самом никогда не исчезает, поскольку только таким образом он может давать себе требуемый ответ, только так он может быть открытым для источника своего бытия, то есть быть человеком. Только когда человек пытается понять тайну своего бытия и мира, он получает силу для всех своих мыслей, волевых импульсов и действий, которые формируют его жизнь. Культура, как единство человека и мира, может продолжать существовать до тех пор, пока она находится в непрерывном становлении, пока у нее есть возможность столкнуться с тайной, которую невозможно до конца понять. Эта тайна не может быть понята, поскольку она не может быть сравнена или идентифицирована

33 См.: Ibidem. S. 29–30.

34 Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 377.

35 Gogarten F. Glaube und Wirklichkeit. Jena, 1928. S. 52.

с чем-то доступным и постигаемым в этом мире, а любое знание о ней является незнанием[36].

Христианская философия не может говорить об Абсолюте, не говоря о человеке, поскольку Абсолют становится доступным для человека через свое обращение. Христианская рефлексия невозможна без Откровения, осуществляющегося через Слово. Местом, где происходит событие Слова, являются межличностные отношения. Там, где в истинном смысле произносится и слышится Слово, возникает личностное человеческое существование, поскольку лишь там наличествует самостоятельный, автономный человек. В христианской антропологии невозможно говорить лишь о человеке, но всегда — и об Абсолюте, поскольку один немыслим без другого. То есть антропология — это не просто одна из форм христианской философии, но совокупное содержание всей христианской философии[37]. Поэтому «нет понимания человека без понимания Бога, и, напротив, Бог, о котором здесь идет речь, является таким Богом, который неразрывно связан с человеком, а бытие этого человека полностью исходит от Бога и полностью устремлено к Богу. Я говорю при этом, что я не могу понять этого Бога, если я уже не понимаю человека»[38]. Человек не может быть понят сам по себе, как независимая величина, но только через близость к Богу. Поскольку религиозное осмысление реальности есть деятельность человека, оно всегда является антропологичным.

36 См.: Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 379–383.

37 См.: Gogarten F. Das Problem einer theologischen Anthropologie // Zwischen den Zeiten. München, 1929. S. 493.

38 Ibidem. S. 496.

Подводя итог рассмотрению антропологической методологии Э. Брунера и Ф. Гогартена, можно утверждать, что они определяют человеческое бытие через онтологическую для него связь и отношения с Абсолютом. Антропологическая методология мыслителей обусловлена их стремлением к легитимированию христианского мировоззрения в контексте современной культуры. Оба автора применяют методологию, опирающуюся на широкую философскую традицию, включающую в себя наработки немецкого идеализма, религиозного социализма, историзма, неокантианства и персоналистического диалогизма. При этом Э. Бруннер исходит из того, что человек всегда остается обладателем своей оригинальной природы, и именно поэтому он является существом ответственным и нравственным. Персоналистическая антропология Э. Бруннера, ориентируясь на сферу субъективного опыта, при этом эристична и ориентирована на дискуссию. Те вопросы, которые человек сознательно или несознательно задает о самом себе, с точки зрения Э. Бруннера, являются, в конечном итоге, вопросами о трансцендентном, а сам он как личность реализуется через диалог с личностным Абсолютом. Реальное положение человека является противоречием между его неотъемлемыми характеристиками и наличным злом, из чего следует диалектический характер философии Э. Бруннера, как рефлексии диалога религиозных постулатов и истин разума.

Для Ф. Гогартена, в свою очередь, важными в методологическом отношении становятся требования автономии и свободы человека, что предполагает такое осмысление христианства, которое бы удовлетворяло этим требованиям и при этом не искажало традиционное восприятие. Разработка вопроса о подлинности христианской веры неразрывно связывается Ф. Гогартеном с антропологической проблематикой и, конкретно,

с вопрошанием человека о себе самом как существе, принадлежащем этому миру и отличном от него. Такой подход предполагает обращение к вопросу об источнике человеческого бытия. В попытках найти ответ на этот вопрос человек сталкивается с тайной этого мира и непостижимой тайной своего начала, что делает возможным современную христианскую дискуссию и о Боге, и о человеке. История становится для Ф. Гогартена той средой, где происходит и взаимодействие «Я» и «Ты», и Откровение как обращение, и требование ответа со стороны «Ты» к «Я». Такой подход позволяет выражать традиционные протестантские установки на языке и с помощью релевантных времени философских систем и методов.

Глава 4
Рудольф Бультман и Пауль Тиллих: экзистенциально-герменевтическая и экзистенциально-онтологическая антропология

Философия экзистенциализма, процесс возникновения и оформления которой совпал со временем появления и развития неоортодоксии, повлияла на всех без исключения неоортодоксальных мыслителей. При этом методологические паттерны экзистенциализма в рамках неоортодоксии были наиболее последовательно применены Р. Бультманом и П. Тиллихом, рассмотрению антропологических принципов которых посвящена эта глава.

Реконструкция антропологических воззрений Р. Бультмана может быть произведена только в контексте его герменевтической теории. В основе творчества Р. Бультмана находится унифицированный общий интерес относительно условий, возможности и объективности содержания христианской фило-

софии, а также актуальности ее для современного человека, чему должна способствовать экзистенциальная интерпретация христианства[1].

Онтологической рамкой, в пределах которой может быть найден ответ на интересующие Р. Бультмана вопросы, является онтология историчности и, соответственно, исторического *Dasein*. Здесь онтологические импликации исторического понимания Р. Бультмана зависимы от хайдеггерова анализа периода «Бытия и веремени». Герменевтика Р. Бультмана, как и его творчество в целом, основывается на онтическом понимании *Dasein* и является попыткой осмысления способа бытия экзистенции. Понимание больше не направлено на различные классы внешних проявлений жизни или объектов культуры и их ценности, но на само *Dasein*, его происхождение, определение и конституцию. Такой подход, по замечанию Э. Юнгеля, был осмыслен Р. Бультманом как новый экзистентный подход в протестантской герменевтике, в котором мыслитель «изолировал хайдеггеров анализ экзистенции от вопроса о бытии и стал ассоциировать его с вопросом о Боге»[2]. Сам Р. Бультман полагал, что хайдеггеров феноменологический анализ экзистенции может быть использован христианской философией благодаря его категориальной точности.

Принятие онтологических импликаций хайдеггеровой феноменологии направляло Р. Бультмана в его разработке собственной герменевтической программы. Рецепция структуры

---

1 «Стимулом его научной работы был не просто интерес к истории; как верующий христианин Бультман с помощью своих исследований стремился донести до своих современников живое слово евангельской вести» — Робертс Р. Бультман, Рудольф (Bultmann, Rudolf, 1884–1976) // Словарь библейского богословия / Под ред. Уолтера Элуэлла. СПб.: Библия для всех, 2002. С. 209.

2 Jüngel E. Rezension von E. Fuchs, Marburger Hermeneutik. Nicht nur eine geographische Bestimmung // Evangelische Kommentare. 1968. S. 468.

хайдеггеровой онтологии христианской философией становится возможной, потому что она не «является систематической философией... которая выводится из предполагаемой идеи бытия»[3]. Скорее, речь здесь идет о феноменологии, которая «хочет показать сами явления»[4]. Христианская мысль в этом случае принимает от философии не постулаты или содержание, но методологию указания на феномены бытия. То есть для Р. Бультмана речь идет о свидетельстве самих феноменов, что, в конечном счете, и побуждает его принять концепцию М. Хайдеггера. С точки зрения Р. Бультмана, если нерелигиозная философия работает без оглядки на христианские установки; тем не менее, христианская философия может способствовать ее развитию, подобно тому, как экзистенциальный анализ самого М. Хайдеггера находился под влиянием апостола Павла, Августина, М. Лютера и С. Кьеркегора. Экзистенциальный анализ Хайдеггера является одновременно и онтологическим, то есть анализом бытия человека как человека. Такой анализ принимает во внимание природу человеческой жизни со всеми ее возможностями, то есть он обеспечивает понятийность, использование которой помогает осмыслить человеческое бытие независимо от формы, которую это бытие приобретает в конкретных человеческих жизнях. Это происходит благодаря тому, что эти категории соответствуют описанию человеческого бытия как такового. Бультман полагает, что религия непосредственно или опосредованно всегда использовала философию в самом широком смысле этого слова. Философское понимание нужно как инструмент для того, чтобы

3 Bultmann R. Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhard Kuhlmann // Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion Systematische Theologie. München, 1967. № 38. S. 81.

4 Ibidem. S. 77.

«говоря о чем-либо, касающемся человеческого *Dasein*, такая речь вообще была понятой»[5].

Кроме того, онтологический подход М. Хайдеггера к экзистенции, согласно Р. Бультману, совпадает с задачами христианской философии. Тексты Новго Завета как источник для христианской рефлексии должны быть интерпретированы не мифологическим способом, но экзистенциальным. Это обусловлено тем, что в этих текстах мифологическим языком древности сформулировано понимание человеческой экзистенции, выраженное в керигме. «Экзистенциальный анализ человеческого бытия у Мартина Хайдеггера, — пишет Р. Бультман, — представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире... философия в результате собственных усилий сумела разглядеть действительное содержание Нового Завета»[6]. По словам Ю. В. Миронова, «суть герменевтической процедуры демифологизации как экзистенциальной экзегетики заключается в принятии предпосылки экзистенциального *a priori*, позволяющего провести „перевод“ содержания христианской проповеди без потери экзистенциального содержательного элемента из одного типа теологического дискурса мифологического, потерявшего свою значимость для современного человека, в другой, в данном случае, — экзистенциально-феноменологический, а по субъекту предикации — антропологический»[7]. Следовательно, экзистенциальная интер-

5 Bultmann R. Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1930. № 11. S. 349.

6 Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 24.

7 Миронов А. Ю. Герменевтические предпосылки теологии Р. Бультмана. Авторефер. дис. ... канд. филос. наук. М., 1998. С. 15.

претация является для Р. Бультмана единственной адекватной базой для понимания и аппликации сакральных текстов. Нужен язык, который правильно интерпретирует значение мифологических образов и символов с точки зрения их экзистенциального понимания, где экзистенция воспринимается непосредственно, без сведения ее к бытию в мире. По мнению Р. Бультмана, дискуссионным здесь может являться лишь научный понятийный аппарат, «который в данном случае есть ни что иное, как ясное и методичное развитие связанного с самой экзистенцией представления об экзистенции»[8].

Таким образом, обращение к экзистенциальной философии со стороны Р. Бультмана вытекает из необходимости того, чтобы христианская мысль предоставляла свою антропологическую концепцию в категориальной терминологии, и именно этому она учится у хайдеггеровой философии, которая подходит для развития христианской философии человека, поскольку разрабатывает адекватный человеческой экзистенции понятийный аппарат. Адекватность терминологии М. Хайдеггера побуждает Р. Бультмана развивать свое понимание историчности *Dasein*. Под экзистенцией Р. Бультман, следуя М. Хайдеггеру, понимает *Dasein*, развивающееся в соответствии со своими возможностями и требующее осмысления самого себя. «Под историчностью человеческого бытия мы понимаем то, что его бытие является бытием в возможности. Это значит, что бытие человека изымается из его распоряжения в конкретных ситуациях жизни, принимает решения, в которых человек никогда не выбирает что-то

8 Bultmann R. Zum Problem der Entmythologisierung // Bultmann R. Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch. Hamburg, 1952. Bd. II. S. 189.

для себя, но выбирает себя как свою возможность»[9]. Центром такого понимания историчности *Dasein* становится основанное на возможном бытии самопонимание человеческой экзистенции, которая никогда не является завершенной, но всегда осуществляется в разных исторических ситуациях, через решения. С таким пониманием экзистенции связаны представления Р. Бультмана об истинном и неистинном бытии человека, соответственно — бытии во грехе и в вере, что является важными компонентами его творчества.

Э. Тиселтон, рассматривая методологию Р. Бультмана, указывает: влияние М. Хайдеггера было здесь важным, однако нельзя утверждать, что оно было единственным. Тиселтон отмечает, что на формирование концепции Р. Бультмана оказали влияние С. Кьеркегор, К. Ясперс, а также либеральная протестантская теология, лютеранское неокантианство XIX в. и школа истории религий. Что же представляла собой собственная концепция Р. Бультмана? Была ли она оригинальной или представляла собой всего лишь комбинацию «в конечном счете, несовместимых точек зрения»?[10] Несомненно, философско-религиозная система Р. Бультмана представляет собой, по крайней мере, творческий синтез, а, что более вероятно, вполне самостоятельное и оригинальное целое, где мысли и подходы других философских школ и отдельно взятых мыслителей используются лишь для того, чтобы разъяснить свое собственное понимание. Сам Р. Бультман, отвечая на вопрос о зависимости своих философско-рели-

9 Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 118.

10 См.: Thiselton A. C. The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980. P. 206–236.

гиозных разработок от творчества М. Хайдеггера, писал, что он не «основывается» на его философии, с чем соглашался и сам М. Хайдеггер, подчеркивая, что «Бультман... не строит на моей философии»[11].

Дальнейшее описание общей ситуации понимания развивается на вышеупомянутых основаниях. На передний план процесса понимания выдвигается отношение между понимающим субъектом и понимаемым объектом. Как уже было показано, понимающий субъект является открытым сам себе, так что в этой открытости заложена возможность самопонимания. Требование исторического понимания личности через других людей, тексты и обстоятельства, совпадает, таким образом, с самопониманием[12]. Эта возможность встречается как уже всегда осознанная, так как человек не существует без определенного самопонимания, которое в своей детерминированности обусловлено обстоятельствами, в которых самопонимание ориентируется и которые принимает. При этом учитываются все возможные концепции понимания существования, узнаваемые человеком в ходе своей истории и включенные им в самопонимание. Объектом понимания является реальность, доступная человеку в реальности мира и реальности истории. Методически достоверной квинтессенцией понимания обеих областей является наука. В форме естественных наук она может взять на себя роль дистанцированного наблюдателя и получить объективные, надежные знания о мире, которые становятся, таким образом, доступными ее распоряжению[13]. Сам Р. Бультман как историк

11 Цит по: Malet A. The Thought of Rudolf Bultmann. Doubleday, 1971. P. 333.

12 См.: Ibidem. S. 284.

13 См.: Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 128.

посвящает себя выяснению условий исторического понимания, которое всегда происходит в дискуссии с текстовыми свидетельствами. История достигает своей объективности тогда, когда считающиеся объективными результаты откладываются в сторону, а тексты анализируются на предмет их понимания экзистенции. При этом читатель истолковывает текст не с нейтральной точки зрения, но сам текст выдвигает определяющее требование относительно экзистенции читающего. Условием понимания становится экзистенциальное отношение автора и интерпретатора, основанное на обстоятельствах предшествующей жизни, обеспечивающее определенное предпонимание *(Vorverständnis)*. Никакое понимание не может быть свободным от предпонимания, которое имеет характер незнающего знания, дающегося вместе с *Dasein*, но пока не нашедшего предикативного развития. Это невыраженное допредикативное понимание, которое может быть определено и эксплицировано. Предпонимание распространяется на все виды человеческого опыта (любовь, дружба, смерть), а также на начало и цель *Dasein* как такового. Поэтому «без такого предпонимания и следующих за ним вопросов тексты становятся немыми»[14]. Если происходит понимание исторического свидетельства, то предпонимание радикализируется и, если необходимо, исправляет неточности. Для успешного процесса понимания необходима открытость понимающего в отношении его объектов и в отношении возможности своего собственного подлинного бытия. Если понимание осуществляется, то субъект через решение схватывает полученное понимание экзистенции, как возможность своего собственного существования.

14 Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 228.

Если в творчестве Р. Бультмана определяющей для антропологической методологии является герменевтика, то у П. Тиллиха исходным пунктом становится его философско-религиозная систематизация. По замечанию С. С. Пименова, система П. Тиллиха — «это именно *философско*-богословская система», методом которой является «„метод корреляции“ между экзистенциальным человеческим философским (историчным, ситуативным) вопрошанием и вечной христианской Вестью»[15]. Христианская философия должна, по словам П. Тиллиха, «утверждать истину христианской Вести и толковать эту истину для каждого нового поколения»[16]. Рациональное осмысление христианства стоит между незыблемостью неизменной истины и необходимостью восприятия этой истины в конкретную историческую эпоху. Христианский мыслитель, поставивший своей задачей актуализацию христианского мировоззрения, по мнению П. Тиллиха, должен осуществлять своего рода переводческую работу, поскольку библейские тексты, как источники христианской рефлексии, возникли в конкретном историческом контексте, который отличается от современного. Современный человек зачастую узнает библейское послание в виде ответов на вопросы, которые он не задавал и которые ему чужды. При этом П. Тиллих настаивает на актуальности этого послания, которую следует сохранять при любой контекстуализации через напряжение между вечным и контекстуализируемым. П. Тиллих противопоставляет себя консервативному фундаментализму, где «происходит сме-

15 Пименов С. С. Пауль Тиллих в российском контексте // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2014. № 24. С. 83.

16 Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I–II. С. 11.

шение вечной истины с временным выражением этой истины... Нечто конечное и преходящее фундаментализм возводит в ранг бесконечного и вечно действительного»[17]. Керигматический подход М. Лютера и К. Барта, которые акцентируют внимание на вечную истину керигмы в отношении конкретной контекстуальной ситуации, с их попыткой защитить христианское послание от искажений и злоупотреблений, П. Тиллих считает оправданным и даже пророческим, поскольку он не позволяет вечному раствориться во временном. При положительном отношении к керигматическому подходу сам П. Тиллих считал, что его необходимо дополнить апологетической составляющей[18].

Апологетическая методология предполагает ответный характер, отвечая на вопросы, поставленные ситуацией, теми выразительными средствами, которые характерны для данной ситуации, что позволяет сохранять напряжение между неизменным и меняющимся. Критикуя фидеизм, П. Тиллих трансформирует знаменитую фразу Б. Паскаля в «Бог Авраама, Исаака и Иакова — это еще и Бог философов»[19]. Тиллих исходит из того, что для христианской рефлексии весьма важной является онтология, которая практически отождествляется им с философией. «Философия задает вопрос о реальности как о целом — задает вопрос о структуре бытия. И ответ на этот вопрос она дает в таких

17 Там же.

18 Сам К. Барт 1923 г. в работе «Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“ (Antworten und Fragen an Paul Tillich)» называл П. Тиллиха «близким человеком», впрочем, тут же он отметил, что идеи П. Тиллиха чужды ему чисто «технически» — Barth K. Von der Paradoxie des «positiven Paradoxes» (Antworten und Fragen an Paul Tillich) // Anfänge der dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / Hrsg. Moltmann Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/1). München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. Bd. 1. S. 175.

19 Tillich P. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. Chicago: University Of Chicago Press; 1964. P. 7–8.

терминах, как категории, структурные законы и универсальные понятия. Но она должна давать ответ в онтологических терминах. Онтология — это не умозрительно-фантастическая попытка создать еще один мир помимо мира; онтология — это анализ тех структур бытия, с которыми мы сталкиваемся при каждой нашей встрече с реальностью»[20]. Именно поэтому онтология для П. Тиллиха имеет центральное значение для любой адекватной философии и философской методологии. По замечанию С. Гренца и Р. Олсона, сведение философии к онтологии составляет едва ли не наиболее критикуемую позицию тиллиховой системы. При тщательном изучении «онтология Тиллиха оказывается эклектичной. Он пытается объединить совершенно несовместимые философские направления, а именно традиционную онтологию Платона, Августина, немецких философов-идеалистов и современные онтологические теории Хайдеггера и Сартра»[21].

Апологетический характер христианской философии не предполагает у П. Тиллиха конфронтации, защиты или нападения. Апологетическая методология, если она хочет служить ответственной христианской философии, должна быть созидающей. Для того чтобы между христианской философией

20 Тиллих П. Систематическая теология. Указ. изд. С. 27.

21 Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 172. Ср.: «Со времен резкого выступления Кьеркегора против системы Гегеля построение идеалистической системы и экзистенциональный подход представлялись несоединимыми противоположностями. Своеобразие взглядов Тиллиха состоит в том, что он строит систему в строго идеалистическом стиле, но соединяет свою систему с „экзистенциальным анализом“, в котором он желает использовать стимулы экзистенциального мышления. Тем не менее то, что он говорит о положении человека по отношению к важнейшим вопросам бытия, о его „экзистенции“, точно соответствует содержанию системы. Это можно истолковать, сказав, что система имеет основное значение, определяющее содержание экзистенциального анализа» — Хегглунд Б. История теологии. СПб., 2001. С. 348.

и нехристианскими системами мысли мог возникнуть коммуникативный процесс, необходима некая общая площадка, то есть спрашивающий и отвечающий должны иметь нечто общее. Этот коммуникативный процесс всегда ситуативен, поскольку спрашивающий и отвечающий взаимодействуют друг с другом в определенное время и в определенном месте. Однако ситуационная соотнесенность христианской философии не должна исключать сохранности вечного послания, так как она «потеряет себя, если ее основанием не станет керигма как субстанция и критерий каждого из ее постулатов»[22]. То есть П. Тиллих говорит о таком методе, который принимает всерьез и послание, и ситуацию, «при котором Весть и ситуация соотносились бы между собой так, чтобы было сохранено и то и другое»[23]. Такой подход, пытающийся объединить в диалоге послание и ситуацию, П. Тиллих называет «методом корреляции», который является хребтом всей его философско-теологической системы[24]. Этот метод «не означает того, что ответы будут выведены из вопросов... Но не означает это и того, что ответы будут даваться в отрыве от вопросов... Нет, вопросы тут соотнесены с ответами, ситуация — с Вестью, а человеческое существование — с божественным проявлением»[25].

Метод корреляции П. Тиллиха, начинаясь с экзистентного вопроса о целостном человеческом существовании, — ан-

22 Тиллих П. Систематическая теология. Указ. изд. С. 15.

23 Там же.

24 Метод корреляции не является оригинальным изобретением П. Тиллиха. Подобная методология встречается уже в творчестве Ф. Шлейермахера, Р. Роте и Э. Трёльча. Подробнее см.: Пименов С. С. Доктор Пауль Тиллих: О традиции, новизне и богословском усилии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 241–259.

25 Тиллих П. Систематическая теология. Указ. изд. С. 16. «Очевидно, что здесь Тиллих имел в виду как фундаментализм, так и бартовскую неоортодоксию. Тиллих же считал, что все нужные вопросы уже заложены в самом человеческом существовании» — Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Указ. изд. С. 173.

тропологическое предприятие. Экзистентная проблематика в творчестве П. Тиллиха является, по сути, философско-антропологической, поэтому мыслитель может утверждать, что «человек — это вопрос, который он задает о самом себе еще до того, как какой бы то ни было вопрос формулируется»[26]. Поскольку сам человек является для себя вопросом, П. Тиллих полагает, что вся история человечества — это история решения основных экзистентных проблем человека. В процессе вопрошания о себе самом человек учится говорить «Я». «Быть человеком — значит задавать вопрос о собственном существовании и жизни под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются. И наоборот, быть человеком — значит получать ответы на вопрос о собственном существовании и вопрошать под влиянием полученных ответов»[27]. Поэтому для П. Тиллиха вопрошание и постановка под вопрос и получение ответа из Откровения становятся абсолютными антропологическими константами. Метод корреляции серьезно воспринимает ситуацию человека, поскольку начинает с той ситуации, из которой возникают экзистентные вопросы. Таким образом, тиллихов метод корреляции изначально антропологичен.

Если метод корреляции является ключом ко всей системе П. Тиллиха, то вопрошание в качестве центральной части этого метода становится основой для философской антропологии. П. Галлес, рассматривая антропологию П. Тиллиха, отмечает, что «философия анализирует существование „снизу“»[28], поэтому

26 Тиллих П. Систематическая теология. Указ. изд. С. 65.

27 Там же.

28 Galles P. Situation und Botschaft. Die soteriologische Vermittlung von Anthropologie und Christologie in den offenen Denkformen von Paul Tillich und Walter Kasper. Berlin, Boston, 2012. Vol. 3. S. 250.

тиллихов метод корреляции работает на уровне экзистенции. При этом, если ответ уже известен из Откровения, философская методология становится теологической, и это обусловлено тем, что человек и философия не способны дать удовлетворительные ответы на предельные вопросы[29]. Тиллих полагает, что теолог, располагая данными Откровения, «может проанализировать существование куда глубже, чем это доступно большинству философов. И, тем не менее, анализ этот все-таки остается философским»[30]. Разница между философом, который не занимается теологией, и теологом, использующим философскую методологию в разработке антропологической проблематики, заключается лишь в том, что философ стремится ввести свои разработки в более широкий философский контекст, тогда как теолог пытается их соотнести с данными Откровения. Антропология П. Тиллиха теологична в том смысле, что она осмысливает человека лишь в отношениях с Богом. Бог и человек связаны друг с другом и противопоставлены другу. В этом смысле тиллихова антропология, имея дело с отношениями Бога и человека, является динамической и теологической, даже если она исходит из экзистентной философской постановки вопроса.

Итак, метод корреляции предполагает исследование основных вопросов философии и теологии с точки зрения человеческого существования, то есть онтологии. Такое онтологическое мышление может быть охарактеризовано как теономная онтология, поскольку П. Тиллих предпринимает попытку совместить философскую онтологию и теологию Откровения. Две эти перспективы совмещаются им таким образом, что теология

29 Ibidem.

30 Тиллих П. Систематическая теология. Указ. изд. С. 65.

Откровения (история) сочетается с надысторическим абстрактным элементом без того, чтобы видеть при этом какие-либо противоречия. Кроме того, традиционный аристотелев термин «метафизика» меняется на термин «онтология». Такое беспроблемное объединение онтологии и исторического ситуативного анализа связано в системе П. Тиллиха с тем, что он видит их взаимосвязанными. Абстрактная историческая ситуация может быть истолкована в коррелятивном ключе, ведь онтология является основой всего, что может быть сказанным, тогда как любое онтологическое утверждение может быть сформулировано в исторически-контингентных и контекстуальных выражениях. Сужая проблемное поле метафизики, которая у Аристотеля является учением о Боге и бытии, до онтологии — учении о бытии, П. Тиллих может определять и философию и теологию теологически и делать теологию предпосылкой философии. Если П. Тиллих определяет антропологию онтологически, то это определение носит философский характер, который, однако, имеет фундаментально теологический уклон.

Что же подразумевается П. Тиллихом под онтологией в связи с антропологией? «Философия ставит вопрос о бытии как о бытии. Она исследует характер всего, что есть, в той мере, в какой оно есть... Это и есть „первая философия“ или (если все еще возможно употреблять этот термин) „метафизика“»[31]. Предпочитая говорить об онтологии, а не о метафизике, П. Тиллих при рассмотрении вопроса о бытии бытия обращается к рассмотрению аспектов онтологии М. Хайдеггера. С другой стороны, он пытается определить взаимосвязь бытия и сущего в универсальной перспективе. Его цель состоит в том, чтобы

31 Тиллих П. Систематическая теология. Указ. изд. С. 165.

указать на то, что бытие, будучи всем, предшествует всем другим онтологическим понятиям. Поэтому бытие не может быть определено понятийно, но лишь через отношение к другим сущим. Онтология П. Тиллиха связана с гносеологией, которая тоже влияет на его антропологию.

Теория познания П. Тиллиха отличается от классической гносеологии, которая имеет дело с мышлением и его процессами, тем, что исследует не только мысль, но бытие как свой объект. Основой его универсального расширения онтологии является антропология, поскольку П. Тиллих полагает невозможным в*и*дение религиозной тематики как чисто интеллектуальной. Религиозная тематика является выражением экзистентной проблематики бытия человека. Речь идет не просто о размышлениях человека относительно религиозных вопросов, но о бытии человека как такового, о его опыте себя как сущего. Опыт у П. Тиллиха также является гносеологической категорией. Мысль и опыт приводят к осознанию себя в структуре мира. Самосознание является основой гносеологии, поскольку оно принадлежит всему человеку, являясь одновременно одним из уровней бытия в онтологии. Таким образом, мыслитель обнаруживает свою гносеологию в онтологии, которую он понимает как всеобъемлющую реальность, делающую возможными когнитивные процессы. Поэтому П. Тиллих может утверждать, что «каждое эпистемологическое утверждение имплицитно онтологично»[32]. Из этого становится ясным, что гносеология для П. Тиллиха неотделима от антропологии.

Анализ тиллиховой антропологической методологии был бы неполным, если бы не была упомянута его экзистенци-

32 Тиллих П. Систематическая теология. Указ. изд. С. 79.

ально-философская составляющая. П. Тиллих обязан выбором экзистенциальной философии как основы своей антропологии М. Хайдеггеру и К. Ясперсу, хотя и ранее он был знаком с экзистенциально-философскими концепциями позднего Ф. Шеллинга и С. Кьеркегора[33]. Экзистенциализм, по выражению П. Тиллиха, «дал анализ „старого эона", то есть бедственности человека и его мира в состоянии отчуждения. Предлагая такой анализ, экзистенциализм выказывает себя естественным союзником христианства»[34]. «Лишь спустя годы, — вспоминает П. Тиллих, — мне стало полностью понятно влияние этой встречи [с экзистенциальной философией — *А.В.*] на мою мысль. Я сопротивлялся, я пытался соглашаться, я принял новый метод мысли, но меньше его результаты»[35]. К. М. Кодалле справедливо отмечает, что «Тиллих совершенно в согласии с... Бартом принял критический в отношении к идеологиям импульс экзистенциализма Кьеркегора»[36]. Впрочем, Тиллих никогда не воспринимал экзистенциальную философию в качестве непререкаемого авторитета. Так, критикуя Г.В. Ф. Гегеля, П. Тиллих почти всегда комплиментарно отзывается о С. Кьеркегоре. В то же время, говоря о методологических принципах христианской философии, Тиллих бескомпромиссно

33 К. Хамильтон приходит к выводу, что экзистенциализм С. Кьеркегора, К. Маркса, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, К. Ясперса и Ж. П. Сартра оказал, пожалуй, наиболее сильное влияние на развитие собственной философии П. Тиллиха. – Hamilton K. The system and the Gospel: A critique of Paul Tillich. New York: The Macmillan Company, 1963. P.38.

34 Тиллих П. Систематическая теология. Указ. изд. С. 310.

35 Tillich P. Gesammelte Werke. Begegnungen. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971. Bd. XII. S.69.

36 Kodalle K. M. Auf der Grenze? Paul Tillichs Verhältnis zum Existentialismus // Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne / Hrsg. Fischer Herrmann. Frankfurt am Main: Äthenäum, 1989. S.303.

отвергает взгляды Кьеркегора[37]. Тиллих не является непосредственным последователем М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра, К. Ясперса или А. Камю[38]. По словам Дж.Х. Рендэлла, общим фоном философии П. Тиллиха являются разрозненные онтологические и исторические элементы немецких философских систем XIX в., а проблематику и язык экзистенциальной философии Тиллих использует для того, чтобы выразить свои собственные идеи[39].

Человек, по П. Тиллиху, всегда воспринимает себя как вопрос, осознавая в глубине своего бытия, что он не тот, кем должен быть. Вопреки этому он ощущает себя как смертное, уязвимое, хрупкое и преходящее существо. Он переживает свое человеческое бытие как находящееся под угрозой. Поэтому человек в своей целостности дан и как вопрос, и как вопрошающий. Он не в состоянии дать ответ, так как этот ответ не может быть выведен из экзистентного вопроса. Возможности экзистенциальной философии для П. Тиллиха обнаруживаются в разработке этого вопроса. При этом данная философия не имеет отношения к получаемому ответу, поскольку «Бог — это ответ на вопрос, подразумеваемый человеческой конечностью. Этот ответ не может быть выведен из анализа существования»[40]. Если, однако, экзистенциальная философия не дает ответов, а лишь ставит вопросы, то в чем ее ценность? В отличие от философской традиции, видящей в человеке преимущественно рациональный субъект, экзистенциализм видит в человеке экзистенциальный субъект

37 См.: Hamilton K. The system and the Gospel: A critique of Paul Tillich. New York: The Macmillan Company, 1963. P.37.

38 Ibidem. P. 51.

39 См.: Randall J.H, Jr. The Ontology of Paul Tillich // The library of living theology. The theology of Paul Tillich. New York: The Macmillan Company, 1952. Vol. 1. P. 132.

40 Тиллих П. Систематическая теология. Указ. изд. С. 67.

во всей его полноте. В центре внимания здесь находится человек как сущий, непосредственно переживающий реальность мира.

При этом экзистенциальная философия не одинока, являясь аналогом идеалистической эссенциальной философии, достигшей своей кульминации в творчестве Г.В. Ф. Гегеля, также вопрошающего о сущности бытия. Никакая философия не может избежать вопроса о сущности человека в его эссенциальной структуре. Эссенциальная и экзистенциальная философские традиции, согласно П. Тиллиху, не противоречат друг другу, а являются взаимодополняемыми. Сам мыслитель пишет, что когда его спрашивают — экзистенциалист ли он, то он всегда отвечает «„пятьдесят на пятьдесят“. Это значит, что для меня эссенциализм и экзистенциализм принадлежат друг другу»[41]. Однако, в отличие от эссенциальной философии, экзистенциальная философия обращается к отчужденному экзистенциальному состоянию человека и его мира. Различие между сущностным и наличным бытием является конститутивным для всей антропологии П. Тиллиха.

Подводя итог рассмотрению базисной антропологической методологии экзистенциального направления в рамках неоортодоксии, можно отметить, что отправной точкой для разработки антропологических теорий в творчестве Р. Бультмана и П. Тиллиха является осознаваемая ими необходимость контекстуализации оригинального христианского провозвестия. Основой философско-религиозной антропологии Р. Бультмана и П. Тиллиха становится вопрошание человека о смысле своей собственной экзистенции.

41 Tillich P. A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. Touchstone Book, 1972. P. 541.

Ориентировака антропологических предприятий Р. Бультмана на философское наследие раннего М. Хайдеггера обусловлена тем, что именно в этой философии Бультман обнаруживает наиболее адекватный для современности категориальный аппарат, описывающий *Dasein*. При этом предметом интереса мыслителя становится не бытие как таковое, но проблема человека в его отношении к трансцендентному. Программа демифологизации и экзистенциальной интерпретации становится для Р. Бультмана методологической основой для его антропологии, ориентированной на историческую конкретность человеческой экзистенции.

Как и Р. Бультман, П. Тиллих постулирует необходимость взаимодействия философии и теологии, поскольку христианское послание должно сочетать в себе традиционализм и контекстуальность. Для П. Тиллиха философия стремится в первую очередь понять само бытие и общие структуры всего сущего. Поэтому попытка философии постичь единство мира через общечеловеческий опыт является одновременно и научной, и ненаучной. В этом смысле сложно провести четкое различие между философией и теологией, хотя, по его мнению, это различие может состоять в том, что философ, занимающийся антропологией, помещает свои разработки в широкий философский контекст, тогда как теолог, работающий с помощью философской методологии, старается осмыслить свои данные с точки зрения нормативного для него религиозного знания. Метод корреляции предполагает осмысление бытия человека через взаимодействие философской и теологической перспектив. Антропология становится у П. Тиллиха частью онтологии и гносеологии, поскольку человек является одним из сущих, а мышление и опыт позволяют человеку осознать себя в структуре мира. Язык и ключевая проблематика

философии экзистенциализма становятся для П. Тиллиха адекватной методологией для описания человека в его экзистенциальном состоянии. При этом, как и у Р. Бультмана, данная философия не является самодостаточной, поскольку не может дать адекватные ответы на ультимативные антропологические вопросы, представляя собой своего рода инструментарий для обращения к ультимативной реальности, как единственно возможному ответу на экзистентное вопрошание.

Глава 5
Райнхольд и Ричард Нибуры: антропология христианского реализма

Американская неоортодоксия отличалась от европейской тем, что в своей критике протестантского либерализма она была менее радикальной. Речь в ней шла не о полном отказе от либеральных подходов в христианской философии, а, скорее, об их критическом переосмыслении. Братья Райнхольд и Ричард Нибуры исходили из того, что библейская антропология более реалистично описывает природу человека, чем либеральный оптимизм и бартианский пессимизм. В отличие от своих европейских коллег, братья Нибуры живо интересовались практическими вопросами социальной этики. Ввиду близости позиций братьев Нибуров, их антропологическая методология может быть охарактеризована как «антропология христианского реализма», по аналогии с характеристикой своей системы Райнхольдом Нибуром.

Система Райнхольда Нибура — это результат попытки применить стандарты и принципы традиционного христианского мировоззрения к современной ситуации. Вечное и насущное, встречаясь в его мысли, производят творческую напряженность,

из которой появляется напор и решительность всего того, о чем он говорит. Если сравнить его с западноевропейскими неоортодоксами, то окажется, что он погружен в настоящее, тогда как они более ориентированы на теорию. Он интересуется не чисто теоретическими вопросами, а решением неотложных социальных и политических проблем. Консервативная протестантская составляющая и острое осознание духа времени (фундаментализм и рационализм, традиционализм и либерализм, конформизм и скептицизм) неизбежно сталкиваются в его творчестве, подчас производя причудливый синтез.

Практическим основанием философии Райнхольда Нибура является его опыт проживания так называемого индустриального века. Его реализм был выработан им во время его многолетнего пастырства в Детройте (1916–1929), где он из личного опыта узнал о проблемах, с которыми сталкивались заводские рабочие. Этот опыт навсегда оставил в нем ощущение перманентной трагедии жизни, но и мобилизовал его силы на борьбу за то, чтобы как-то смягчить действие неискоренимого социального зла. В дневнике, который Райнхольд Нибур вел во время своего служения на приходе в Детройте, он пишет следующее: «Реальный смысл Евангелия противоречит большинству обычаев и настроений нашего времени во многих местах, где присутствует христианское послание, даже если вы всего лишь забавляетесь с его идеями в повседневном мире. Я не могу сказать, что я сделал что-то в моей жизни, чтобы драматизировать конфликт между евангелием и миром. Но мне становится все более интересным сопоставить их, по крайней мере, в моем сознании и в умах других. И, конечно, идеи могут, в конце концов, привести к действиям»[1].

1 Niebuhr R. Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic. Westminster: John Knox Press, 1990. P. 27.

Он понимал, что ни религиозный либерализм, ни религиозный консерватизм не способны решить эту проблему, поскольку первый не осознает трагичности жизни, а второй слишком увлечен доктриной[2].

Райнхольд Нибур принадлежал к плеяде писателей, привлекавших внимание к тревожащим иллюзиям буржуазного общества относительно морального прогресса человечества и его потенциальных способностей для преодоления зла. Творчество великих писателей XIX в., осознавших опасность этой иллюзии, таких как Ф. М. Достоевский, Г. Ибсен, Э. Золя, А. Стриндберг и др., может считаться той питательной средой, которая формировала философию Райнхольда Нибура. Кроме того, не последнее место среди авторов, стимулировавших интеллектуальную биографию Райнхольда Нибура, занимают М. де Унамуно, с его трагическим чувством жизни, и О. Шпенглер, с его идеей заката Запада[3]. Однако при этом Райнхольд Нибур не является пессимистом. В отличие от А. Шопенгауэра, О. Шпенглера, Ф. М. Достоевского и М. де Унамуно он настаивает на том, что человек может жить реально и вне состояния трагедии[4].

Следующим важным источником для системы Райнхольда Нибура является наследие С. Кьеркегора. Антагонизм полярных тенденций побудил Нибура искать способ их примирения, и именно в творчестве С. Кьеркегора он нашел и похожую борьбу, и смелый ответ на свои вопросы. Трагичность и двусмысленность современной ситуации не примирялись и не сглаживались диалектикой С. Кьеркегора, но здесь они были

2 См.: Niebuhr R. Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic. Westminster: John Knox Press, 1990. P. 85.

3 См.: Ibidem. P. 42–44.

4 См.: Ibidem. P. 54–56.

вполне осмыслены и осознаны как необходимые предпосылки для понимания христианской философии. Райнхольд Нибур чувствует в С. Кьеркегоре соратника своего собственного сложного внутреннего состояния и духовной неуверенности. То, что у Кьеркегора называется парадоксом, точно и ясно отображает чувство того, что христианское мировоззрение и мироощущение не могут быть последовательно рационалистическими, не теряя при этом свою глубинную значимость и претензию на обладание истиной. С. Кьеркегор, таким образом, подтвердил и выразил глубочайшие убеждения самого Райнхольда Нибура. У него он нашел аргументы, опровергающие религиозный либерализм, не уклоняясь при этом в обскурантизм и мистицизм.

Райнхольд Нибур развивает свою собственную философско-религиозную герменевтическую систему, и здесь ему помогает С. Кьеркегор, который рассмотрел личность человека «более точно, чем кто-либо из современных и, возможно, чем кто-либо из будущих»[5] христианских мыслителей. Райнхольд Нибур считает кьеркегоров подход эффективным, поскольку он принимает во внимание диалектическое состояние человека, базирующееся на его самоотчуждении от своего онтологического истока и на ощущении тоски по этому истоку.

Следующим мыслителем, оказавшим на Райнхольда Нибура значительное влияние, был Б. Паскаль. Его антропологическое учение, выраженное языком и стилем своего времени, тем не менее, сродни идеям С. Кьеркегора. Он так же подчеркивает парадоксальность отношений человека и Бога и указывает на противоречивое существование человеческой личности. Это

5 Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Vol. 1–2. Westminster John Knox Press 1996. Volume 1. P. III.

Б. Паскаль, которого Райнхольд Нибур высоко ценит и часто цитирует. Это Б. Паскаль, который блестяще характеризует достоинство и недостатки человека, и демонстрирует, что слава человека сообразна с его страданием, а его благородство — с его испорченностью. Б. Паскаль Райнхольда Нибура — это беспощадный критик разума, обнаруживший и раскрывший предел человеческого мышления задолго до того, как это сделал И. Кант, он тот, кто указал на логику сердца, безошибочно обнаруживающую ультимативную истину[6].

Теперь обратимся к собственно нибуровой методологии. Как проницательно отмечает Д. Гастефсон, Райнхольд Нибур развивает свою систему исходя из практики, а не выводит практику из своей системы[7]. Вероятно, поэтому мыслитель разрабатывает антропологическую проблематику через интерпретацию экзистенциальной человеческой ситуации. Райнхольд Нибур делает своей отправной точкой человека и человечество и критикует философский идеализм за его рационалистический оптимизм, а романтизм — за его оптимистический натурализм. По замечанию К. И. Никонова, «гуманитарные и естественные науки, философская антропология рекомендуются Нибуром для описания и постижения сущности человека как чего-то сформировавшегося в природных и социальных условиях; глу-

6 См.: Niebuhr R. Christian Realism and Political Problems. Scribner, 1953. P. 74–95.

7 См.: Gustafson J. Theology in the Service of Ethics: An Interpretation of Reinhold Niebuhr's Theological Ethics // Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. P. 24–45. «Нибур, — пишет М. А. Нолл, — мало интересовался традиционной теологической тематикой, за исключением тех вопросов, которые помогали ему постигать природу человека». – Нолл М. А. Нибур, Райнхольд (Niebuhr, Reinhold, 1872–1917) // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. С. 745.

бинный же уровень постижения этой сущности оставляется только теологической антропологии, открывающей высший, богооткровенный смысл человеческого бытия»[8]. Хотя Райнхольд Нибур и отвергает методологию протестантского либерализма, тем не менее, он не отказывается полностью от кантовой установки, что все, сказанное о Боге, базируется на этике, поскольку у человека не может быть знаний об Абсолюте, основанных на чистом разуме. Как убедительно показывает Д. Гастефсон, все религиозные философы и теоретики морали всегда находятся где-то между позитивистским теизмом и антропоцентрическим этицизмом, с большим или меньшим уклонением в ту или иную сторону. «Этот перевес, если он и не определяет форму и содержание полностью, тем не менее, имеет значение для критических пунктов в разработке позиции»[9].

Для Райнхольда Нибура этические проблемы становятся путем к рассмотрению наличной человеческой ситуации с ее акцентом на свободу и злоупотребление ей. С точки зрения Райнхольда Нибура, «любая философия жизни затрагивается антропоцентрическими тенденциями. Даже теоцентрические религии полагают, что Творец мира интересуется спасением человека из его уникальной проблематичной ситуации»[10]. Практическая ориентированность и социальная вовлеченность Райнхольда Нибура, объединенные с модернистскими влияниями на его мысль,

---

8 Никонов К. И. Проблемы философской религиоведческой антропологии: предмет и метод // Точки. М., 2010. № 1–2 (июль–декабрь). С. 46.

9 Gustafson J. Theology in the Service of Ethics: An Interpretation of Reinhold Niebuhr's Theological Ethics // Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. P. 25.

10 Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Vol. 1–2. Westminster John Knox Press 1996. Vol. 1. P. 3.

подразумевают, что христианская философия должна, для того чтобы быть релевантной, быть апологетической. Объективное Божественное откровение относительно природы человека и его действий в истории было для него «абсурдным с онтологической точки зрения»[11]. Друг Райнхольда Нибура П. Тиллих критиковал его за нежелание рассматривать онтологию в качестве философско-религиозной методологии и отмечал, что в конечном итоге его антропологическая мысль не смогла избежать онтологических категорий[12]. В попытке избежать либеральной онтологии Райнхольд Нибур развивал апологетику, которая указывала на онтологически двусмысленный статус понятий «личность» и «история», утверждая, что «в условиях такой неопределенности мы не вправе настаивать на полной рациональности»[13]. Действительно, там, где ведется философская дискуссия относительно человеческой природы, там, как кажется, неизбежно возникают проблемы, связанные с онтологией, и любая попытка их полного устранения оказывается неуспешной. В любом случае, следует признать, что антропологический подход Райнхольда Нибура является апологетическим и прагматическим, а не ориентированным на онтологию.

При этом в отличие от традиционной протестантской ортодоксии, неоортодоксальная диалектика Райнхольда Нибура делает свои выводы преимущественно из опыта жизни, а не из знания, полученного из канонических текстов. Здесь Райнхольд Нибур следует антропологической диалектике

11 Kegley C., Bretall R. Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought. Library of Living Theology. New York: MacMillan, 1956. Vol. II. P. 19.

12 См.: Tillich P. Sin and Grace // Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice In Our Time. Grinwich: Seabury Press, 1962. P. 27–41.

13 Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 144.

С. Кьеркегора, который связывает веру с риском и решением, а Откровение становится значимым, когда человек обнаруживает свою греховность и отделенность от Бога[14]. Религиозное знание приобретается не в результате чего-то объективного, но через осознание кризиса и суд, с которым человек должен согласиться. Результатом такого кризиса является вера. Хотя в основе мышления Райнхольда Нибура лежит кьеркегорова усеченная диалектика, тем не менее, он отступает от бартианской крайности в ее применении. В своей попытке установить широкую область контакта в пределах своей диалектики Райнхольд Нибур уделяет много внимания человеческой способности ответа на обращение трансцендентного. Он пытается выдвинуть на передний план напряжение между временем и вечностью, отдавая приоритет трансцендентному. Здесь в системе Райнхольда Нибура присутствует антропологическая пассивность и пессимизм, хотя в осмыслении других уровней существования диалектика становится полезной для решения многочисленных антропологических проблем, поддерживающих последовательное напряжение между временем и вечностью, включая основную проблему природы человеческого существования, которая, как полагает мыслитель, может быть адекватно решена лишь в рамках христианского подхода.

Если Райнхольд Нибур был сконцентрирован на политических и социальных проблемах своего времени, а его мысль была направлена на реформирование культуры, то творчество его младшего брата Х. Ричарда Нибура было преимущественно обращено на изменение экклесиологической ситуации, хотя

14 См.: Carnell E. J. The Theology of Reinhold Niebuhr. Grand Rapids: Eerdmans, 1951. P. 31–34.

широкая социальная проблематика также была предметом его анализа[15].

Рассматривая влияние Хельмута Ричарда Нибура на интеллектуальную жизнь США, его коллега по Йельскому университету С. Е. Альстром пишет следующее: «Научная карьера Нибура, по сути, началась в Йеле в 1924 г. с подачи его впечатляющей по охвату докторской диссертации, на тему „Религиозная философия Эрнста Трельча“... Здесь он обозначил свои интересы на десятилетия вперед... В его самых известных произведениях всегда есть хотя бы некоторые отголоски этого влияния. Похоже, Нибур не только нашел у Трельча мысль о важности понимания проблемы того, что христианство в наше время сталкивается с возрастающим осознанием человеческой историчности и относительности..., но он также, видимо, в некоторой степени стал с уважением и последовательностью подражать самому стилю его мысли»[16]. Попытка Ричарда Нибура изложить философию Э. Трельча, повлекла за собой открытие двух исследовательских методов. Первый метод подчеркивает историческое и этическое *a priori*. Процедура этого этапа включает в себя объективно изложенную историю, используя психологию и социологию как вспомогательные науки, за которыми следует философия истории с ее центральным положением о том, что все ценности *a priori* соотнесены с конкретной исторической ситуацией, что они абсолютно связаны с этой ситуацией и лишь за этим следуют

15 См.: Diefenthaler J. H. Richard Niebuhr: A Lifetime of Reflections of the Church and the World. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1986. «Своим призванием Ричард Нибур считал церковное служение, совершенствование богословского образования в Америке, реформацию церкви» — Дубко Е. Этическая ось культуры // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 535.

16 Ahlstrom S. E. H. Richard Niebuhr's Place in American Thought // Christianity and Crisis. Vol. XXIII. № 20. (November 25, 1963). P. 213.

гносеологическая и метафизическая стадии, где исследуется источник этого *a priori* и его связь с реальностью. Такой метод является приоритетным при разработке проблем философии религии, позволяя оценивать религию как социальную и историческую данность[17]. Второй метод касается, в первую очередь, проблемы достоверности религиозного знания. В этом методе религиозное *a priori*, которое у Э. Трельча преимущественно разрабатывается со ссылкой на его абсолютный источник, всегда рассматривается как наполненное эмпирическим содержанием и проявляющееся в истории, как подтекст развития и изменения философии религиозной истории. То есть речь идет об изучении эмпирической актуализации и исторического развития априорной составляющей. Метафизика религии стремится исследовать отношение религиозного знания к остальным знаниям, отношение индивидуального сознания к сознанию в целом[18].

Следующим философом, который весьма сильно повлиял на мышление Ричарда Нибура, был И. Кант. В ответ на вопрос о том, какие книги более всего повлияли на его жизненную философию и профессиональное творчество, он назвал «Критику чистого разума» и «Критику практического разума»[19]. Для описания своего исследовательского подхода Ричард Нибур также использовал характеристику «неокантианская эпистемология»[20].

Философско-религиозная позиция Ричарда Нибура во многом обусловлена социально-религиозной обстановкой в аме-

17 См.: Niebuhr R. Ernst Troeltsch's Philosophy of Religion. Doctoral dissertation. Yale University, 1924. P. 93–95.

18 См.: Ibidem. P. 265–275.

19 См.: Niebuhr R. Ex Libris // The Christian Century. 1961. № 79. P. 574.

20 Niebuhr H. R. Reformation, Continuing Imperative // Christianity Century. 1960. № 77. P. 249.

риканском христианстве первой половины XX в. В своей работе «Социальные источники деноминационализма» Ричард Нибур указал на основную, с его точки зрения, проблему американского протестантизма, заключающуюся в большей преданности нации и деноминациям, нежели трансцендентному источнику ценностей[21]. Осмысление этой проблемы стало одной из основных задач его творчества. Используя идеи А. Бергсона, Ричард Нибур попытался понять соотношение агрессивных, духовных и витальных сил в «пространствах», в которых христианство обрело свою видимую форму. Этот интерес наглядно выразился в знаменитой работе Ричарда Нибура «Царство Божие в Америке», где, анализируя интеллектуальную историю американского христианства, он открывает для себя Джонатана Эдвардса. Акцент последнего на божественный суверенитет, на всепроникающее присутствие трансцендентного в жизни и на приоритет сердечного чувства, стали темами, которые Ричард Нибур стремился активно развивать[22].

Еще двумя американскими философами, которые помогли Ричарду Нибуру сформулировать свои мысли относительно социальной природы человеческого бытия в контексте отношения Бог — человек, были Дж. Г. Мид и Дж. Ройс. Влияние Дж. Г. Мида и Дж. Ройса поддерживало в творчестве Ричарда Нибура либеральную компоненту, от которой он никогда не отказывался.

Дж. Г. Мид, будучи бихевиористом, считал, что вся человеческая деятельность, включая мышление, может объективно наблюдаться и анализироваться. В своих исследованиях он при-

21 См.: Niebuhr H. R. Reformation, Continuing Imperative // Christianity Century. 1960. № 77. P. 249.

22 См.: Niebuhr H. R. The Kingdom of God in America. New York: Harper Torchbook, 1959.

шел к выводу, что «Я» человека определяется его отношениями в социальной модели ответов. Несмотря на то, что нибурово понятие о бытии человека как реляционности и ответности коренилось в его герменевтике религиозного откровения, тем не менее, в работах Дж. Г. Мида он обнаружил подходящий набор концепций и терминов, позволяющих ему выразить свои собственные идеи[23].

Мысли Дж. Ройса относительно трагической структуры интерпретации, то ест, о вовлеченном «Я», другом и объекте, и о том, что преданность объединяет индивидов в сообщества, оказали сильное влияние на нибурову пистологию. Дж. Ройс, будучи склонным к идеализму, тем не менее, делает акцент на индивидуальности и решительности, с помощью которых человек становится подлинным, тем самым знаменуя переход от идеализма к экзистенциализму в американской философии. Собственное обращение Ричарда Нибура к экзистенциализму было обусловлено его концентрацией на вере как доверии и преданности[24].

В экзистенциализме Ричард Нибур нашел методологию для обоснования своих мыслей относительно важности Я-Ты-отношений между Богом и людьми и между людьми. Рассматривая философию С. Кьеркегора, Ричард Нибур отмечает то, что датский мыслитель стремится спасти субъект от иллюзий объективизма и, тем самым, спасти христианство от «иллюзии, что оно может существовать в объективном виде, так что нечто объективное

23 См.: Niebuhr H. R. The Responsible Self. New York: Harper & Row. 1963. P. 70–73. Ср.: Кравченко Е. И. Джордж Герберт Мид: философ, психолог, социолог. М., 2006. С. 122–155.

24 См.: Niebuhr H. R. Reformation, Continuing Imperative // Christianity Century. 1960. № 77. P. 249.

может быть христианством. Лишь субъективно-индивидуальное может быть христианским»[25].

В философии М. Бубера Ричард Нибур обнаружил адекватное для себя описание того, как происходит познание одной личности другой личностью. «Личности, — отмечает Ричард Нибур, — познаются в действии, или они вообще никак не познаются»[26]. В творчестве М. Бубера Ричард Нибур нашел способ выражения радикального социального измерения, которого ему так не хватало у С. Кьеркегора.

Итак, рассмотрев основные источники влияния на философию Ричарда Нибура, теперь, с учетом сказанного, обратимся к его антропологической методологии. Помещая свою мысль в контекст различных полярностей, Ричард Нибур последовательно ведет ее к необходимости знания Бога и верности ему. Эта преданность требует акцента на суверенитет Бога, действующего в человеческой истории, в которой может быть обнаружена универсальная истина. Жизнь человека здесь рассматривается с точки зрения суждений о его специфических действиях, являющихся интерпретационными контекстуальными ответами на действия Бога в мире. Эти ответы становятся той средой, которая вырабатывает христианскую позицию в отношении к миру, принимающую его природную благость и отвергающую его самодостаточность. Верность Богу приводит также к правильному отношению людей друг к другу, поэтому именно в церкви достигается баланс между полярностями жизни[27].

---

25 Niebuhr H. R. Soren Kierkegaard // Christianity and the Existentialists / Ed. Carl Michalson. New York: Chas. Scribner and Sons. 1956. P. 35–36.

26 Niebuhr H. R. The Meaning of Revelation. New York: The Macmillan Co, 1941. P. 146.

27 Niebuhr H. R. Theology, History, and Culture. ed. William Stacy Johnson. New Haven, Conn: Yale University Press, 1996. P. 18.

Кардинальное изменение взглядов Ричарда Нибура на проблемы антропологии произошло в тридцатые годы, когда он осознал свое несогласие с либеральным протестантизмом, подчеркивающим человеческий суверенитет. Ричард Нибур понял, что такая интерпретация человека неверна и «означает его неоправданную фальсификацию. Скорее всего, это связано с тем, что Бог здесь определяется в ценностных терминах как благо, и предполагается, что добро может быть определяемо отдельно от Бога. А теперь я понял, что если нет самосущего бытия, конституции всех вещей, Единого за пределами многих, основания моего бытия и всего бытия, основания его „чтовости“ и его „таковости“ и что все проистекающее от него заслуживает доверия, то у меня вообще не может быть Бога»[28]. Методология социального евангелия, отстаиваемая У. Раушенбушем и другими американскими либералами, не была теоцентричной, и поэтому эсхатологическое совершенное состояние общества и человека понималось утопически, как реализация естественных человеку потенций, а не как результат воли Бога. То есть цель христианской жизни определялась не Богом, а социальным идеалом, выработанным либеральной западноевропейской и американской социальной философией конца XIX — начала XX в. Приоритет действия Бога перед человеческим действием был поставлен под вопрос таким подходом и идентификацией божественного действия с формой человеческой любви[29]. В отличие от установок социального евангелия, христианский подход, с точки зрения Ричарда Нибура, предполагает, что Бог устанавливает предел

28 Niebuhr H. R. Reformation, Continuing Imperative // Christianity Century. 1960. № 77. P. 248.

29 См.: Niebuhr H. R. Theology, History, and Culture. ed. William Stacy Johnson. New Haven, Conn: Yale University Press, 1996. P. 117–120.

на деятельность человека. Христианское мышление по сути своей революционно, будучи ориентированным «на событие, имеющее окончательный характер, не „телос“, за который борются люди, но „эсхатон“, которым заканчивается борьба, не исполнение, но полное отрицание»[30]. Эсхатологическое будущее человечества связано не с усилиями человека, а с целями трансцендентного Бога, активность которого направляет человеческую деятельность в истории.

Ричард Нибур в своих теоретических построениях исходил из исторического характера человеческого существования. «Я уверен, — писал он, — что я могу видеть, понимать, думать, верить только как личность, находящаяся во времени»[31]. Исторически партикулярное формирование человеческой рефлексии и концептуализации устанавливает неизбежный предел стремлениям человека говорить о чем-то пространственно и темпорально универсально. При этом историческая относительность не подразумевает скептицизма и релятивизма. Хотя и не существует такого подхода, который бы мог избежать ограниченности финитной экзистенции, существуют, тем не менее, оправданные универсальные истины, которые «есть на самом деле, даже если не все люди видят это, а наш способ выразить это не является универсальным»[32]. То, что человек всегда находится во времени, а время в нем, делает его рассуждения о трансцендентном и действия в отношении к трансцендентному неизбежно пар-

30 Niebuhr H. R. The Social Gospel and the Mind of Jesus // Journal of Religious Ethics. Spring 1988. № 16. P. 122.

31 Niebuhr H. R. Reformation, Continuing Imperative // Christianity Century. 1960. № 77. P. 249.

32 См.: Niebuhr H. R. The Meaning of Revelation. New York: The Macmillan Co, 1941. P. 14.

тикулярными, обусловленными определенной темпоральной позицией.

Следуя своей основной установке на суверенитет Бога, Ричард Нибур рассматривает человека и общество с точки зрения своей концепции радикального монотеизма. Мыслитель определяет божество как ценностный центр, или как основание, в которое люди верят[33]. Финитные боги не должны быть сверхъестественными существами. Они исполняют функции божества, пока обеспечивают ценность и основание для конечной жизни. Ричард Нибур соглашается с П. Тиллихом, что люди постоянно испытывают желание заменить единого истинного Бога какой-либо финитной частью своего существования. То, как легко они абсолютизируют некую финитную форму, говорит о том, что обусловленное для них предпочтительнее необусловленного. Ричард Нибур отмечает, что такая незаконная замена происходит в двух формах: генотеизма и политеизма. Оба варианта представляют собой идолопоклонство, поскольку в обоих случаях единый истинный Бог оставляется для одного или многих финитных богов. Главное различие между ними — число богов, которым они служат. Генотеист выбирает один единственный ориентир в качестве объекта своей преданности, в то время как политеист подстраховывается, служа более чем одному божеству[34].

Альтернативой генотеизму и политеизму становится радикальный монотеизм и радикальная вера. «Обнаруживая эту веру, жизнь интеллектуально и морально вовлекается в незнаю-

33 См.: Niebuhr H. R. The Meaning of Revelation. New York: The Macmillan Co, 1941. P. 36.

34 См.: Нибур Х. Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 239.

щую остановки революцию. Эта вера открывает дорогу к знанию»[35]. Эта жизнь отвращает человека от его ограниченных богов и защитного себялюбия, делая человека способным к принятию всего бытия посредством веры. Человек обретает объективную истину без потери конкретности, воспринимая все неизбежно партикулярно, но в универсальной перспективе.

Подводя итог рассмотрению неоортодоксальной антропологии христианского реализма, можно сделать вывод, что Райнхольд Нибур был человеком, теоретические построения которого не расходились с практикой жизни. Исходя из этого, сферой его интересов была антропология, рассматриваемая как с точки зрения онтологии, так и с социальной позиции. Антропологический подход Райнхольда Нибура обусловлен борьбой с крайностями идеализма и натурализма. Эти два подхода проблематичны в том, что они искажают в человеческой природе ее естественные ограничения и духовную свободу личности, жертвуя одним за счет другого. Когда человечество так легкомысленно относится к своей наличной ситуации, христианство, по мнению Райнхольда Нибура, позволяет понять эту экзистенциальную проблему, принимая во внимание все аспекты человеческой природы и важность диалектического баланса в пределах истории и вне истории. При этом мыслитель осознает, что нет никакого безошибочного объективного принципа, который бы безусловно доказывал нечто в антропологической области, так как жизнь больше, чем логика, и превосходит границы рациональных систем. Способность Райнхольда Нибура обосновывать христианский подход перед лицом других подходов с философской точки зрения является важным фактором для осмысления хри-

35 Там же. С. 349.

стианского мировоззрения в контексте мультикультурализма. Христианское откровение становится шагом в диалектическом анализе Райнхольдом Нибуром природы человека, посредством которого люди воспринимаются как духовные, способные к самопревосхождению существа (образ Божий), и как слабые, зависимые и конечные (природная обусловленность). Решение всех конфликтов предполагает достижение единства, которое невозможно в силу ограниченности обстоятельств человека и творческих возможностей человеческого понимания. Единство, придающее смысл всем конкретным целям, превосходит мир и способность человека превосходить мир.

Что касается творчества Ричарда Нибура, основой его антропологической методологии становится анализ полярностей. Мышление Ричарда Нибура является динамичным, перемещаясь между полюсами индивидуальности и социальности, историчности человека и активности действий Абсолюта. Для разработки своей антропологической концепции Ричард Нибур, во-первых, постулирует трансцендентную реальность Бога и относительный исторический характер человеческого знания о Боге. Это создает напряженность между абсолютистскими заявлениями и реальностью живого Бога, обусловленную историческими интерпретациями определенного сообщества. Во-вторых, основополагающий принцип радикального монотеизма может быть применен не только к отдельно взятому человеку, но и к целым человеческим институциям и культурам. В-третьих, истина о Боге, мире и человеке, хотя и всегда ограничена, однако существуют истины с большей или меньшей приближенностью к истине универсальной. В-четвертых, идеи об ответственности и изменении вместе с установкой на суверенитет Бога делают жизнь человека значимой, с точки зрения возможности реаль-

ной нравственной трансформации и преданности Богу. Разница ответов на действия Бога в мире позволяет классифицировать их как более верные и менее верные, причем конкретное содержание ответа всегда меньше, чем полный контекст, в котором осуществляется действие и ответ.

Абсолют для представителей христианского реализма — это ценностный центр, а не программа, которую индивид или социум предлагает для урегулирования конфликтов на своих собственных условиях. Христианский реалист утверждает, что вера в этот трансцендентный ценностный центр изменяет реакцию человека на вызовы и конфликты. Возможность постижения смысла бытия человека и истории достигается верой, а не знанием, поскольку опыт, в конечном итоге, не может дать уверенности в этом финальном единстве, которое превышает мировой хаос. Именно такой антропологический подход называется христианским реализмом.

Заключение

Неоортодоксия — это интеллектуальное движение в рамках протестантизма, начавшееся после Первой мировой войны как реакция на засилье либерализма и крайности фундаментализма и разросшееся до самостоятельной философско-религиозной концепции, стремящейся актуализировать христианское мировоззрение в контексте бурно меняющихся реалий XX в., через обращение к великим темам Реформации. Либеральные установки о природной благости человека и неизбежном историческом прогрессе были потрясены внезапной вспышкой зла в западной цивилизации, которая считала себя просвещенной и гуманной. Протестантский либерализм был тесно связан с немецкой идеалистической философией, которая предполагала базовую континуальность божественного и человеческого. Абсолютное должно было быть найденным в сознании человека, в его нравственности и прогрессивном движении социума к осуществлению религиозно-утопических идеалов в земной истории. Вера в имманентность инфинитного в человеческом «Я» и в мировой истории привела к оптимистическому взгляду на развитие человечества и сосредоточенности философско-религиозной рефлексии на сфере религиозного опыта отдельных христиан и историческом опыте

религиозной общины. Результатом этого стало объединение протестантских установок со сциентическими перспективами своего времени. Либерализм пытался приспосабливать христианскую традицию к актуальным мировоззренческим тенденциям, а протестантский модернизм, будучи более радикальным, полностью принимал естественнонаучные подходы и лишь потом смотрел на то, как их можно сочетать с христианскими установками. Сами инициаторы неоортодоксального движения не ставили задачей создание новой ортодоксии, ориентированной на воспроизведение протестантской схоластики XVII в. или фундаментализма начала XX в.

Неоортодоксия является родовым термином, включающим в себя различных, но связанных между собой мыслителей. К. Барт и его единомышленники в разгар кризиса западной культуры обнаружили, что и либерализм, и фундаментализм не только не соответствуют духу Реформации, но и не могут дать ответы, удовлетворяющие человека XX в. При этом неоортодоксы в США никогда не были столь категоричными в отношении к либеральной традиции, как их западноевропейские коллеги. Американская неоортодоксия, хотя отчасти и развивалась в направлении, заданном К. Бартом, однако в итоге заняла позицию, согласно которой философско-религиозная рефлексия стала рассматриваться как осуществление посреднической функции между христианством и миром. В этом случае она должна была принять разум в качестве решающей инстанции при проверке данных, связанных с наследием протестантизма.

Неоортодоксия объединяет таких мыслителей, как К. Барт, Э. Бруннер, Р. Бультман, Ф. Гогартен, братья Райнхольд и Ричард Нибуры, П. Тиллих и других. Все эти мыслители разделяли общую конфронтацию относительно глубоких мировоззренческих

вопросов, возникших в результате окончания эпохи модерна, и веру в то, что данные вопросы могут быть адекватно разрешенными лишь в рамках христианских философских подходов, ориентированных на будущее, учитывающих настоящее и черпающих вдохновение из времен, предшествующих Возрождению, Просвещению и модерну.

Поскольку неоортодоксия первоначально развивалась в рамках либеральной традиции, неудивительно, что это движение сохранило в себе часть своего либерального наследия. Речь идет об уважительном отношении к научным методам исследования мира природы, принятии историко-критической методологии, критике метафизики и естественной теологии. Тем не менее, основополагающими чертами неоортодоксии стали совсем не либеральные, а другие установки, такие как инаковость Абсолюта, критика осмысления религии из субъективного опыта и психологии, важность концепции Откровения, персонализм и диалогизм в антропологии, акцент на коррумпированности человеческой природы, отказ от прогрессистской трактовки истории.

Неоортодоксия господствовала в западном протестантизме до 1950–1960-х гг., когда ее влияние стало ослабевать. Изменились исторические обстоятельства, и критики стали ставить под сомнение разделение сакральной и профанной истории, ярко выраженный разрыв между христианством и секулярным опытом человечества, стремление свести эсхатологию к христологии, ее неспособность разрешить проблему сосуществования религий, неадекватность ответов на проблемы ядерного века. Однако, несмотря на эти вопросы, вся последующая протестантская мысль признавала свой огромный долг перед неоортодоксией, о чем свидетельствует продолжающаяся по настоящее время академическая дискуссия относительно ее основных постулатов.

Хотя Первая мировая война и указала на необоснованность антропологического оптимизма предшествующего времени, однако она лишь обнажила то, что уже назревало в социальных катаклизмах, обусловленных Великой индустриальной революцией, то есть признание того, что научные и технологические открытия необязательно автоматически транслируются на прогресс. Либеральная философия, так наивно и безоговорочно поддерживающая установки и великие надежды Просвещения (гуманизм, антропоцентризм, вера в неизбежность и неотвратимость прогресса) и отрицающая «негативные» измерения традиционного христианства (грех, зло, демонизм и т. д.), оказалась совершенно беспомощной перед сложившимися историческими обстоятельствами. Неоортодоксы со своей стороны попытались постичь дух времени через призму протестантской традиции, имея в виду не ее букву, но дух. Кроме того, они поняли, что западноевропейское и американское христианство в силу исторических причин превратилось в институт, оказывающий поддержку экономическому и политическому *status quo*. Их критический анализ был направлен не только на либерализм, но и на христианский мир как таковой, то есть на идентификацию христианства с господствующими буржуазными ценностями. Для того чтобы исполнять свою законную миссию в мире, христианство должно действовать с точки зрения, которая превосходит его непосредственный исторический контекст. Источником для рефлексии становятся иудейская профетическая традиция, осмысленная с точки зрения августинианского, лютеранского и кальвинистского наследия, а также историко-критическое, экзистенциальное, психологическое, персоналистическое осмысление христианской философии.

Неоортодоксы при рассмотрении человека оказались чужды как протестантского библицизма и фундаментализма, так

и протестантского модернизма. Не ставя целью возрождение изначальной лютеранской или кальвинистической схоластической философской традиции, неоортодоксы остро критиковали при этом пиетизм, сентиментальность и особо присущую американской религиозности страсть к морализаторству. Неоортодоксия, таким образом, несмотря на серьезные ограничения, налагаемые названием, с одной стороны, была ориентирована на поиск идентичности европейского человека, находящейся за пределами современного ей состояния, а с другой стороны, не предполагала восстановления какой-либо формы исторической ортодоксии.

Неоортодоксальное направление имело своим интеллектуальным фоном обширную философскую традицию XIX — начала XX в. Речь, в первую очередь, идет о кантианстве и неокантианстве, немецком идеализме, либерализме в духе Ф. Шлейермахера, философии С. Кьеркегора, марксизме, историзме, экзистенциализме и диалогическом персонализме. При этом никто из идеологов неоортодоксии не может быть назван типичным представителем какого-либо из перечисленных философских направлений, которые, скорее, представлялись им подходящим материалом для выражения их собственных прозрений и установок и никогда не использовались исключительно комплиментарно. В этом смысле их творчество является наглядным примером процесса смены философских и религиозных паттернов Нового времени на плюралистические парадигмы Новейшего времени. В антропологии неоортодоксальных мыслителей наблюдается очевидная диалектическая напряженность между их христианскими установками и используемым (позитивно или негативно) широким философским материалом. Именно диалектический характер этой напряженности продуцирует собственно оригинальные неоортодоксальные философско-религиозные подходы.

Философско-религиозное рассмотрение человека в неоортодоксальном движении обуславливается специфическими методологическими установками ее идеологов. С одной стороны, здесь присутствует стремление понять человека исходя из библейских данных и их осмысления в наследии лидеров Реформации. С другой стороны, используются экзистенциальные, персоналистические, диалогические, неокантианские, психологические, психоаналитические и другие методологические подходы. Философско-религиозная антропологическая методология неоортодоксии в своих ориентациях в точном смысле не соответствует ни докантианскому философскому реализму, ни посткантианскому критическому идеализму, ни естественной теологии или метафизике, ни фидеизму, ни классической рациональной христианской апологетике, ни ситуативной этике, ни ригористической морали или легизму, ни культурному протестантизму. По-разному относясь к возможности использования нехристианской философии и к ее статусу, тем не менее, все неоортодоксы активно применяют наработки идеализма, экзистенциализма, персонализма (с акцентом на диалогизм) и других философских систем, пытаясь описать человека как динамическое, диалектическое сбалансированное целое и, по возможности, стремясь учесть все его основные составляющие. Антропологический подход неоортодоксов объединяет, не растворяя, разнонаправленные интересы, между которыми движется их мысль.

Неоортодоксальная антропология диалектична, в ней любое «да» уравновешивается столь же решительным «нет». Ориентация на эти два принципа преследует цель построения целостного образа человека, осмысленного с точки зрения базовых христианских установок в контексте актуальных для

антропологии первой половины XX в. методик. Холистический подход предполагает не конструирование и репрезентацию неизменной схемы, но рассмотрение феномена человека как единого целого в динамическом многообразии процессов и отношений. Сказанное позволяет утверждать, что методология неоортодоксии совмещает в себе и философские, и религиозные компоненты, которые в рамках данного направления не отделяются друг от друга категорично, но используются совместно для достижения поставленных целей, проверки полученных данных и ведения научной дискуссии с альтернативными антропологическими концепциями.

Открытость неоортодоксальной антропологии обуславливается тем, что в ней постулируется ориентация на приоритет знания, источником которого является Абсолют как совершенно иной в отношении к миру и человеку. Такая установка не позволяет созидать раз и навсегда данные концепции, поскольку инфинитное бытие доступно людям лишь в акте, а бытие самого человека, проявляясь в решении и действии, является проекцией бытия Абсолюта. Это предполагает, что все выводы неоортодоксальной антропологии, несмотря на предуказанное стремление к целостности восприятия, тем не менее, всегда будут лишь возможными и никогда не окончательными. При этом неоортодоксальная теоретическая антропология (особенно в своем американском варианте) ориентирована на практическое применение, разрабатываясь исходя из практических презумпций, которые, в свою очередь, обуславливаются базовыми установками ортодоксального протестантизма.

Библиография

1. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: «Республика», 1995. С. 15–92.

2. Бугаева И. В., Вайц К. С., Ворохобов А. В., Голубева Н. А., Зинцова Ю. Н., Матвеева И. В., Орлова Н. М., Плисов Е. В., Прокопьева Н. Н., Ротанова М. Б. Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации. Коллективная монография / Под общ. ред. Е. В. Плисова. Н. Новгород, 2015. 210 с.

3. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бультман // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 7–41.

4. Ворохобов А. В. Актуальные методологические проблемы западной протестантской герменевтики / А. В. Ворохобов // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Н. Новгород, 2013. Вып. 22. С. 212–223.

5. Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура / А. В. Ворохобов // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). С. 358–361.

6. Ворохобов, А. В. Герменевтика экзистенциальной подлинности в теологии Рудольфа Бультмана / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Ридо, 2014. Вып. 12. С. 7–22.

7. Ворохобов А. В. Коммунизм как религия в философском реализме Райнхольда Нибура / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Ридо, 2018. Вып. 16. С. 367–380.

8. Ворохобов А. В. Осмысление доктрины первородного греха в творчестве Рудольфа Бультмана / А. В. Ворохобов // Исторические, философские, политические и юридические науки, куль-

турология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71). С. 33–35.

9. Ворохобов А. В. Основные герменевтические принципы теологии Карла Барта / А. В. Ворохобов // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». М.: Изд. МГОУ, 2009. №4. С. 26–31.

10. Ворохобов А. В. Персоналистическая интерпретация протестантской хамартиологии в творчестве Эмиля Бруннера / А. В. Ворохобов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71). С. 35–37.

11. Ворохобов А. В. Проблема референта протестантского герменевтического дискурса: метод «гуманистической» теологии / А. В. Ворохобов // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Н. Новгород, 2012. Вып.17. С. 237–245.

12. Ворохобов А. В. Протестантская пневматическая герменевтика сакральных текстов на Западе / А. В. Ворохобов // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Н. Новгород, 2015. Вып. 30. С. 125–133.

13. Ворохобов А. В. Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: сравнительный анализ. Дис. … канд. филос. н. / А. В. Ворохобов. Н. Новгород, 2009. 220 с.

14. Ворохобов А. В. Традиционное христианство и характеристические особенности актуальной религиозности на Западе / А. В. Ворохобов // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Н. Новгород, 2012. Вып. 19. С. 210–220.

15. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория / А. В. Ворохобов // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). С. 394–395.

16. Ворохобов А. В. Учение Э. Бруннера об Imago Dei и его критика К. Бартом: к вопросу о дискуссии / А. В. Ворохобов // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 8 (99). С. 388–390.

17. Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура / А. В. Ворохобов // Философская мысль. 2018. № 3. С. 37–50.

18. Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха / А. В. Ворохобов // Философия и культура. 2017. № 10. С. 87–96.

19. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта / А. В. Ворохобов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. СПб.: Изд. РХГА, 2016. Т. 17. Вып. 4. С. 68–74.

20. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Райнхольда Нибура / А. В. Ворохобов // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. Н. Новгород, 2015. Вып. 31. С. 169–180.

21. Ворохобов А. В. Хамартиологическая концепция Хельмута Ричарда Нибура / А. В. Ворохобов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 11(73): в 2-х ч. Ч. 1. С. 43–45.

22. Ворохобов А. В. Хамартиологическое осмысление феномена генотеизма в творчестве Хельмута Ричарда Нибура / А. В. Ворохобов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 10(72). С. 66–67.

23. Ворохобов А. В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики и антропологии / А. В. Ворохобов. Н. Новгород: «Нижегородская духовная семинария», тип. «Ридо», 2018. 351 с.

24. Гайслер Н. Л. Христос: поиски исторического Иисуса / Н. Л. Гайслер // Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики. СПб: «Библия для всех», 2004. С. 1010–1012.

25. Гараджа В. И. Протестантская концепция человека // Буржуазная философская антропология XX века / В. И. Гараджа. М.: «Наука», 1986. С. 279–293.

26. Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового Времени / Г. Гартфельд. М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. 304 с.

27. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 519 с.

28. Григорьева Н. Я. Эволюция философской антропологии в 1920–1950-х гг.: радикализация образа человека. Дис. ... док. филос. наук / Н. Я. Григорьева. М., 2009. 454 с.

29. Громадка Й. Л. Перелом в протестантской теологии / Й. Л. Громадка. М.: Прогресс; Культура, 1993. 192 с.

30. Дубко Е. Этическая ось культуры / Е. Дубко // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., «Юристъ». 1996. С. 535–549.

31. Извеков А. И. Интроекция противоречий кризиса культуры в структуру личности. Дис. ... док. филос. наук / И. А. Извеков. СПб., 2015. 330 с.

32. Инч М. А. Гогартен, Фридрих (Gogarten, Friedrich, 1887–1967) / М. А. Инч // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 320.

33. Кравченко Е. И. Джордж Герберт Мид: философ, психолог, социолог / Е. И. Кравченко. М., 2006. 315 с.

34. Линдер Р. Д. Брунер, Генрих Эмиль (Brunner, Heinrich Emil, 1889–1966) / Р. Д. Линдер // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 202–204.

35. Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера / Т. П. Лифинцева. М.: ИФ РАН, 1999. 295 с.

36. Лифинцева Т. П. Философия и теология Пауля Тиллиха / Т. П. Лифинцева. Москва: Канон+; Реабилитация, 2009. 287 с.

37. Лопатин Л. М. Современное значение философских идей кн. С. Н. Трубецкого / Л. М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. М., 1916. Кн. 131 (1). С. 1–39.

38. Митрохин Л. Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века / Л. Н. Митрохин // Вестник Российской академии наук. М., 2000. С. 3–20.

39. Нибур Х. Р. Радикальный монотеизм и западная культура / Р. Нибур // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: «Юристъ», 1996. С. 225–374.

40. Никонов К. И. Проблемы философской религиоведческой антропологии: предмет и метод / К. И. Никонов // Точки. М., 2010. № 1–2 (июль–декабрь). С. 289–293.

41. Нолл М. А. Нибур, Райнхольд (Niebuhr, Reinhold, 1872–1917) / М. А. Нолл // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. С. 744–745.

42. Пименов С. С. Доктор Пауль Тиллих: О традиции, новизне и богословском усилии / С. С. Пименов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 424 с.

43. Пименов С. С. Пауль Тиллих в российском контексте / С. С. Пименов // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2014. № 24. С. 82–87.

44. Робертс Р. Бультман, Рудольф (Bultmann, Rudolf, 1884–1976) / Р. Робертс // Словарь библейского богословия / Под ред. Уолтера Элуэлла. СПб.: Библия для всех, 2002. С. 209.

45. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих. М.–СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 1–2. 436 с.

46. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих. М.–СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. 413 с.

47. Школьникова М. А. Персоналистическое направление в современной немецкой философии. Дис. ... канд. филос. наук / М. А. Школьникова. Спб., 2005. 207 с.

48. Шнакер Р. В. Барт, Карл (Barth, Karl, 1886–1968) / Р. В. Шнакер // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 109–110.

49. Шнакер Р. В. Неоортодоксия / Р. В. Шнакер // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовной возрождение» ЕХБ, 2003., 2003. С. 731–734.

50. Эбнер Ф. Слово и духовные реальности // От Я к Другому: Сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / Сост. и общ. ред. Т. В. Щитцовой Минск, 1997. С. 30–43.

51. Ahlstrom S. E. H. Richard Niebuhr's Place in American Thought / S. E. Ahlstrom // Christianity and Crisis. 1963. № 23. P. 213–217.

52. Barth K. Abschied von «Zwischen den Zeiten» / K. Barth // Moltmann, J. Anfänge der dialektischen Theologie. München: Kaiser Verlag,1963. Bd. II. S. 313–331.

53. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik (Zürich, 1932–1959) / K. Barth. Zürich, 1986–1989. Bd. I–IV. 9185 S.

54. Barth K. Entretiens de Brievres / K. Barth // Barth K. Gesprache 1963. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. S. 383–417.

55. Barth K. Gespräch mit rheinischen Jugendpfarrern / K. Barth // Barth K. Gesprache 1963. Zürich, Theologischer Verlag, 2005. S. 240–251.

56. Barth K. Philosophie und Theologie / K. Barth // Philosophie und Christliche Existenz: Festschrift für Heinrich Barth. Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1960. S. 79–106.

57. Barth K. Schicksal und Idee in der Theologie // Theologische Fragen und Antworten, gesammelte Vortrage 3. Zollikon, 1957. S. 54–92.

58. Barth K. Von der Paradoxie des «positiven Paradoxes» (Antworten und Fragen an Paul Tillich) / K. Barth // Anfänge der dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / Hrsg. Moltmann

Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/1). München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. Bd. 1. S. 175–189.

59. Bennet Brown C. Believing Thinking, Bounded Theology: Theological Methodology of Emil Brunner / C. Bennet BrownБ. м. Pickwick Publications, 2 Brunner E. Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis / E. Brunner // Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens. Tübingen, 1914. 136 S.

60. Bonus A. Zur Germanisierung des Christentums / A. Bonus. Jena: Eugen Diederichs, 1911. 206 S.

61. Brazier P. H. Barth and Dostoevsky: A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915–1922 / P. H. Brazier // Colorado Springs, CO: Paternoster, 2007. 245 p.

62. Brown C. Neoorthodoxy / C. Brown // New International Dictionary of the Christian Church / Ed. J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974. P. 697–698.

63. Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen / E. Brunner. Berlin, 1937. 572 S.

64. Brunner E. Die Mystik und das Wort / E. Brunner. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1928. 399 S.

65. Brunner E. Die Mystik und das Wort / E. Brunner. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1928. 399 S.

66. Brunner E. Die andere Aufgabe der Theologie / E. Brunner // Brunner E. Ein Offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1934. Zürich, Theologischer Verlag, 1981. S. 171–194.

67. Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis / E. Brunner. Zürich: Zwingli–Verlag, 1941. 429 S.

68. Brunner E. Theology of Crisis / E. Brunner. New York: Charles Scribner's Sons, 1929. 118 p.

69. Brunner E. Wahrheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis / E. Brunner. Berlin: Furche–Verlag. 1938. 155 S.

70. Bultmann R. Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube / R. Bultmann // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1930. № 11. S. 329–364.

71. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze / R. Bultmann. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1960. Bd. III. 212 S.

72. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze / R. Bultmann. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1965. Bd. IV. 198 S.

73. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze / R. Bultmann. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1952. Bd. II. 293 S.

74. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage / R. Bultmann. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1954. Bd. I. 336 S.

75. Bultmann R. Zum Problem der Entmythologisierung / R. Bultmann // Bultmann R. Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch. Hamburg, 1952. Band II. S. 179–208.

76. Busch E. Karl Barth. His life from letters and autobiographical texts / Trans. John Bowden / E. BuschEugene Or: Wopf and Stock, 2005. 589 p.

77. Carnell E. J. Theology of Reinhold Niebuhr / E. J. Carnell. Edward Carnell Library, 2007. 256 p.

78. Diefenthaler J. H. Richard Niebuhr: A Lifetime of Reflections of the Church and the World / J. H. Diefenthalter. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1986. 103 p.

79. Dorrien G. The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism, and Modernity, 1900–1950 / G. Dorrien. Louisville–London: Westminster, John Cnox Press, 2003. 640 p.

80. Fangmeier J. Der Theologe Karl Barth: Zeugnis vom freien Gott und freien Menschen / J. Fangmeier. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1969. 70 S.

81. Fuse T. A Sociological Analysis of Neo-orthodoxy in American Protestantism: A Study in the Sociology of Religion / T. Fuse. University of California, Berkeley, 1962. 602 p.

82. Galles P. Situation und Botschaft. Die soteriologische Vermittlung von Anthropologie und Christologie in den offenen Denkformen von Paul Tillich und Walter Kasper / P. Galles. Berlin, Boston, 2012. Vol. 3. 587 S.

83. Gibellini R. La teologia del XX secolo / R. Gibellini. Brescia: Queriniana, 2014. 760 p.

84. Godsey J. Neo-orthodoxy / J. Godsey // Encyclopedia of Religion / Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Co., 1986. P. 360–363.

85. Gogarten F. Das Problem einer theologischen Anthropologie / F. Gogarten // Zwischen den Zeiten. München, 1929. S. 493–511.

86. Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium / F. Gogarten. Stuttgart, 1967. 445 S.

87. Gogarten F. Die Verkündigung Jesu Christi / F. Gogarten. Tübingen, 1965. 568 S.

88. Gogarten F. Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie / F. Gogarten. Stuttgart, 1957. 196 S.

89. Gogarten F. Fichte als religiöser Denker / F. Gogarten. Jena, Diederichs, 1914. 119 S.

90. Gogarten F. Frage nach Gott / F. Gogarten. Tübingen, 1968. 217 S.

91. Gogarten F. Glaube und Wirklichkeit / F. Gogarten. Jena, 1928. 196 S.

92. Gogarten F. Ich glaube an den dreieinigen Gott / F. Gogarten. Jena, 1926. 215 S.

93. Gogarten F. Religion Weither / F. Gogarten. Jena, 1915. 80 S.

94. Gogarten F. Religion und Volkstum / F. Gogarten. Jena, 1915. 35 S.

95. Gogarten F. Rudolf Steiners Geistwissenschaft und das Christentum / F. Gogarten. Stuttgart, 1920. 22 S.

96. Gogarten F. Von Glauben und Offenbarung / F. Gogarten. Jena, 1923. 82 S.

97. Gogarten F. Zwischen den Zeiten / F. Gogarten // Anfänge der dialektischen Theologie. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. hrsg. Moltmann Jürgen. München: Chr. Kaiser Verlag, 1967. Teil 2. S. 95–101.

98. Grisebach E. Die Schule des Geistes / E. Grisebach. Halle (Saale), M. Niemeyer Verlag, 1921. 167 S.

99. Gustafson J. Theology in the Service of Ethics: An Interpretation of Reinhold Niebuhr's Theological Ethics / J. Gustafson // Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. P. 24–45.

100. Hamilton K. The system and Gospel: A critique of Paul Tillich / K. Hamilton. New York: The Macmillan Company, 1963. 247 p.

101. Hammar G. Christian Realism in Contemporary American Theology: A Study of Reinhold Niebuhr, W. M. Horton, and H. P. Van Dusen / G. Hammar. Uppsala: Appelbergs Boktryckeriaktiebolag, 1940. 364 p.

102. Harbsmeier E. Karl Barth und Søren Kierkegaard // Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis / E. Harbsmeier hrsg. Martin Leiner, Michael Trowitsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. S. 317–330.

103. Heim K. The present Situation of Theology in Germany / K. Heim // The Expository Times. 1936. Vol. 48. P. 55–58.

104. Hoon Woo B. Kierkegaard's Influence on Karl Barth's Early Theology / B. Hoon Woo // Journal of Christian Philosophy. 2014. 3 18. P. 197–245.

105. Jüngel E. Rezension von E. Fuchs, Marburger Hermeneutik. Nicht nur eine geographische Bestimmung / E. Jüngel // Evangelische Kommentare. 1968. S. 468–469.

106. Jenson R. W. Response / R. W. Jenson // Union Seminary Quarterly Review. 1972. Fall, 28:1. P. 31–34.

107. Kattenbusch F. Die deutsche evangelische Theologle seit Schleiermacher / F. Kattenbusch. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1934. 160 S.

108. Kegley C., Bretall R. Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought. Library of Living Theology / C. Kegley, R. Bretall. New York: MacMillan, 1956. Vol. II. 486 p.

109. Keller A. Theology of Crisis / A. Keller // The Expositor. 1925. № 3. P. 164–175; 245–260.

110. Kodalle K. M. Auf der Grenze? Paul Tillichs Verhältnis zum Existentialismus / K. M. Kodalle // Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne / Hrsg. Fischer Herrmann. Frankfurt am Main: Äthenäum, 1989. 303 S.

111. Leipold H. Emil Brunners Weg zur theologischen Anthropologie / H. Leipold. Göttingen, 1974. 320 S.

112. Malet A. The Thought of Rudolf Bultmann / A. Malet. Doubleday, 1971. 440 p.

113. Natorp P. Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme / P. Natorp. Vandenhoeck & Ruprecht, 1911. 172 S.

114. Niebuhr H. R. Reformation, Continuing Imperative / H. R. Niebuhr // Christianity Century. 1960. № 77. P 248–251.

115. Niebuhr H. R. Soren Kierkegaard / H. R. Niebuhr // Christianity and the Existentialists / Ed. Carl Michalson. New York: Chas. Scribner and Sons. 1956. P. 23–42.

116. Niebuhr H. R. The Kingdom of God in America / H. R. Niebuhr. New York: Harper Torchbook, 1959. 215 p.

117. Niebuhr H. R. The Meaning of Revelation / H. R. Niebuhr. New York: The Macmillan Co, 1941. 196 p.

118. Niebuhr H. R. The Responsible Self / H. R. Niebuhr. New York: Harper & Row. 1963. 183 p.

119. Niebuhr H. R. The Social Gospel and the Mind of Jesus / H. R. Niebuhr // Journal of Religious Ethics. 1988. № 16. P. 119–128.

120. Niebuhr H. R. Theology, History, and Culture / H. R. Niebuhr / Ed. William Stacy Johnson. New Haven, Conn: Yale University Press, 1996. 236 p.

121. Niebuhr R. Christian Realism and Political Problems / R. Niebuhr. New York: Scribner, 1953. 203 p.

122. Niebuhr R. Ernst Troeltsch's Philosophy of Religion. Doctoral dissertation / R. Niebuhr. Yale University, 1924. 566 p.

123. Niebuhr R. Ex Libris / R. Niebuhr // The Christian Century. 1961. № 79. P. 568–579.

124. Niebuhr R. Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic / R. Niebuhr. Westminster: John Knox Press, 1990. 152 p.

125. Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939 / R. Niebuhr. Westminster, John Knox Press. 1996. Vol. 1. 306 p.

126. Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939 / R. Niebuhr. Westminster, John Knox Press. 1996. Vol. 2. 328 p.

127. Olson R. E. The journey of modern theology. From reconstruction to deconstruction / R. E. Olson. Inter Varsity Press, 2013. 720 p.

128. Pauck W. Karl Barth: Prophet of a New Christianity? / W. Pauck. New York, London: Harper & Brothers, 2006. 237 p.

129. Piper O. Recent Developments in German Protestantism / O. Piper. Student Christian Movement Press,1934. 159 p.

130. Randall J. H, Jr. The Ontology of Paul Tillich / J. H. Jr. Randall // The library of living theology. The theology of Paul Tillich. New York: The Macmillan Company, 1952. Vol. 1. P. 132–161.

131. Rendtorff T. Adolf von Harnack / T. Rendtorff // Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts / Hrsg. Hans Jürgen Schultz. Stuttgart: Kreuz–Verlag; Walter–Verlag, 1966. S. 44–49.

132. Rumscheidt H. M. Neo-orthodoxy / H. M. Rumscheidt // Encyclopedia of the Reformed Faith / Ed. Donald E. McKim. Louisville.

Westminster, John Knox Press, and Edinburgh: Saint Andrew Press, 1992. P. 253–255.

133. Salakka Y. Person und Offenbarung in der Theologie Emil Brunners während der Jahre 1914–1937 / Y. Salakka. Helsinki: Kirjapaino, 1960. 195 S.

134. Thiselton A. C. The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein / A. C. Thiselton. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980. 510 p.

135. Tillich P. A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism / P. Tillich. Touchstone Book, 1972. 550 p.

136. Tillich P. Begegnungen / P. Tillich // Tillich P. Gesammelte Werke. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971. Bd. XII. 407 S.

137. Tillich P. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality / P. Tillich. Chicago: University Of Chicago Press, 1964. 96 p.

138. Tillich P. Sin and Grace / P. Tillich // Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice In Our Time. Grinwich: Seabury Press, 1962. P. 27–41.

Содержание

Предисловие 3
Введение 5
Глава 1. Исторические, социальные и идейные предпосылки возникновения неоортодоксии 10
Глава 2. Карл Барт: радикально-теоцентрическая антропология 33
Глава 3. Эмиль Бруннер и Фридрих Гогартен: персонально-эристическая и историко-персоналистическая антропология 47
Глава 4. Рудольф Бультман и Пауль Тиллих: экзистенциально-герменевтическая и экзистенциально-онтологическая антропология 67
Глава 5. Райнхольд и Ричард Нибуры: антропология христианского реализма 88
Заключение 107
Библиография 114

Александр Владимирович Ворохобов
Антропологическая методология неоортодоксии в контексте западного философского дискурса XIX — первой половины XX в.

Редактор-корректор О. В. Куранова.
Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 20.01.2020. Формат 70x100/16
Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 8. Усл. печ. л. 10,4
Заказ № 035 от 21.01.20. Тираж 500 экз.
Отпечатано в типографии «Ридо»

ISBN 978-5-904720-26-1

© Александр Владимирович Ворохобов, 2020
© Нижегородская духовная семинария, 2020
© Типография «Ридо», 2020

9 785904 720261 >