

СПИСОК ЦИТИРОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Шумская, Л.И. Социологический и социально-психологический портрет студентов-первокурсников / Л.И.Шумская, А.А. Скикевич, В.С. Щур, Б.Я. Кондратов – Мн.: Веды, 1998. – 135 с.
2. Чеснокова, И.И. Особенности развития самосознания в онтогенезе / И.И.Чеснокова // Принцип развития в психологии. – М.: Наука, 1978. – С.316-337.
3. Шумская, Л.И. Современное студенчество: возрастные и социально-психологические особенности / Л.И.Шумская // Психология. – 2000. – № 3 – С. 31–33.
4. Лапцёнак, С.Д. Студэнцтва як сацыяльны слой грамадства / С.Д. Лапцёнак, У.М. Якаўчук // Адукацыя і выхаванне. – 1996. – № 10. – С. 72–76.
5. Бызова, В.М. Психолого-педагогические основы подготовки молодёжи к семейной жизни: учебное пособие по спецкурсу / В.М. Бызова, В.В. Нагаев – Сыктывкар, 2003. – 450 с.
6. Дружинин, В.М. Психология семьи / В.М.Дружинин. – М., 2003.
7. Ивлева, В.В. Психология семейных отношений / В.В. Ивлева. – М., 2007. – 352 с.
8. Тарновский, С.А. Проблема исследования межличностного взаимодействия в семье / С.А.Тарновский // Психологический вестник. – Вып.1. – Ч. 2. – Ростов-на-Дону, 1996.
9. Целуйко, В.М. Психология современной семьи / В.М. Целуйко. – М., 2004.

Материал поступил в редакцию 20.10.09

BURKO O.P., YALOVAYA U.S. Representation of the students about family ratios

In a paper the problems of loneliness and instability of matrimonial ratios are hoisted, the social – psychological performances of student's age are esteemed. The findings of a public opinion poll among the students of the Brest state engineering university held with the purpose of eliciting of representations of youth about family ratios are introduced. It is established, that by the students is preferred on creation of family with traditions goded up parents, and major values of the future family become mutual understanding, love, respect, confidence and education of children.

УДК 261.6

Акинчиц И.И.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Ныне в протестантизме насчитывается значительно большее количество философских школ и течений по сравнению с католицизмом или православием. Такое положение дел обусловлено, прежде всего, тем, что в этой конфессии нет единого центра, который мог бы регламентировать идейную жизнь церквей. Поэтому протестантские философы имеют возможность свободно формулировать свои представления, заимствовать те или иные идеи из других религиозных философских направлений. Протестантские философские концепции менее связаны с догматикой и характеризуются относительно широким спектром рассматриваемых проблем.

Но, с другой стороны, протестантизм не включает в философскую систему онтологию, и поэтому данное христианское течение не содержит конкретных принципов, строго определяющих рамки интерпретации социально-исторического бытия человека. Протестантские философы рассматривают социальные проблемы лишь в плоскости социально-этических и этико-психологических концепций, в центре которых находится субстанциональное «я», соотношенное с Богом. В результате социальная жизнь анализируется преимущественно вне исторического процесса. Разумеется, в протестантизме содержится идея анализа человека в контексте его активности, но последняя не выходит за рамки религиозно-психологической или религиозно-этической деятельности личности.

Антропоцентрическая направленность протестантской философии обусловлена теми обстоятельствами, в которых возникло данное течение. Ранний протестантизм отверг схоластическую философию католицизма, но в то же время отказался и от рационалистических методов конструирования собственных концепций. В нем мы не найдем мысли, допускающей возможность философского осмысления религии, ибо истины последней «должны постигаться посредством откровения». По этой причине протестантский антропологизм формировался в русле иррационалистических и религиозно-мистических традиций. Затем, после окончательного оформления протестантской теологии, вновь встал вопрос об отношении к философии. Поэтому поздние протестантские идеологи, отказавшись от томистской схоластики и онтологии, разработали философию, основанную на этико-психологических проблемах.

У истоков протестантской философии стоял датский философ-мистик Серен Кьеркегор, испытавший на себе значительное влияние идей М. Лютера, А. Шопенгауэра, Ф. Шеллинга. Именно сформулированный М.Лютером мистико-индивидуалистический принцип, согласно которому «счастлив человек, который всегда в страхе» [3, с.97], составил лейтмотив религиозно-философской системы

С. Кьеркегора. Этот мыслитель усваивает также идеи иррационализма, социального индетерминизма, свободы личности А. Шопенгауэра и философию откровения Ф.Шеллинга. Бог и человек в религиозной философии С.Кьеркегора противостоят как «я» и «ты», как две личности, вынужденные для взаимопонимания вступить в диалог, который принимает форму вопросов и ответов. Однако если между людьми возможно взаимопонимание, поскольку имеется опеределенная основа для этого, т.е. нечто «общечеловеческое», то между человеком и Богом, согласно С.Кьеркегору, оно в принципе невозможно, ибо они разобщены. Но, если все же Бог находит возможность «открыться» человеку и объяснить ему свою волю, то это парадокс, который реально существует. Следуя за М.Лютером, датский мыслитель утверждает, что вера должна принимать форму парадокса, поскольку все, что человек может сказать о Боге и что Бог хочет сказать человеку, идет вразрез с человеческим разумом. Наш разум отвергает все, что бессмысленно. Но разум, созданный для «измерения» нашего бытия, не может постичь человека во всей его глубине и не может воспринимать Бога иначе. Поэтому М.Лютер ополчается на разум, называя его «потаскухой дьявола». Однако С.Кьеркегор видит задачу не в том, чтобы снять противоречие, освободить наше сознание от бессмыслицы и парадоксов, а в том, чтобы представить их перед человеком как самое существенное для его бытия, как определяющее его положение в решении вопроса – он за или против слова божьего.

Согласно С.Кьеркегору, личность является единственной реальностью, достойной философского анализа. Но личность он рассматривает как взятую в её внутреннем психологическом измерении, обладающую свойством неповторимой уникальности. Она не может быть ни познана, ни сведена к общему понятию. Она представляет собой лишь этическую ценность. Данную концепцию мыслитель обосновывает с помощью соотносительных категорий «существование» и «дух», составляющих ядро его «экзистенциальной диалектики». В связи с этим С.Кьеркегор отвергает гегелевскую диалектику как основанную на рационализме. Он утверждает, что «все, что логично, то антидиалектично, а что диалектично, то антилогично» [Цит.по: 1, с.60-61]. Диалектике Гегеля датский мыслитель противопоставляет диалектику, основанную на «сократизме», в которой объектом философии является мир субъекта. «Христианский сократизм» С.Кьеркегора сводится к абсолютизации противоположностей и игнорированию их единства. Он рассматривает личность вне зависимости от объективного мира, которая якобы лишает эту личность свободы. Следовательно, у С.Кьеркегора личность – это иррацио-

Акинчиц Иван Иванович, профессор кафедры философии и культурологии Брестского государственного технического университета. Беларусь, БрГТУ, 224023, г. Брест, ул. Московская, 267.

нальное существо, и поэтому его диалектика представляет собой лишь способ измерения иррационального.

Категория «существования» в философских воззрениях датского мыслителя заменяет онтологическую категорию «бытие». «Быть» – значит «существовать», а существовать – значит быть погруженным в созерцание своего «я», находиться в эмоциональном состоянии страсти и воли. Для мыслителя существование есть психофизиологическое состояние отдельной личности. И далее, если существование – это духовный мир человека, то отличие его от духа едва уловимое. Причем категорию «дух» он противопоставляет категории «мышление», ибо исключает из нашего самосознания все формы рационального самосознания и утверждает иррационализм.

По С.Кьеркегору, высшей ценностью человеческой личности является свобода. Но свобода – это не осознанная человеком необходимость, не господство человека над природными силами, а выбор действий безотносительно к объективной действительности. Свободный выбор – это борьба внутренних мотивов и побуждений личности, независимых от внешних обстоятельств. Благодаря такому выбору, происходит разделение действий на добрые и злые. Но как в таком случае отличить добро от зла и как достигается свобода личности? С. Кьеркегор утверждает, что в качестве таких критериев выступают внутренняя уверенность, субъективность личности. И затем мыслитель делает вывод, что «личность обладает истиной даже тогда, когда она придерживается не истины» [9, s.193]. Поэтому религиозные истины, какими бы они ни казались нелепыми с точки зрения науки, сохраняют свою ценность в субъективности личности. А поскольку субъективность исключает мышление, то религиозная вера низводится до уровня иррационального индивидуального сознания. В таком виде эгоцентрическая философская концепция датского мыслителя служит обоснованием антропоцентрической интерпретации христианства.

По С.Кьеркегору, в центре христианства находится уединенный от мира, страдающий и переживающий Бога человек. Но, чтобы избежать экзистенциального солипсизма, мыслитель применяет излюбленный теологический тезис о греховности человека. Осознание своей греховности означает, что человек не может быть в своем выборе свободным от Бога, т.е. свобода выбора каждой личности заключается в предопределенности свыше выбора веры. Воля к вере исключает всякое сомнение, основанное на разуме. Вера – это внутренний волевой импульс, влечение, субъективность личности. Однако в соответствии с христианским учением истина в то же время является откровением, т.е. она находится за пределами абсолютной субъективности. Таким путем С.Кьеркегор «примиряет» крайний субъективизм с традиционным христианским объективизмом. С. Кьеркегор акцентирует внимание на проблеме соотнесенности человека с Богом посредством эмоционально-волевых актов. Благодаря этим актам личность, страдающая и пребывающая в страхе и страсти, становится причастной к Богу, вступает в непосредственную связь с Богом. Следовательно, религия – это не рациональное объяснение природного и социального мира, а эмоциональное отношение к нему. Основы религии коренятся в религиозном чувстве.

Вместе с тем датский мыслитель вынужден был согласовывать свою концепцию с исторической реальностью. Однако история для него – это все уже свершившееся, не поднимающееся до уровня необходимого. Она не поднимается до уровня вечного, божественного. История не может быть источником понимания веры. «Можно ли из истории узнать что-либо о Христе?» - спрашивает С.Кьеркегор. И сам же даёт ответ на поставленный вопрос: «Нет. Потому что вообще ничего нельзя узнать о Христе. Он парадокс, предмет веры, доступен только для веры. Всякое же историческое сообщение есть сообщение знания, следовательно, из истории ничего нельзя узнать о Христе» [8, s.15]. Далее мыслитель утверждает, что приводимые в Священном Писании чудеса также являются только предметом веры. Поэтому задача христианства заключается не в том, чтобы ориентировать человека в этом мире, а в том, чтобы приблизить его к Богу. Мыслитель пишет, что «отношение к Богу – это то, что делает человека человеком» [9, s.725]. Христианство не только указывает человеку на его греховность, его ничтожество, но и дает возможность увидеть величие Бога, осознать свою причастность к нему и благодаря этому обрести собственное «я», т.е. стать свободным.

В дальнейшем религиозно-философская концепция С. Кьеркегора послужила исходным началом для формирования протестантской диалектической теологии, виднейшими представителями которой были К. Барт, Э. Бруннер, П. Тиллих, Р. Бульман и другие. Правда, их философско-теологические концепции нередко противостоят одна другой, ибо в рамках диалектической теологии уживаются религиозный изоляционизм, отказ от идей общественного прогресса и попытка связать идею греховности человека с признанием его активной роли в истории, его ответственности за свои поступки. Но все представители теологии кризиса едины в утверждении о существовании непреодолимого противоречия между Богом и греховным по своей природе человеком, что обуславливает трагизм человеческого бытия. Стремление человека силой чувств и разума понять Бога – тщетно. Бог для человека есть непостижимая тайна. Единственный путь приобщения к Богу – это вера в истинность божественного откровения.

В частности, согласно К. Барту, человек не может вступать в отношение с Богом через то, что присуще самому человеку или заложено в нем в виде религиозного опыта. «Не через опыт вера становится верой, - утверждает К. Барт. - Источник веры не в переживании или каких-либо состояниях личности, а вне ее – в Боге, который пробуждает эту веру посредством откровения. Вера имеет свои основания в откровении, а откровение, в свою очередь, обретает действительность в вере» [5, s.194]. Таким образом, акт веры представляется как нечто изначально данное, имеющее основание только в самом себе. Данную концепцию К. Барт формулирует на основе представления о том, что Бог и человек противостоят друг другу как две личности, совершенно обособленные одна от другой. И только Бог может преодолеть эту отчужденность и сообщить человеку о себе при помощи слова. Речь идет о проповедях И. Христа, но главным образом о Священном Писании. Вера сама по себе есть божественное чудо, проявляющееся в форме диалога между Богом и человеком. Именно этим объясняется название данной школы – «диалектическая теология».

В тесной связи с пониманием сущности религии, вытекающим из противоположности между Богом и человеком, находятся остальные положения «теологии кризиса». В первую очередь, это учение о неискоренимой греховности человека, а также учение о предопределении, в соответствии с которым одна часть человечества избрана к спасению, а другая – к гибели.

В целом диалектическая теология воспроизводит главные положения учения М. Лютера и Ж. Кальвина. При этом она использует методы и понятия, предложенные С. Кьеркегором, чтобы придать современному виду ортодоксии реформаторов. Философия С.Кьеркегора была просто необходима для «теологии кризиса», в которой одинокий, изолированный от общественных связей человек противостоит чуждому миру и оказывается наедине с Богом. Человеческий разум бессильно противоречивый, парадоксальный и бессмысленный мир. Поэтому следует верить и принимать за истинное то, что непонятно. Таким образом, отличительными чертами этой школы в протестантизме являются, во-первых, учение об абсолютном качественном различии между Богом и человеком и, во-вторых, утверждение, что Священное Писание есть единственное откровение Бога. Следовательно, ее представители отказались от библейского постулата о том, что человек создан по образу и подобию Бога, от учения об «аналогии бытия». Они также заявили, что содержание Библии нельзя пытаться понять, исходя из условий ее написания, что она имеет вневременное значение.

Одно время к данной школе примыкал П. Тиллих. Однако затем стали очевидными расхождения между его взглядами и теологической концепцией К. Барта. Эти взгляды оформились в систему «экзистенциальной теологии», которая оказала существенное влияние на идеологию протестантизма второй половины XX – начала XXI столетия. К. Барт исходил из того, что греховно все человеческое – право, искусство, мораль, государство и т.д. Отсюда следовал вывод, что общество внутренне поражено злом. Человек не может принять мир, в котором царит зло. Однако он не может и отвергнуть его, ибо в противном случае он «дает победить себя злу». Человек находится в этом мире как в тюрьме. Его вина – грех перед Богом. От греха может избавить только смерть. А в земной жизни люди

должны быть послушными воле И. Христа, жить в религиозной общине и сторониться всех социальных коллизий. По К.Барту, христианин есть человек, который бежит от мудрости и глупости человеческого мира к завету Бога. Следовательно, нельзя разрешить общественные противоречия силами простых людей. Человек должен обратиться к вере в Бога.

П. Тиллих отвергает такое осуждение человека и мира в целом как одностороннее. Если К. Барт рассматривает религиозную веру как нечто «не от мира сего, как «дар божий», то П. Тиллих кладет конец такому религиозному изоляционизму и рассматривает религию как «меру глубины» во всех сферах жизни. Религия должна обратиться к миру, ибо он не столь безнадежно испорчен. Богословие обязано искать решение проблем человеческого бытия именно в этом мире. Для этого следует установить общность между христианством и современным сознанием. Обособление религии, ее изоляцию от общественной жизни и культуры в целом П. Тиллих видит в секуляризации, означающей искажение человеческого сознания. Протестантизм, по мнению теолога, должен преодолеть «мирскую автономию секуляризованной культуры», отыскать «следы божьи». Для этого религии следует пойти навстречу несовершенному миру.

У П.Тиллиха формируется также своеобразное представление о Боге как о «бытии в себе» или «бытии как таковом». Бог трансцендентен и одновременно наличествует в этом мире как его основа. Бог есть совершенство, в котором нераздельны сущность и существование. А человек и мир в целом есть бытие, которое не обладает таким совершенством. При этом теолог уточняет, что трансцендентное надо искать в глубине нашего мира. «Глубина бытия» - это новый образ Бога, идущего на смену традиционному пониманию [10, с. 132].

По П.Тиллиху, именно теология должна дать ответ на вопрос о смысле бытия человека. И этот ответ состоит в признании религии как средоточия и смысла духовной жизни личности, культуры в целом. Богослов решительно не согласен с тем, что разум и откровение несовместимы. По его мнению, эта несовместимость чисто внешняя. Если теология принимает такую несовместимость, то она становится примитивной, вульгарно апологетической. П. Тиллих обращается к истории человеческой мысли, к развитию философии и научного знания в целом, а также к развитию духовной жизни общества, чтобы показать, что человеческий разум запутался в противоречиях, что он деградирует и ведёт к гибельным для человечества последствиям.

Теолог утверждает, что человеческий разум не является истинным разумом и быть им не может. Этот разум вторичный, производный по отношению к «эссенциальному разуму», т.е. к «основе бытия». Разум современного человека оторвался от своей глубинной основы, от своего источника, и в этом отрыве заключена неизбежность его деградации. Человеческий разум зашел в тупик и начал вырождаться в «технический разум», утрачивая последние связи с «глубиной бытия». Выход из создавшейся ситуации может быть только на путях откровения. Собственными усилиями человек не может выйти из тупика. Без обращения к религии никакие усилия не спасут общество от деградации и гибели.

В экзистенциальной теологии П. Тиллиха модифицировано центральное понятие христианского богословия – понятие откровения. Этот мыслитель предлагает рассматривать его как единство двух компонентов. Откровения нет не только без «дающей стороны» т.е. Бога, но и без «принимающей стороны», т.е. человека. Следовательно, П. Тиллих настаивает на исключительности откровения, но за человеком он признает определенную роль в осуществлении откровения. В то же время откровение экзистенциально, ибо имеет силу только для тех, кто участвует в нем посредством веры. Восприятие божественного откровения, следовательно, обусловлено человеческим существованием.

В соответствии с экзистенциальной теологией П. Тиллиха отчуждение человека предопределено актами божественного творения. Вместе с тем этот богослов связывает исходный принцип об универсальной испорченности человека в «экзистенции» с признанием его объективности как свободно действующей личности. Человеческая судьба определяется свободными решениями человека, а не навязывается ему извне. Судьба не противостоит свободе, напротив, она обуславливается свободой как выбором и ответственностью. Значит, индивид предстает как активно действующая и ответственная за

свои поступки личность. Но все же она остается в «экзистенции», оторванной от божественной сущности. Поэтому главной задачей является восстановление утраченного по вине человека союза с Богом. Бога представляет И. Христос. Он не является третьей реальностью, находящейся между Богом и человеком. Он есть бытие, показывающее, каким должен быть человек по своей сущности, каким он должен быть для Бога. Следовательно, для П.Тиллиха Иисус Христос – это «эссенциальный человек в условиях экзистенции», образ «нового бытия», преодолевающего демонические механизмы личного и социального отчуждения.

Конструируя свою концепцию, П. Тиллих не желает превращать христианство в религию, обещающую лишь посмертное воздаяние и не помогающую решать земные проблемы. Но одновременно он не может признать возможности человека самому решать «проклятые проблемы», поскольку это означало бы отход человека от Бога. Он попытался найти возможность остаться на границе реального и сверхъестественного, но сделать этого так и не смог.

Попытку преодолеть в рамках теологии непреодолимое предпринял затем Р. Бультман. По его мнению, ни рационально-теоретическое, ни чувственное познание не могут привести к вере. Она возникает только в результате внутреннего соприкосновения человека с Богом. Каждому человеку Бог открывается по-своему, и, тем не менее, это один и тот же Бог. Но такое откровение не может быть общезначимым, и поэтому вера не имеет опоры во внешнем по отношению к индивиду авторитете церкви и церковной догмы. Этот протестантский богослов ищет веру в субъекте, в его интимном духовном мире и выводит ее из ощущения человеком своей бренности и отверженности. Система образов и догм христианства не имеет решающего значения. Поэтому, например, вопрос о правдивости библейской истории лишен всякого смысла. Библейские мифы надо рассматривать лишь как способ передачи человеку глубочайших истин, раскрывающих его отношение к Богу. Следовательно, христианство можно перевести с языка Библии на язык современного человека, т.е. его можно демифологизировать [7].

Согласно Р. Бультману, современное научное знание находится в противоречии не с содержанием христианской веры, а с ее выражением в библейской мифологии. Библейские мифы не воспринимаются современным человеком, ибо они сложились в далекие времена, когда не было научной картины мира. Нашему современнику чуждо все то, о чем повествуется в Новом завете, когда речь идет о «духе» и «таинствах». Даже смерть он понимает как естественный процесс, а не как наказание за грехи. Поэтому он не в состоянии понять учение об искупительной жертве И. Христа и принять его. А в таинстве крещения человек уже не видит акта, смысл которого заключается в возрождении в жизнь духовную, святую.

Разумеется, демифологизация, представленная Р. Бультманом, не устраняет миф вообще. Она лишь требует преодоления его неправильной интерпретации и нахождения его подлинного смысла. Посредством мифа человек должен осознать себя в этом мире. Следовательно, миф надо трактовать не космологически, а антропологически или, выражаясь терминологией теолога, экзистенциально. Миф выражает осознание человеком зависимости не только от внешних сил этого мира, но и от неведомых ему потусторонних сил. И человек может стать свободным лишь от воздействия на него внешних земных сил.

Р. Бультман утверждает, что «либеральная теология» впервые поставила задачу демифологизации, однако не смогла ее решить. А её решение зависит от правильного понимания смысла религии, который заключается в выходе за пределы мирского, где человек остается наедине с Богом и приобщается к истинному миру. Диалог Бога и человека совершается через откровение И. Христа. Благодаря этому откровению слово божье становится плотью, божественное действие воплощается в конкретной человеческой судьбе. Миф выражает христианское благоговение, и его не способна преодолеть никакая философия. Людям следует уповать на смиренную веру. Задача демифологизации христианства сводится к тому, чтобы найти экзистенциальную интерпретацию новозаветных мифов. Эта интерпретация делает «основную истину» приемлемой для современного человека.

Таким образом, демифологизация Р. Бульзмана сохраняет христианский миф и трансцендентность Бога. Бог для верующего – это то, благодаря чему он чувствует себя ответственным за принимаемые

решения. В Евангелиях важна не констатация факта как имевшего место и исторически достоверного, а указание на смысл содержащихся в них божественных повелений. Миф значим лишь как символ трансцендентного и только благодаря акту веры. Бог не существует вне верующего и акта веры. Поэтому для Р. Бульмана вопрос о том, есть ли Бог и как можно доказать его существование, не заслуживает серьезного внимания. Главное заключается в понимании, что он собой представляет. Это представление следует выражать в экзистенциальных высказываниях. Например, говорить о его всемогуществе можно, лишь исходя из бессилия человека. Такая постановка вопроса, несомненно, направлена на разрушение традиционного христианства. Взамен предлагается сложная система рассуждений, не способная укрепить религиозную веру. В целом, разрушение в христианстве мифологического элемента делает ненужными культовые ритуалы, поскольку объект, на которые они направлены, являются мифологические персонажи. Очищая христианство от мифологии, Р. Бульман ввергает его в кризисную ситуацию, поскольку демифологизированная религия утрачивает свое влияние на верующих и становится объектом внимания узкого круга специалистов.

В дальнейшем ряд евангелических теологов (Г. Браун, Д. Бонхеффер, Дж. Робинсон и другие) заняли еще более радикальные позиции, зачастую вообще отбрасывая трансцендентного Бога. Например, Г. Браун функциями Бога наделяет Слово (евангельское благовестие), рассматривая его как нравственное поучение. Чудо заключается в том, что Слово делает человека любящим. Бог превращается в декорацию подлинно человеческого в человеке. Именно человечность воспринимается как проявление Бога.

Основываясь на концепции К. Барта, другой протестантский теолог Д. Бонхеффер утверждал, что современный мир стал «совершеннолетним» и уже не нуждается в идее Бога. В связи с этим христианство должно отбросить идею потустороннего Бога, отказаться от дуализма божественного и человеческого. Истинное христианство не является религией спасения. Только через конкретное участие в жизни общества христианин может обрести «заслуженную благодать». Сущность христианской жизни заключается в свободном и самоотверженном следовании И. Христу, а также в служении другим людям. На «делание справедливого для людей» должны быть направлены устремления верующего.

Д. Бонхеффер считал, что «демифологизация» не позволяет так интерпретировать библейские тексты, чтобы выявить их сокровенный смысл для современного человека. Нужно освободить христианство от его «индивидуалистической» трактовки, не сводить его лишь к учению о спасении индивида после земной смерти. Новым отношением к Богу является «новая жизнь в бытии для другого... Не бесконечные, непостижимые задачи, а постоянно достижимый ближний наш выступает как трансцендентное» [6, с.259–260].

Впоследствии основные идеи радикальной протестантской теологии были обобщены в книге английского епископа Дж. Робинсона «Быть честным перед Богом». В ней подчеркивается, что мышлению современного человека может соответствовать такая концепция, которая позволяет прийти к Богу, не отворачиваясь от мира, а, напротив, глубже проникая в него. Священное надо искать в мирском, а Бога – в глубинах нашей жизни. Прежнего «вне мира находящегося Бога» необходимо заменить на «внутри мира находящуюся трансценденцию». Бог ни имманентен миру и одновременно ни трансцендентен, он – тайна [4, с. 98].

Проблема человека также стала объектом пристального внимания российских протестантских идеологов. В частности, еще И.В.Каргель в сочинениях «Христос – освящение наше» и «В каком ты отношении к Духу Святому?» писал о том, что есть вера мертвая и вера живая. Мертвая вера – это вера рациональная, нацеливающая прозелита на путь самоусовершенствования. Но она не может привести к спасению, поскольку не обновляет сердце. Живая вера, напротив, не есть результат самостоятельного устремления личности. Ее источником является Святой Дух, действующий на чело-

века, ибо без этого никто не может «ни обратиться, ни оправдаться, ни возродиться». Духовное возрождение наступает лишь тогда, когда «Дух Святой призывает к себе и просвещает своими дарами» [2, с. 17]. В результате уже при жизни здесь, на земле, истинный верующий не делами своими, а благодаря вере в искупительную жертву, принесенную Христом на Голгофском кресте, благодаря воздействию Святого Духа «освящается и достигает святости». В этом видел И.В.Каргель главную библейскую истину и считал, что ее постижение должно быть центральным пунктом, альфой и омегой верующего человека.

И.С. Проханов, напротив, считал, что спасение предназначено Богом для всех людей. Он писал, что «любовь Христова подобна Солнцу и изливается на злых и добрых, что в ней «нет ни зллина, ни иудея» (Колосс., 3:11), что «во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян., 10:35). Бог желает спасения всем людям, однако человек наделен свободой воли. Правда, эта свобода относительна, поскольку Бог «предузнал», т.е. узнал наперед, кто захочет прийти к нему, познать его любовь и возродиться к новой жизни, а кто избрет другой путь. Но нет ни одного человека, предопределенного Богом к гибели, ибо это противоречило бы его любви и высшей воли. Следовательно, И.С. Проханов отходит от кальвинистского догмата об абсолютном предопределении. Вместе с тем он не принимает идеи голландского реформатора Я. Арминия о том, что человек может достичь спасения сам, преодолев своею волею и личной верой первородный грех.

Таким образом, в протестантизме на первый план выдвигается социально–этическая, антропологическая проблематика. Такая обращенность к человеку предполагает выяснение его сущности прежде всего путем анализа земной деятельности, а уже затем через соотносительность к Богу. Но категории традиционной протестантской теологии не в полной мере отвечают данным требованиям. Поэтому протестантизм заимствует иные категории религиозной философии, интерпретируя религию «a la existientia» и создавая специфический вариант христианского экзистенциализма. Однако этот вариант насквозь пропитан иррационализмом, ибо практически все попытки «найти Бога внутри человека для человека» мистифицируют индивидуальное сознание, психический мир личности. Тем самым субъективируется социальная сущность человека и становится недоступной философскому анализу. Правда, христианство, представленное в таком виде протестантскими философами и теологами, становится более приемлемым для современного человека. Но это происходит именно потому, что данное вероучение предстает как «религия без Бога», как разновидность религиозного гуманизма. В радикальном протестантизме человек заменяет Бога, что ведет в конечном итоге к разрушению веры.

СПИСОК ЦИТИРОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ:

1. Быховский, Б.Э. Кьеркегор (1813-1855) / Б. Э. Быховский. – М.: Мысль, 1972. – 238 с.
2. Каргель, И.В. В каком ты отношении к Духу Святому? / И.В. Каргель. – Корнталь: Изд-во «Свет на Востоке», 2007. – 22 с.
3. Мартин Лютер – реформатор, проповедник, педагог / Ун-т Российской Академии Образования; сост. О.В. Курило. – М.: Изд-во РОУ, 1996. – 237 с.
4. Робинсон, Дж. Быть честным перед Богом / Дж. Робинсон; Пер. с англ., биогр. ст., коммент. Н.Басилова. – М.: Высш. школа, 1993. – 159 с.
5. Barht, K. Kirchlische Dogmatik. - München, 2008. – 276 s.
6. Bonhoeffer, D. Widerstand und Ergebung. - München, 1951. – 314 s.
7. Bultmann, R. Theologie des Neuen Testaments. – Berlin, 1984. XIX. – 753 s.
8. Kierkegaard, S. Einübung in Christentum. – München, 1962. – 829 s.
9. Kierkegaard, S. Gesammelte Werke. – Jena, 1910. – 283 s.
10. Tillich, P. The Shaking of the Foundations. – London, 1963. – 248 p.

Материал поступил в редакцию 22.06.09

AKINCHIC I.I. A problem of the man in the philosophical concepts Protestantism

In the article protestant anthropology is under analysis, which was based by S. Kierkegaard. The author examines constantly its development by representatives of dialectical, existential, liberal and radical protestant theology.