

УДК 1(091):2

UDC 1(091):2

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЛЕВОРАДИКАЛЬНОГО НАПРАВЛЕНИЯ КАТОЛИЦИЗМА И ПРОТЕСТАНТИЗМА

ANTHROPOLOGICAL CONCEPT OF LEFT-RADICAL MOVEMENT OF CATHOLICISM AND PROTESTANTISM

В. В. Кузнецов,
*кандидат философских наук,
доцент кафедры социально-
гуманитарных дисциплин Белорусского
государственного педагогического
университета имени Максима Танка*

V. Kuznetsov,
*PhD in Philosophy,
Associate Professor of the Department
of Social-Humanitarian Disciplines,
Belarusian State Pedagogical
University named after Maxim Tank*

Поступила в редакцию 20.10.21.

Received on 20.10.21.

В статье раскрываются характерные особенности антропологического учения представителей леворадикального направления католицизма и протестантизма, которые определяют их критику современного техногенного общества и концепцию будущего. В отличие от других авраамических религий, в которых утверждается идея богоподобия человека, в христианстве дан наглядный пример этого богоподобия – жизнь и деятельность Иисуса Христа. Однако в процессе развития христианства происходила трансформация представлений о человеке («константиново христианство»), которая повлияла и на последующие различия в трактовке человека. Различия в антропологическом учении сохраняются и в современной христианской теологии. Консерваторы в целом придерживаются трактовок «константинова христианства». Представители леворадикального направления усиливают идеи первоначального христианства. Они полагают, что греховность отдельного человека вытекает из греховности существующего социального порядка, а быть подлинным христианином означает следовать примеру Иисуса Христа, бороться за утверждение социальной справедливости, равенства и братства.

Ключевые слова: христианство, леворадикальное направление, католицизм, протестантизм, антропология, теология освобождения, грех, отчуждение, угнетение, сострадание, ответственность, социальная справедливость.

The article reveals characteristic features of anthropological learning of the representatives of left-radical movement of Catholicism and Protestantism which define their criticism of modern anthropogenic society and the concept of future. As opposed to other Abrahamic religions which affirm the idea of God likeness of human, Christianity gives an obvious example of this God likeness – life and activity of Jesus Christ. But in the process of development of Christianity the transformation of ideas about human (“Constantine’s Christianity”) was taking place which influenced the following differences in interpretation of human. The differences in anthropological school still remain in modern Christian theology as well. Conservatives of left-radical movement strengthen the ideas of original Christianity. They suppose that sinfulness of a separate human results from sinfulness of the existing social order, and to be a genuine Christian means to follow the example of Jesus Christ, fight for consolidation of social fairness, equality and brotherhood.

Keywords: Christianity, left-radical movement, Catholicism, Protestantism, anthropology, liberation theology, sin, alienation, oppression, compassion, responsibility, social equality.

Введение. Подчеркивая важнейшую роль, которую играет антропология в современных богословских учениях, перуанский философ и католический богослов, являющийся одним из основателей и наиболее авторитетных представителей латиноамериканской теологии освобождения, Г. Гутьеррес приводит слова известного теолога XX в. и одного из зачинателей так называемого антропологического поворота в теологии К. Ранера: «Догматическая теология сегодня должна быть теологической антропологией, и... та-

кая антропоцентрическая ориентация теологии является и необходимой, и плодотворной» (цит. по: [1, р. 179]). В настоящее время эта идея К. Ранера является общепринятой среди богословов всех христианских конфессий. Как отмечается в русско-православном и римско-католическом словаре по богословской антропологии, «поскольку христианская вера на основании своей христоцентричности одновременно является и тео-, и антропоцентричной, христианское богословие всегда предполагает нали-

чие антропологии. Поэтому не представляется возможным говорить о Боге, не говоря при этом и о человеке (и наоборот)» [2, с. 121].

В социальной философии представителей леворадикальной мысли современного христианства антропология играет особую роль, поскольку связывает в единое целое богословскую онтолого-гносеологическую концепцию леворадикалов, их критику современного техногенного общества и концепцию будущего.

Основная часть. Концепция человека в христианстве, а также во всех авраамических религиях, берущих свое начало в Ветхом Завете, имеет радикальное отличие от концепций человека, которые выдвигались в античной философии. Для античной философии мир представлял собой иерархически упорядоченное целое – космос, в котором человек отнюдь не занимал исключительное место. В Библии человек рассматривается как творение, созданное по образу и подобию Творца Вселенной, а следовательно, занимает исключительное место в созданном Богом мире и характеризуется как высшее начало всего сотворенного (венец творения). С точки зрения античных мыслителей, человеческий разум, созерцающий законы космоса, определяет и нравственно-этическую основу поведения человека [3, с. 11–14]. Наконец, в античной философии космическая иерархия бытия определяет и социальную иерархию общества. Поэтому, с точки зрения античных мыслителей (Платон, Аристотель), раб рассматривается как недочеловек, не заслуживающий того отношения к себе, которое характерно для свободных граждан древнегреческого полиса. В Библии, поскольку каждый человек рассматривается как образ и подобие Бога, проводится идея равенства и единства всех людей по природе [4, с. 159].

Вместе с тем существует принципиальное различие между христианством и другими авраамическими религиями (иудаизмом и исламом). Так, человек в иудаизме и исламе рассматривается как образ и подобие Бога, но между непостижимым и невидимым Богом и человеком существует пропасть. Основатели этих религий Моисей и Мухаммед являются пророками (исключительными посредниками), через которых Бог общается с другими людьми. Это общение сводится к предписанным жестким законам, которые беспрекословно должны соблюдать последователи этих религий. И хотя Бог наделяет

человека свободой следовать или не следовать этим законам, но подлинное богоподобие человека заключается по преимуществу, когда он исполняет данные законы. Поскольку впоследствии эти законы определяют всю жизнедеятельность человека (запреты на определенные виды пищи, строгий регламент ношения одежды, выполнение конкретных обрядов и т. п.), постольку ортодоксальный иудаизм и ислам отличаются жестким образом жизни, внутренней дисциплиной своих последователей.

В свою очередь, поскольку Иисус Христос является не просто пророком, как Моисей или Мухаммед, а самим воплощением Бога в человеке, постольку богоподобие в христианстве означает жить и действовать по примеру жизни и деятельности Иисуса Христа. Поэтому главную роль в Новом Завете играют четыре Евангелия, повествующих о жизни, проповедях и поступках Иисуса, в которых Он порой нарушает законы ортодоксального иудаизма, затрагивающих повседневный образ жизни человека («суббота для человека, а не человек для субботы»).

Таким образом, христианство требует от своих последователей не простого выполнения Богом сообщенного пророку закона, который в исламских странах приобретает юридическое значение (шариат) и распространяется на всех граждан, а подвига самопожертвования, который во имя любви к человеку совершает Иисус Христос. Безусловно, догматизация христианского вероучения, бюрократизация христианских общин, централизация церкви и превращение христианства в идеологическую опору Римской империи при Константине Великом наложили свой отпечаток и на концепцию человека. Не вдаваясь в подробности о происходившей трансформации концепции человека в христианском вероучении эпохи поздней Римской империи и Средневековья, следует отметить, что представления о человеке как образе и подобии Творца вытекали из учения о Боге. Поскольку в теологических учениях эпохи европейского Средневековья доминировала идея о Боге как мудром устройтеле Вселенной, то главной характеристикой человека Фома Аквинский считал разум. Более того, вслед за Аристотелем Фома встраивает человека в общую цепь бытия от ангелов до растений, и в силу этого человек теряет свою уникальность как образ и подобие Бога. Как отмечают исследователи, Фома в своих рассуждениях о Боге и человеке

оставляет в стороне понятие личности, которое в Библии приписывалось Богу [5, с. 231, 232]. В целом католической концепции человека эпохи европейского Средневековья присущи следующие противоречия:

- идея богоподобности человека и концепция первородного греха, изначальной падшести человека;
- отрицание существующего социального порядка как проявления господства «князя мира сего» и апологетика социальной иерархии, неравенства как воплощение вечного мирового порядка, созданного всемудрым Богом;
- идеал христианского братства и сакрализация жесткой церковной иерархии;
- акцент на духовной свободе, свободном выборе верующего и подавление любого инакомыслия относительно христианских ценностей как ереси;
- обращение к активности человека как «соратника» Бога и ожидание чуда «второго пришествия»;
- «Царство Божье» как идеал человеческого братства, солидарности на Земле и как «потустороннее воздаяние» за добрые поступки индивида.

В свою очередь, реформационное движение делает акцент на всемогуществе как основном атрибуте Бога, противопоставляя Бога слабому и беспомощному перед своей греховностью человеку. Между Богом и человеком в работах М. Лютера (как и в Ветхом Завете) раздвигается пропасть, а роль Иисуса Христа сводится только к проповедям, в которых указаны нормы и правила жизни и деятельности человека. Вновь вера в Бога сводится к следованию жестким предписаниям и законам, предоставленным человеку Творцом. Идея всемогущества Бога в учении Ж. Кальвина доводится до идеи предопределенности спасения или проклятия человеческой личности и, как ни странно, открывает перспективу для произвола избранного к спасению человека. Как отмечает П. А. Сапронов, «предопределенность к спасению и вера в свое избранничество суть одно и то же... По Лютеру, Бог, действуя в человеке и человеком, как бы ему ничего не гарантирует и ничего не обещает... Кальвин же обещает христианину совсем другое. Не просто спасение избранному, но и пребывание в своем избранничестве, уверенность в нем и освященность им. Правоверному кальвинисту в общем-то, не дозволено сомнение по поводу предопределенности в собственном спасении. Оно бы свидетель-

ствовало о том, что вера его не так крепка, а значит, и избранничество, и спасение встали бы под вопрос» [5, с. 277, 280–282, 294]. Поскольку уверенность правоверного кальвиниста в своем избранничестве к спасению подтверждается и укрепляется его успехом в мирских делах, то, как показал М. Вебер, именно кальвинизм являлся тем «духом капитализма», который наряду с развитием экономики сделал возможным буржуазную трансформацию западноевропейского общества. В то же время кальвинизм способствовал сакрализации социального неравенства, которое присуще капиталистическому обществу как вытекающее из предопределенности избранничества к спасению или к проклятию. Именно поэтому, с точки зрения Д. Белла, «негры-рабы в Южной Америке часто жили в лучших условиях, чем в Северной, поскольку там доминировал католицизм, жестко настаивавший на том, что у каждого человека – пусть даже самого примитивного и дикого – есть душа, которую вдохнул в него Господь. В Северной Америке, где было распространено протестантство, раб воспринимался как экономическое благо, а вовсе не человек» [6, с. 142, 143]. Во многом душевная черствость к бедным и обездоленным слоям общества в викторианской Англии, уверенность в превосходстве англосаксонской системы демократии над всеми остальными политическими режимами в современных США основывается на наследии раннего кальвинизма.

Перед христианскими теологами постоянно вставал вопрос: если человек является образом и подобием Бога, то каковы причины возникновения зла в душе отдельного человека и в социальных отношениях между людьми? И ответом на этот вопрос неизменно было указание на первородный грех Адама, исказивший до неузнаваемости образ и подобие, которое заложил Бог в природе человека [2, с. 119].

В процессе развития христианства и превращения его из гонимой, презираемой и ненавидимой секты в официальную религию Римской империи в богословской мысли изменялось и содержание понятия греха. Греховность отдельного человека, а также существующего в обществе неравенства и рабства уже нельзя было объяснить греховным государством (противопоставление царство князя мира сего и Царства Божьего у ранних апологетов [4, с. 224, 225, 230]), поскольку последнее в лице императора Константина Ве-

ликого провозгласило, что оно также следует по пути Иисуса Христа. Но так как с принятием христианства в реальной социальной жизни империи ничего не изменилось, то греховным объявлялось не социальное устройство государства, а испорченная первородным грехом Адама человеческая природа.

В эпоху революционных изменений в общественных отношениях (после Великой французской революции), сопровождающихся требованиями социального освобождения, социальный пессимизм начинает рассматриваться как религиозно-идеологический камуфляж стремлений определенных социальных сил сохранить существующее статус-кво. В 1888 г. А. Ричль в своей работе «Христианская доктрина об оправдании и примирении» выступил против традиционалистской концепции первородного греха как врожденной склонности человека, передаваемой по наследству. С точки зрения немецкого теолога, грехом можно назвать целый ряд действий человека, направленных против другого человека, в результате которых нарушается принцип любви и утверждается себялюбие и эгоизм (см.: [7, с. 75]). Поэтому в первой половине XX в. среди католических и протестантских теологов нарастает движение за пересмотр пессимистических концепций о природе человека, которые были характерны для «константинова христианства».

Так, с точки зрения Э. Мунье, сущность греха заключается в пассивности самого человека, в его подчиненности продуктам собственной деятельности [8, с. 143]. Для К. Ранера и П. Тиллиха дело спасения или разрушения мира находится в руках самого человека. П. Тиллих рассматривает грех как отчужденность человека от Бога, но это отчуждение не является характеристикой человеческой сущности [7, с. 186]. Настоящий христианин в своей жизни должен брать пример с Иисуса Христа, который жил не для себя. С точки зрения П. Тиллиха, миссия преобразования мира возложена Богом на человека [9, с. 103, 106]. К. Ранер резко выступает против средневековой схоластики, сводящей человека к примитивному дуализму души и тела [10, с. 215]. Д. Бонхёффер утверждает, что в совершеннолетнем мире человек в разрешении социальных противоречий научился обходиться без санкций трансцендентного Бога. Он решительно выступает против запугивания верующих первородным грехом с целью контроля над их

поведением [11, с. 127]. По мнению Бонхёффера, быть христианином означает не совершение религиозных актов в виде молитв и покаяний, а участие в борьбе со страданиями земного мира по примеру Иисуса Христа. Только погружаясь в гущу задач, которые стоят перед обществом, убеждаясь (наряду с успехами) в своей беспомощности, можно жить, по словам немецкого теолога, рядом с Христом [11, с. 137, 139]. Полагаясь на благую волю Бога как на последнее условие спасения человека, христианин не должен забывать о предпоследнем, о том добре, которое человек в силах осуществить (и осуществляет) в своей собственной практической деятельности [12].

Идеи о грехе и спасении, высказанные прогрессивными теологами первой половины XX в., развиваются в работах представителей леворадикального направления социальной мысли современного христианства. С точки зрения Г. Гутьерреса, грех не является следствием испорченной природы отдельных людей, он порождается структурой угнетения и эксплуатации, присущих социальным институтам, к которым принадлежит и церковь. Грех поэтому является не индивидуальным, а социальным фактом. Он заключается в отсутствии товарищества и любви между людьми, в человеческом эгоизме. Преодоление греха возможно только как политическое освобождение [1, р. 103]. По мнению Г. Гутьерреса, Иисус Христос и представлен в Библии как освободитель от греха, являющегося основанием угнетения человека человеком. Гутьеррес выступает против ограничения борьбы с грехом только сферой духа. Это ограничение (упрощение, редукция) позволяет уклониться от насущных проблем действительности, связанных с существующим социальным неравенством и эксплуатацией [1, р. 25]. Спасение и освобождение в жизни посясторонней является для Г. Гутьерреса условием спасения в ином мире [1, р. 16]. В сущности духовность, с точки зрения Г. Гутьерреса, – «конкретный способ, вызванный Духом проживания Евангелия, и определенный образ жизни “Перед Богом” в солидарности со всеми людьми... Некоторые христиане начинают проживать этот опыт как результат своей приверженности процессу освобождения. Опыт предыдущих поколений состоит в том, чтобы поддерживать их в этом, но в первую очередь напомнить им, что они должны открыть свой собственный путь. ... Духовность означает

реорганизацию (изменение порядка следования) высших целей христианской жизни с точки зрения этого современного опыта. Новым является синтез того, что осуществляет эта реорганизация в стимулировании углубленного понимания различных идей, в результате чего на поверхность выводятся неизвестные или забытые аспекты христианской жизни и, прежде всего, тот способ, в котором эти идеи преобразуются в жизнь, молитву, приверженность и действие» [1, р. 117].

Другими словами, духовность для Г. Гутьерреса означает духовную перестройку личности: отказ от личного эгоизма и жизнедеятельность в соответствии с принципами солидарности и братства с другими людьми, а также уточнение принципов и целей христианства в соответствии с опытом современной социальной борьбы за освобождение.

Представления Г. Гутьерреса о духовной перестройке личности разделяет немецкий католический теолог И. Б. Мец. С точки зрения Меца, духовный переворот личности, ведущий к спасению человека от греха, – это не столько внутренняя, невидимая для других людей перестройка, сколько процесс, связанный с изменением привычек, жизненных ориентаций и социальных отношений. Этот процесс разрушает эгоистические практики и ведет к пересмотру всей жизни человека и общества. Догмат о чисто психологическом перевороте, как утверждает И. Б. Мец, – это догмат буржуазной религии, снимающий вину за грех с буржуазного общества. Согласно Мецу, в буржуазной религии отсутствует христианская любовь, которая всегда отдает предпочтение как раз тем, у кого нет никаких привилегий [13, с. 85, 86]. Сведение вести о спасении к сугубо личному делу человеческого индивида, с точки зрения И. Б. Меца, породило в христианстве стремление приспособиться к существующему антихристианскому социальному порядку. Но такое христианство не сострадает, а только верит в сострадание и под маской веры «раскармливают в себе ту бесчувственность», которая отчетливо проявилась во времена Освенцима [13, с. 99, 100].

Процесс развития общества в конце XX – начале XXI в., а именно крах «реального социализма» в Центральной и Восточной Европе, глобализация, революция в области биотехнологий, поставили перед леворадикальными теологами в их учении о человеке новые проблемы. Как отметил российский философ В. А. Кутырев, в современном тех-

ногенном обществе полным ходом идет расчеловечивание человека, при котором человек все в большей мере становится винтиком чудовищной машины современной техногенной цивилизации, не знающей цели своего развития [14, с. 253–256]. О катастрофических сценариях развития человека и человечества в современной философской антропологии отмечает и Т. И. Адуло [15, с. 365, 366]. Некоторые из этих проблем выявляет известный протестантский теолог Ю. Мольтман в предисловии ко второму изданию (Тюбинген, 8 мая 2005 г.) своей ранней работы «Человек» (1971), отмечая при этом, что «с момента распада “реально существующего социализма” попытки найти конфликт идеологий оказываются тщетными. Его место занял “единый мир” глобализации. Тем не менее вопросы “гуманизма в индустриальном обществе” по-прежнему актуальны. Сегодня ответить на них даже сложнее, так как альтернативных решений очень мало» [16, с. VII]. В данном случае Ю. Мольтман имеет в виду то обстоятельство, что теологи-консерваторы вместе с так называемым либеральным движением, говоря о крахе «реального социализма», а также ссылаясь на якобы безнадежно испорченную грехопадением Адама природу человека, отрицают радикальные социальные изменения современного капиталистического общества, которые якобы вместо того, чтобы улучшить социальное положение трудящихся лишь усугубляют его, приводят к тоталитаризму и экономической деградации. Тем не менее «современный процесс глобализации, по мнению Ю. Мольмана, привел к новым соприкосновениям и столкновениям культур и религий. Теперь это уже спор не только западных идеологий, таких как социализм и либерализм, это спор древнейших культур и религий, которые столетиями совершенно по-разному определяли восприятие и образ мыслей, веру и действия людей. Можно ли представить мирное и плодотворное сосуществование, не имея координат общего человеческого бытия? Смогут ли теперь культурная антропология и религиозные представления о человеке со всеми своими противоречиями и различиями разрешить конфликт западных идеологий?» [16, с. VII, VIII]. Однако помимо тех социальных и культурных противоречий, к которым привел процесс капиталистической глобализации, Ю. Мольтман выявляет и другие противоречия современного буржуазного обще-

ства и, прежде всего, антропологический и экологический кризисы, которые ставят на повестку дня само существование человека на Земле.

Представитель второго поколения теологии освобождения Чон Мо Сонг, учитывая крах «реального социализма» в Восточной Европе и в СССР, а также критику этого социализма со стороны теологов-консерваторов, дополняет и развивает концепцию греха и спасения леворадикальных теологов предшествующего поколения. Бразильский теолог (корейского происхождения) присоединяется к идее своих предшественников о том, что человек является грешником не вследствие своей индивидуальной природы, а вследствие греховной социальной системы, то есть человек – не частный грешник, а грешник социальный [17, с. 113]. Но поскольку возникновение и функционирование социального порядка качественно отличается от суммы действий тех или иных индивидов и групп, то законы этого функционирования независимы от хороших и плохих намерений индивидов. Вследствие этого, с точки зрения Чон Мо Сонга, необходимо отличать понятие вины от понятия ответственности. Если понятие вины характеризует наши личные действия, которые ошибочны в моральном отношении, то понятие ответственности может характеризовать не только наши личные действия, но и наше отношение к социальному порядку, за существование которого у нас нет личной вины [17, р. 115, 116]. С точки зрения латиноамериканского теолога, с самого начала теология освобождения рассматривала создание теологической концепции как вторичную задачу, первичной задачей она считала практику освобождения, которая выросла из морального негодования личности перед лицом социальной ситуации, когда человек находится в нечеловеческих условиях [17, р. 30]. В этом случае человек чувствует и декларирует свою личную ответственность за существование этого социального порядка. В процессе этого морального негодования человек делает шаг по тому пути, который проложил Иисус Христос, открывает в себе и для других образ и подобие Бога, поскольку сам Иисус был распят не за свою личную вину (грех), а за то, что взял на себя ответственность за греховный социальный порядок, в котором он жил и действовал, руководствуясь состраданием и любовью ко всем униженным и оскорбленным этим социальным поряд-

ком. Образ Иисуса в теологии освобождения рассматривается как отражение образа любого угнетенного. В этом случае образ Христа может отождествляться с образом индейца, негра и даже женщины. В этом заключается одна из причин развития феминистской теологии. Представители последней критикуют теологов-консерваторов за патриархальное истолкование Нового Завета. Они подчеркивают, что Иисус и в этом вопросе выступал против ортодоксального иудаизма, поскольку иудейские ортодоксы ставили женщину в подчиненное положение [18, с. 115, 131].

В своем моральном негодовании человек, с точки зрения Чон Мо Сонга, поистине становится субъектом истории, хотя традиционная религиозная мысль приписывает эту субъектность в истории всемогущему Богу, направляющему и контролирующему исторический процесс. В этом христианская мысль предшествует секулярной социальной теории Нового времени, когда именно человек, а не Божественное провидение, рассматривается как творец истории [17, р. 37, 38]. Однако Чон Мо Сонг выступает против современной социальной теории, отождествляющей человека как субъекта исторического процесса с той ролью, которую человек («социальный агент») играет в институтах исторически сложившейся социальной системы. Это отождествление (или редукция, упрощение) по сути превращает человека в объект, которым манипулируют неконтролируемые им социальные силы рынка, производства и др. По мнению одного из видных представителей второго поколения теологии освобождения Й. Ригера, одна из задач освободительного движения заключается в разрушении тех стереотипов поведения для женщин, бедняков, представителей этнических и расовых меньшинств, которые навязывают через СМИ и социологическую пропаганду господствующие слои современного Запада. Отказ от таких «твердых идентичностей» ведет, с его точки зрения, к коалиции рас, классов, гендеров и т. д. в борьбе за социальную справедливость в современном мире [19, р. 183–185]. Согласно Чон Мо Сонгу, быть субъектом – значит быть тесно связанным с сопротивлением и борьбой против господствующих социальных институтов [17, р. 45, 46]. Но моральное негодование, которое превращает обычного человека в субъект исторического процесса, является только первым ша-

гом на пути следования Иисусу. Вторым шагом, с точки зрения Чон Мо Сонга, является личное участие человека в борьбе за более достойную жизнь в существующем обществе. Христианство, согласно бразильскому теологу, не предлагает человеку уйти из мира, а напротив, любить другого человека перед лицом исторических условий, в которых он живет [17, р. 41]. Для этого люди объединяются в сообщества, которые сопротивляются системе. Но когда группа или индивид, с точки зрения Чон Мо Сонга, начинают участвовать в политической деятельности, то они превращаются в социальных агентов, поскольку они должны согласовывать свои действия и стратегии с существующими социальными институтами, искать эффективные средства, чтобы достичь своих специфических целей, то есть по-своему встраиваться в существующую социальную систему. Однако имеется специфическое отличие между индивидом, который действует согласно законам, господствующим в данной социальной системе, и индивидом (или группой), который сопротивляется этим законам. Это отличие заключается в том, что последний в своем сопротивлении утверждает самого себя в качестве солидарного субъекта исторического процесса [17, р. 62–65].

Единственный путь, с точки зрения Чон Мо Сонга, который позволит нам сохранить нашу субъектность, заключается в том, чтобы не принимать сведение нашего человеческого бытия к какой-либо социальной роли (пусть и важной, «святой» или революционной) и не принимать сакрализацию любого социального института или системы. Это необходимо для критики идолатрии и фетишизма [17, р. 48].

Чон Мо Сонг ставит перед собой еще один вопрос, связанный с проблемой греховности человека: каковы истоки социальной бесчувственности отдельных людей перед лицом голодающих и эксплуатируемых. На этот вопрос существует два ответа: в одном утверждается, что люди по своей природе неспособны к состраданию (антропологический пессимизм); согласно другому, люди естественно стремятся к солидарности и общему благу, ставя общественные интересы выше личных или групповых (антропологический оптимизм). По мнению Чон Мо Сонга, склоняющегося к концепции антропологического оптимизма, только люди с серьезными повреждениями мозга действительно эмоционально и социально бесчувственны. Нор-

мальных людей делает бесчувственными к страданиям других людей страх ощущать эти страдания в себе. Чон Мо Сонг упоминает слова Далай-ламы о том, что человеку свойственно сострадать другому, поэтому он блокирует свои чувства, когда хочет проигнорировать страдание другого. Этот страх, согласно бразильскому теологу, присущ каждому человеку, и поэтому необходима духовная работа над собой, которая поможет преодолеть этот страх [17, р. 123, 126, 128, 132, 133, 137].

Мудрость великих религий заключается, с точки зрения Чон Мо Сонга, в утверждении, что нельзя быть счастливым и подлинно любить себя, будучи не в состоянии открыть себя страданиям других людей. Когда человек любит и чувствует себя любимым, он увеличивает силу своего достоинства, которое имеет огромное значение для инициативной и созидательной деятельности. Но любовь к другому человеку не означает, что в стороне остается политическая и социальная борьба. Любовь – это не возвращение к пассивности в социальных отношениях, что характерно для ошибочных концепций христианской любви, а напротив, усиление борьбы за достойную жизнь всех людей, если эта борьба вытекает из сострадания к бедствиям других людей. Эта борьба, согласно Чон Мо Сонгу, предусматривает разоблачение разных метафизических концепций, опирающихся на идеи социального детерминизма и утверждающих, что страдания и бедствия людей в этом мире неизбежны вследствие неких «железных» социальных законов (например, законов рынка), а также религиозных дискурсов, которые, по сути дела, оправдывают несправедливость и социальную индифферентность, ведь приоритетными для религиозных организаций в своей деятельности являются не проблемы социального неравенства, а религиозная пропаганда [17, р. 125, 138, 139].

Задаваясь вопросами о причинах крушения «реального социализма», о том, почему лишь меньшинство эксплуатируемых борется с существующей социальной системой и почему почти все революции в прошлом приводили лишь к смене политических элит, а не к утверждению социального равенства и гуманизации отношений между людьми, У. Духров и Ф. Хинкеламмерт отмечают, что важно не только изменить социально-экономическую систему господства и подчинения, но и социальную природу человека, форми-

ровавшегося и воспитывающегося тысячи лет в этой системе. Одной из важных проблем, по мнению У. Духрова и Ф. Хинкеламмерта, является проблема психологии и образа жизни представителей так называемого среднего класса, которые, несмотря на то что они также эксплуатируются, но очень часто в своих иллюзиях идентифицируют себя с элитой современных капиталистических стран [20, р. 2, 3].

Заклучение. Одна из фундаментальных причин краха «реального социализма» заключалась, с нашей точки зрения, в том, что, провозгласив воспитание нового человека (человека более гуманного человеческого общества) как важнейшую задачу коммунистического строительства, этот «реальный социализм» практически не решал ее, ограничиваясь лозунгом «удовлетворения растущих потребностей советских людей». Поскольку капитализм более рационально и успешнее решает задачу «удовлетворения растущих потребностей», то представляется неизбежным крах соперничающего с ним «реального социализма».

Однако, с точки зрения леворадикальных христиан, быть в полном смысле человеком (образом и подобием Бога) означает жить и действовать как Иисус, то есть любить других людей и бороться против тех социальных условий существования, которые превращают их в эгоистов, индифферентных к страданиям других людей, искажают их божественный образ и подобие. По всей видимости, этот образ человека в работах леворадикальных теологов более соответствует понятию «нового человека», нежели

«человека с постоянно растущими потребностями» позднего советского общества.

Вместе с тем борьба против социальных условий, искажающих сущность человека как образ и подобие Бога, предполагает знание и критический анализ современного капиталистического общества. Таким образом, учение о человеке, грехе и спасении приводит леворадикальных христиан к критике современного техногенного общества.

Итак, принципиальное отличие христианства от остальных авраамических религий, утверждающих идею человека как образа и подобия Бога, заключается в том, что это богоподобие наглядно показано в истории Иисуса Христа, а следовательно, означает жить и действовать по примеру жизни и деятельности Иисуса.

Для большинства представителей леворадикального направления такие характеристики человека, как эгоизм, жадность, сугубая ориентация на растущие материальные потребности, признание неизбежности социальной несправедливости и неравенства являются продуктом извращенных антихристианских социальных отношений современного капиталистического общества. С точки зрения леворадикальных теологов, греховность отдельного человека вытекает из греховности существующего социального порядка. Поэтому они считают, что подлинный христианин должен по примеру Иисуса Христа, который и есть воплощенный образ и подобие Бога, не бежать от общества, а бороться за утверждение христианских принципов социальной справедливости, равенства и братства.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Gutiérrez, G.* A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation / G. Gutiérrez; translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson. – Maryknoll, New York : Orbis, 2011. – 264 p.
2. Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь : издания на русском и немецком языках / под науч. ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М. : Паломник; Никея, 2013. – 736 с.
3. *Антисери, Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 368 с.
4. *Бычков, В. В.* Эстетика поздней античности II–III века / В. В. Бычков. – М. : Наука, 1981. – 326 с.
5. *Сапронов, П. А.* Реальность человека в богословии и философии / П. А. Сапронов. – СПб. : Церковь и культура, 2004. – 434 с.

REFERENCES

1. *Gutiérrez, G.* A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation / G. Gutiérrez; translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson. – Maryknoll, New York : Orbis, 2011. – 264 p.
2. Bogoslovskaya antropologiya. Russko-pravoslavnyj / rimsko-katolicheskij slovar' : izdaniya na rusском i nemeckom yazykah / pod nauch. red. prot. A. Lorgusa, B. SHtubenrauha. – M. : Palomnik; Nikeya, 2013. – 736 s.
3. *Antiseri, D.* Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashih dnei. Tom 2. Srednevekov'e / Dzh. Reale, D. Antiseri. – SPb. : TOO TK «Petropolis», 1997. – 368 s.
4. *Bychkov, V. V.* Estetika pozdnej antichnosti II–III veka / V. V. Bychkov. – M. : Nauka, 1981. – 326 s.
5. *Sapronov, P. A.* Real'nost' cheloveka v bogoslovii i filosofii / P. A. Sapronov. – SPb. : Cerkov' i kul'tura, 2004. – 434 s.

6. *Белл, Д.* Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века / Д. Белл, В. Л. Иноземцев. – М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2007. – 304 с.
7. *Гренц, С.* Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон ; пер. с англ. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.
8. *Вдовина, И. С.* Персоналистская концепция «трагического гуманизма» / И. С. Вдовина // *Философия. Религия. Культура : Критический анализ современной буржуазной философии.* – М. : Изд-во «Наука», 1982. – С. 134–158.
9. *Тиллих, П.* Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике / П. Тиллих ; пер. с англ. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 128 с.
10. *Ранер, К.* Человек как личность и субъект / К. Ранер // *Богословие личности* / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. – М. : Изд-во ББИ, 2013. – С. 210–217.
11. *Бонхёффер, Д.* Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер // *Вопросы философии.* – 1989. – № 11. – С. 90–162.
12. *Бонхёффер, Д.* О последнем и предпоследнем / Д. Бонхёффер // *Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты 20 века.* – М. : Наука, Издат. фирма «Восточная литература», 1994. – С. 87–99.
13. *Мец, И. Б.* Будущее христианства. По ту сторону буржуазной религии / И. Б. Мец // *Вопросы философии.* – 1990. – № 9. – С. 83–131.
14. *Кутырёв, В. А.* Надо ли людям «улучшать человека»? : беседа А. С. Нилогова с В. А. Кутырёвым по книге «Время Mortido» / В. А. Кутырёв ; беседовал А. С. Нилогов // *Философия хозяйства.* – 2014. – № 1 (91). – С. 244–259.
15. *Адуло, Т. И.* В поисках сущности бытия : философия на рубеже XX–XXI веков / Т. И. Адуло. – Минск : Беларуская навука, 2011. – 447 с.
16. *Мольтман, Ю.* Человек / Ю. Мольтман ; пер. с нем. – М. : Изд-во ББИ, 2013. – XII + 129 с.
17. *Sung, Jung Mo.* The Subject, Capitalism, and Religion : Horizons of Hope in Complex Societies / Jung Mo Sung. – New York : Palgrave Macmillan, 2011. – XXXIV p.; 171 p.
18. *Милано, А.* Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность / А. Милано ; под ред. М. Талалая ; пер. с итал. А. Бакулова, М. Талалая. – СПб. : Алетейя, 2011. – 344 с.
19. *Rieger, J.* Theology and the Power of the Margins in a Postmodern World / J. Rieger // *Opting for the Margins : Postmodernity and Liberation in Christian Theology: Postmodernity and Liberation in Christian Theology* / ed. J. Rieger. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 2003. – P. 179–199.
20. *Duchrow, U.* Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations / U. Duchrow, F. Hinke-lammert. – New York : Palgrave Macmillan, 2012. – 310 p.
6. *Bell, D.* Epoha razobshchennosti: Razmyshleniya o mire XXI veka / D. Bell, V. L. Inozemcev. – M. : Centr issledovaniy postindustrial'nogo obshchestva, 2007. – 304 s.
7. *Grenc, S.* Bogoslovie i bogoslovy XX veka / S. Grenc, R. Olson ; per. s angl. – Cherkassy : Kollokvium, 2011. – 520 s.
8. *Vdovina, I. S.* Personalistskaya koncepciya «tragicheskogo gumanizma» / I. S. Vdovina // *Filosofiya. Religiya. Kul'tura : Kriticheskij analiz sovremennoj burzhuaznoj filosofii.* – M. : Izd-vo «Nauka», 1982. – S. 134–158.
9. *Tillih, P.* Lyubov', sila i spravedlivost'. Ontologicheskij analiz i primenenie k etike / P. Tillih ; per. s angl. – M. ; SPb. : Centr gumanitarnyh iniciativ, 2015. – 128 s.
10. *Raner, K.* Chelovek kak lichnost' i sub'ekt / K. Raner // *Bogoslovie lichnosti* / pod red. A. Bodrova i M. Tolstoluzhenko. – M. : Izd-vo BBI, 2013. – S. 210–217.
11. *Bonhyoffer, D.* Soprotivlenie i pokornost' / D. Bonhyoffer // *Voprosy filosofii.* – 1989. – № 11. – S. 90–162.
12. *Bonhyoffer, D.* O poslednem i predposlednem / D. Bonhyoffer // *Social'no-politicheskoe izmerenie hristianstva. Izbrannye teologicheskie teksty 20 veka.* – M. : Nauka, Izdat. firma «Vostochnaya literatura», 1994. – S. 87–99.
13. *Mec, I. B.* Budushchee hristianstva. Po tu storonu burzhuaznoj religii / I. B. Mec // *Voprosy filosofii.* – 1990. – № 9. – S. 83–131.
14. *Kutyryov, V. A.* Nado li lyudyam «uluchshat' cheloveka»? : beseda A. S. Nilogova s V. A. Kutyryovym po knige «Vremya Mortido» / V. A. Kutyryov ; besedoval A. S. Nilogov // *Filosofiya hozyajstva.* – 2014. – № 1 (91). – S. 244–259.
15. *Adulo, T. I.* V poiskah sushchnosti bytiya : filosofiya na rubezhe XX–XXI vekov / T. I. Adulo. – Minsk : Belaruskaya navuka, 2011. – 447 s.
16. *Moltman, YU.* Chelovek / YU. Moltman ; per. s nem. – M. : Izd-vo BBI, 2013. – xii + 129 s.
17. *Sung, Jung Mo.* The Subject, Capitalism, and Religion : Horizons of Hope in Complex Societies / Jung Mo Sung. – New York : Palgrave Macmillan, 2011. – XXXIV p.; 171 p.
18. *Milano, A.* Zhenshchina i lyubov' v Biblii. Eros, agapa, lichnost' / A. Milano ; pod red. M. Talalaya ; per. s ital. A. Bakulova, M. Talalaya. – SPb. : Aleteya, 2011. – 344 s.
19. *Rieger, J.* Theology and the Power of the Margins in a Postmodern World / J. Rieger // *Opting for the Margins : Postmodernity and Liberation in Christian Theology: Postmodernity and Liberation in Christian Theology* / ed. J. Rieger. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 2003. – P. 179–199.
20. *Duchrow, U.* Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations / U. Duchrow, F. Hinke-lammert. – New York : Palgrave Macmillan, 2012. – 310 p.