

БОГ И ПРОБЛЕМА ЭКОЛОГИИ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ

Одним из значимых критериев сущности религии является различие «священного» и «профанного». Религиозная вера предполагает также наличие опытного эмпирического осмысления Бога, и это связано не только с культом. Отсутствие широкого взгляда на идею религиозной святости повлекло за собой различные позитивные и негативные мнения. Большинство из них составляют особенную проблему этического рассмотрения, что обнаруживается в вопросе об объеме жизненной общности в морально-этическом аспекте. Одни представители современного богословия – Мейербих, Альтнер, Мольтман – обосновывают предоставление права на существование любой жизни, другие, например, утилитаристы, проводят границу, отделяющую человека и животных, способных к страданию. Вопрос об объеме применимости этических норм проявляется тем сильнее, чем больше среда обитания человека становится предметом различных споров и спекуляций. Центральное место занимает мысль о сообщности в коммунитарных работах по этике окружающей среды. В коммунитарной этике социальный критерий играет большую роль, чем индивидуальный. В экологической этике мысль о биотической общности занимает центральное место. Положения, которые обязаны своим появлением этической теории, исходят из коммуникационной всеобщности межчеловеческих дискурсов и дают существам биологических сообществ жизни право на слово и представительство. В этой теории человеческая коммуникативная общность рассматривается как часть глобальной экологической общности, а культура – как вклад человечества в природу. Уайтхед описал такую позицию, как «философия организма». Теория эволюции должна быть, согласно ему, включена в фундаментальную концепцию организма, где «экологическая модель существ, которые являются тем, что они есть, благодаря окружению, в котором они находят себя» [7, с. 154]. Эта модель предполагает соединение эволюционной теории с экологическим учением. Первичным здесь является не субстанциональность или субстанции, а совокупность случаев. Здесь в качестве этической максимы предполагается богатство опыта. Теологическая концепция эволюции рассматривает антропологическую всеобщность «как сообщность живых клеток». При этом тело понимается не механистически, а как «самостоятельное живое сообщество себе подобных» [7, с.169]. В качестве биологических сообществ люди принимают участие друг в друге. Та же самая жизнь, которая поддерживает тело, действует как космический принцип как в целом мире, так и в его отдельных частях. Жизнь предстает как идеальная сила. Теологически жизнь отождествляется с Богом: «Жизнь как центральный религиозный символ является Богом, а сущность жизни заключается в телеологическом порождении нового» [8, с. 609]. Главная цель – установление связей между христианской картиной мира и философской картиной Бога, представленной Уайтхедом.

Следующим шагом является теологическая интерпретация экологической модели природы. При этом действительно получается, что «Бог есть

высший и совершенный образец экологической модели». Из работ Уайтхеда следует две природы Бога: Его «первоначальная натура», которая в качестве первоприроды является творящей любовью Бога, и Его «вторичная природа» [8, с. 241], которая, как последующая, является ответной любовью Бога. В этой двойной природе Бога вполне видна зависимость Творца от своего творения, его экзистенциальная связь одного с Другим, в которой Он принимает участие, и события, на которые Он реагирует. Как творец Бог зависит от своего творения. Без созданного им мира не было бы основания для бытия Бога. Творение не знало бы о существовании Бога. Богу необходимо творение, чтобы, овнешнив свое существование, осмыслить себя самого. Бог воплощает принцип внутренних связей. Он содержит мир как свою собственность, но и является его неотъемлемой частью. В качестве такого овнешнения себя и воплощения внутренней связи с творением выступает жизнь. Она нацелена на благо человеческих сообществ, видов и целостных сообществ живых существ, т. е. речь идет «о жизни, которая изменяет и освобождает нас». В этой модели сосуществования Творца и Творимого социоморфная идея органической общности жизни является основополагающей, хотя при этом речь идет преимущественно о «жизни» как о субъекте и реже – дифференцированно в системе жизненной общности. Человеческое общество полностью включается в биологическую общность внутренних связей и внутренних событий, хотя в этой конструкции, по необходимости, остается место и для человеческой индивидуальности. Это лишь по необходимости.

Для Шардена эта необходимость проявляется как «слишком выделяющаяся индивидуальность, которая маскирует собой целостность, и наш рассудок, рассматривая человека, склонен дробить природу и забывать о ее глубоких связях и безграничных горизонтах – впадать в дурной антропоцентризм» [6, с. 40].

В качестве метафизического концепта Бог едва ли отличается от своих творений – они его непосредственная часть и данность. При этом на первый план выступают качественность проявленных свойств и их достаточная способность к объективации посредством открытости и временности жизни, эволюционно-историческая общность происхождения всех форм жизни и сосуществование всех существ. Это проявление качественности определено экологическим детерминированием, где на первый план выходят «формообразующая динамика» и «самоорганизация природы».

Гюнтер Альтнер считает, что «совокупность мира творения состоит из многоступенчатого, бесконечно переплетенного и на новые высоты взрывающегося процесса приспособления, необратимого в своих трансформациях и трансценденциях» [1, с. 207]. Присоединяясь к этической концепции Швейцера, который указывал на «слабость всех этических теорий – как религиозных, так и философских – в том, что они непосредственно и естественно не сталкиваются в индивидууме с действительностью» [9, с. 105], Альтнер определяет человека внутри окружающей его жизни как создание, которое способно к познанию глубины происхождения жизни, а также этического конфликта, и потому способно взять на себя ответственность. Перед человеком стоит вопрос о единстве мира, которое включает в себя все формы живого. Из этого целостного, эволюционно-исторического и антиде-

терминистского понятия Альтнер выводит основной критерий своей биоэтики: «Не гарантия свободной от страдания жизни, а возможно большее уменьшение боли, разрушения и смерти при включении всех партнеров, участвующих в конкуренции за выживание» [1, с. 70].

Альтнер исходит из наполненного конфликтами состояния жизни. Для теолога сохранение и поддержание жизни – всегда благо, а уничтожение и причинение вреда – всегда есть зло. Если последовательно проводить такую точку зрения на мир в целом, то он исходно разделен на «черное» и «белое». Если же исходить из того, что мир сам по себе ценностно не расчленен, ни положителен, ни отрицателен, то тогда кто-то должен взять на себя ответственность за существование и выявление этих различий. Таким образом, в недрах данной темы возникает вариативность нравственной проблематики, выраженной на экзистенциональной основе, проблематики теодицеи. Может ли сверхперсона взять на себя ответственность за ценностные определения, может ли она не только стать субъектом этих ценностных определений, но и проявить свою волю по отношению к ценностным явлениям и сообщать ее кому бы то ни было? Исходя из логики ценностного натурализма, мир не сотворим и не уничтожим, значит, и присутствие творца необязательно. Достаточно того, что мир всегда прекрасен, ибо его сделать еще более прекрасным невозможно. Беркли, используя ценностную мотивировку утверждения творящего всего «духа», пишет: «...если мы внимательно рассмотрим постоянную правильность, порядок и связь вещей природы, изумительное великолепие, красоту и совершенство в более крупных и величайшее изящество в более мелких частях мироздания, вместе с точной гармонией и соответствием целого, в особенности же превышающие всякую меру удивления законы страдания и удовольствия и инстинктов, или природных склонностей, влечений и страстей животных, – если, говоря я, мы обозрим все эти вещи и вместе с тем вникнем в значение и важность атрибутов: единичный, вечный, бесконечно мудрый, благой и совершенный, то мы ясно осознаем, что они принадлежат вышеупомянутому духу, который творит все во всем и которым все существует» [3, с. 241].

Включение божественной воли в картину мира требует от автора концепции объяснения ответственности за отрицательные ценностные понятия. Одним из оснований к такому включению божественной воли в систему мира и пониманию его концептуализации может служить гегелевская система, в которой наряду с единством Бога и Человека образуется связь между религиозным повествованием и философской истиной, на которое оно указывает. Первый его элемент – это Бог как чистое бытие. С сотворением Вселенной появляется второй элемент – выходящий за свои собственные пределы Бог, вступая в отношения с тем, что Им не является. В человеке Бог возвращается в себя, поскольку, когда мы узнаем Бога в своей религиозной жизни, он познает самого себя. По мнению Гегеля, человечество знает Бога потому, что в человечестве Бог знает самого себя. В Христе Бог из абстрактной идеи превратился в историческую личность, и тем самым стал окончательно реален. Чистый бестелесный Дух теории обрел реальное существование. Наиболее очевидным выражением этой истины Гегель считал распятие – смерть абстрактного Бога. На кресте Бог на себе испытал в полной мере ограниченность человеческого существования,

высшим проявлением которого является смерть. «Смерть посредника, – пишет Гегель, – есть смерть не только природной стороны его особенного для-себя-бытия; умирает не только сорванная с сущности уже мертвая оболочка, но и абстракция божественной сущности... Эта смерть есть скорбное чувство несчастного сознания, что *сам Бог умер*» [4, с. 396]. То есть умер абстрактный Бог, необъективируемая Личность Божества.

В современной теологической науке произошло противопоставление библейского понятия творения греческому пантеистическому понятию «природа природности». Собственной теологической концепции развития природы в христианской традиции практически нет. Творения являются участниками спасения, обещанного человеку. Определяя бытийную совокупность мира как эволюционно-исторический процесс, необходимо исходить из общности его происхождения с будущей ориентацией на специфическую открытость временного развития. Равенство всех форм жизни и их самоценность выводятся из абсолютности бытия и творения. Биоэтический конфликт форм жизни рассматривается как конституирующая основа сообщества жизни, в которой человек выступает как существо, несущее ответственность. И в этой вовлеченности человека в ответственность образ Бога как абсолютного субъекта противопоставлен образу Бога как совершенной всеобщности. Когда Бог, будучи субъектом, является миру в качестве властителя, социальный Бог является миру в отношении общности. Жизнь определяется как коммуникация в коммуникации, которая на религиозном уровне мыслится как «сообщество творения». Целью этого коммуникативного сообщества творения является не уничтожение, а ненасильственная, мирная и солидарная экологическая целесообразность общности мира. Для Мольтмана общность творения охватывает как пространство, так и время. Человеческая культура и природа земли образуют единство. Поколения человеческого рода во времени, как и сообщества женщин и мужчин, должны примириться друг с другом. Мольтман подвергает критике с христологической позиции эволюционный аспект тварной общности. В отличие от Тейяра де Шардена, для которого Христос есть источник эволюции, он представляет Христа как «жертву среди жертв эволюции» и как «Спасителя эволюции». Божий дух объединяет людей с их естественным окружением. Этот союз Мольтман называет «духовной экологической системой», в которой сообщества связаны с системой Земли. В человеке и природе Мольтман также видит участников евхаристической тварной общности, чья благодарность космически доставляется Богу: «Люди должны господствовать над творениями Божьими... путем созидания» [5, с. 105]. Определяясь с эвклизиологической точки зрения и основываясь на социальных представлениях о бытии Бога, Мольтман, по мнению Бергмана, приходит к выводу, что важным для церкви является не понятие службы, а понятие «братского прихода» [2, с. 238].

Мысль о единстве и общности как возможности социальной жизни человеческого сообщества представлена в аналогии общности в образах Бога, человека и природы. Божественную тринитарность, социальность, общественное устройство человечества и экологически открытую и постоянно изменяемую конституцию природы необходимо рассматривать как аналогичные формы существования. Общность людей основывается на

общности природы, и обе в своем развитии открыты для общности Бога, оставаясь, в свою очередь, открытыми для творения. Наблюдается единство природы и человека как сотворенное Богом, поэтому они равны между собой и друг перед другом, открывают человеку простор в возможности познания, позволяя как соучастникам принимать участие в процессах и цепочках события. Этим самым создаются предпосылки для теологического диалога с экологической картиной природы.

Список использованных источников

1. Альтнер, Г. Биоэтика / Г. Альтнер; пер. с нем. Е. И. Зинина – СПб., 2008. – 345 с.
2. Бергман, С. Дух, освобождающий природу / С. Бергман – Архангельск, 1999.
3. Беркли, Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. Сочинения / Дж. Беркли; пер. с англ. Е. Ф. Дебольской – М., 1978.
4. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. Г. Г. Шпета – М., 2000.
5. Мольман, Ю. Человек / Ю. Мольман – М., 2013.
6. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека. / П. Тейяр де Шарден; пер. с фр. Н.А. Садовского. – М., 1987.
7. Уайтхед, А.Н. Наука и современный мир: пер. с англ. / А. Н. Уайтхед // Избранные работы по философии. – М., 1990.
8. Уайтхед, А.Н. Приключение идей: пер. с англ. / А. Н. Уайтхед // Избранные работы по философии. – М., 1990.
9. Швейцер, А. Культура и этика: пер. с нем. / А Швейцер // Благоговение перед жизнью. – М., 1992.

*М. П. Беляев, доцент
Российский университет кооперации*

ТОРУНЬСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ КОЛЛОКВИУМ 1645 г.

В Речи Посполитой в отличие от остальных стран Европы, вступивших в середине XVI в. в эпоху конфессионализации, с 1573 г. существовал мир *dissidentium* (мир для диссидентов - протестантов). На конституционном уровне гражданские права были гарантированы основным христианским конфессиям: лютеранам, кальвинистам (реформатам) и католикам. Отныне каждый новый польский король после своего избрания обязан был приносить присягу соблюдать эти и другие права. Однако в начале XVII в. страна стала более разделенной, поскольку католическое большинство все более и более стремилось возратить всю Польшу в лоно старой церкви. Ставший в 1632 г. королем Владислав IV пользовался репутацией толерантного князя. Ожидалось, что он вернется к традиционной польской политике религиозной терпимости и мира. Но под давлением своего ближайшего окружения, в которое входили ревностные католики Петр Гембицкий, Ежи Оссолинский, Альбрехт Радзивилл и королева Сесилия Рената, Владислав принял меры, полностью противоречащие прежней линии: были закрыты арианская школа в Ракове, церковь в Вильнюсе и предприняты другие шаги. При тогдашней расстановке сил в Речи Посполитой король не сумел бы кардинально повлиять на изменение положения диссидентов. На политику