

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

К.-Х. Гренхольм

Теологическая и философская этика

Карл-Хенрик Гренхольм – доктор философии, почетный профессор этики теологического факультета. Упсальский университет, г. Упсала, Швеция. Uppsala University, Box 511, SE-751 20 Uppsala, Sweden; e-mail: carl-henric.grenholm@teol.uu.se

В статье анализируются отношения между теологической этикой и философской этикой и утверждается взаимная дополнительность этих академических дисциплин. Предмет теологической этики как части религиоведения отличается от предмета исследований моральной философии. Ее основная задача – изучение отношений между этическими моделями и религиозными традициями. У христианской этики как критической рефлексии морали внутри христианской традиции могут по-разному складываться отношения с моральной философией. Выдвигая возражения против теории контраста, согласно которой содержание христианской этики совершенно отлично от содержания этических моделей в моральной философии, и против теории тождественности, согласно которой христианская этика не может добавить ничего особенного к этике, автора высказывается в пользу смешанной теории, согласно которой христианская этика может быть связана с моральной философией и, более того, может предложить свой подход к анализу базовых моральных принципов и ценностей.

Ключевые слова: теологическая этика, философская этика, этический контекстуализм, теория естественного права, теория контраста, теория тождественности, смешанная теория, Андерс Нюгрен, Стэнли Хауэрвас, Бруно Шюллер, Джеймс Густафсон

Отношения между философской и теологической этикой обоюдно позитивны. Философская этика занимается вопросами обоснования моральных суждений, а теологическая – систематической разработкой христианской этики. Эти два направления исследований взаимно дополнительные, и конфликт между ними невозможен. Если философской этике отвергнуть теологическую этику и попытаться устранить ее, то ей надо будет отвергнуть и себя как критическую дисциплину. Если теологической этике отвергнуть философскую этику и попытаться устранить ее, ей надо будет отвергнуть свое собственное основание как научной дисциплины.

Такова позиция по этому вопросу влиятельного шведского этика Андерса Нюгрена, представленная в его книге «Философская и христианская этика», изданной в 1923 г. В ней он обсуждает отношение между философской этикой и теологической этикой, которую он рассматривает как систематическое развитие христианской этики. Основной вопрос, который он разбирает, состоит

в следующем: нужны ли нам обе этики – теологическая и философская, с их различными подходами и задачами. Как показывает Нюгрэн, на этот вопрос возможны два разных ответа.

Первая позиция представлена «теориями устранения» (theories of elimination), которые могут быть двух видов. Некоторые философы настаивают на том, что нет никакой надобности в теологической этике. Христианская этика не может быть университетской дисциплиной, поскольку она связывает правильность действий с волей Бога и, значит, не принимает автономию морали. Согласно этим философам, этика тождественна моральной философии. Между тем некоторые теологи настаивают на том, что нет никакой особой христианской этики; этика независима от религии, так что теологам следует просто заниматься моральной философией¹.

С критическим рассмотрением этих теорий выступил Андерс Нюгрэн, который высказался в пользу другой позиции, представленной «теориями дополнения» (theories of complementary). Согласно этим теориям теологическая и философская этики необходимы и взаимно дополнительные. Однако отношения между ними могут быть истолкованы по-разному. Можно сказать, что у них разный предмет исследования, а именно, теологическая этика представляет собой исследование религии и морали, в то время как философская этика – исследование этических теорий за рамками религиозных традиций. Можно также сказать, что у них разные методы исследования: моральная философия использует философский метод, заключающийся в анализе понятий и аргументации, в то время как теологическая этика предполагает теологическую рефлексию, связанную с анализом Библии и христианской традиции².

Чтобы соотнести теологическую и философскую этику, необходимо прояснить задачи и цели этих двух академических дисциплин. Как полагает Андерс Нюгрэн, задача философской этики связана с вопросами обоснования ценностных суждений, а задача теологической – дать систематическое развитие христианской этики. Это значит, что философской этике следует заниматься этической теорией, не обращаясь к разработке нормативных моделей, в то время как теологическая этика может использовать философский метод для разработки нормативных вопросов. Теологическая этика может сказать нам, какая нормативная модель христианской традиции будет адекватной, в то время как философская этика проводит семантический и логический анализ моральных суждений³.

Теологическая и христианская этика

Как нам следует понимать отношения между теологической и философской этикой? Подход Андерса Нюгрэна подсказывает нам, что теории дополнения предпочтительнее теорий устранения. Иными словами, нам необходим как философский анализ морали, так и теологическая рефлексия относительно этических моделей внутри разных религиозных традиций, и эти академиче-

¹ Nygren A. *Filosofisk och kristen etik*. (1923). Stockholm, 1932. P. 15, 28.

² Ibid. P. 65 ff, 9 5ff.

³ Ibid. P. 316 ff.

ские дисциплины дополняют друг друга. Наше понимание отношений между этими дисциплинами зависит от нашего понимания этики, философии и теологии, которое может быть довольно различным.

Я считаю, что необходимо проводить различие между моралью и этикой. *Мораль* – это общественный институт, выражающий разные идеи добра и правильного. Это социальная конструкция, которая формируется в определенном культурном и социальном контексте. *Этика* как академическая дисциплина представляет собой теоретическую и критическую рефлексию морали. Это значит, что перед этикой стоит задача описания и прояснения моральных идей, а также критического анализа представлений о добре и правильном. Перед ней стоит также задача анализа моральных суждений и разбора эпистемологических проблем, касающихся основы рациональных и приемлемых моральных суждений.

Философская этика, как я понимаю, представляет собой такую теоретическую и критическую рефлексию морали, которая осуществляется на основе определенной методологии. Для философского метода характерен рациональный и тщательный анализ понятий и аргументов в пользу тех или иных позиций. Критический анализ не исключает конструктивных предложений относительно этических моделей, содержащих определенные критерии правильного действия и доброго характера. Про такие нормативные модели нельзя сказать, что они истинные или ложные, они могут анализироваться с точки зрения рациональных критериев, таких как внутренняя непротиворечивость или мыслительное равновесие.

Какова тогда задача *теологической этики*? Полагаю, что главная задача теологической этики – прояснение отношений между нормативными этическими моделями и различными мировоззрениями. Помимо этого в ее задачу входит изучение отношений между религиозными убеждениями и моральными представлениями. В западной культуре, так же как и в русской, представляет интерес исследование различных моделей этики внутри христианской традиции. Задача теологической этики дать критический анализ разным формам христианской этики и их связи с различными формами христианской веры⁴.

Таким образом, мы можем провести различие между двумя значениями теологической этики. Во-первых, теологическая этика может быть понята как систематическая разработка разновидности религиозной этики, например, модели христианской этики. Такая христианская этика представляет собой теологическую и критическую рефлексию морали внутри христианской традиции. Христианская этика включает такие аналитические задачи, как, например, прояснение отношений между религией и моралью. Но ее основная задача – конструктивная: разработка моральных принципов и ценностей, основанных на христианском опыте и убеждениях. Во-вторых, теологическая этика может быть представлена как часть *религиоведения*, т. е. теоретического и критического анализа этических моделей религиозной этики, например, иудаизма, христианства, ислама. Такой анализ может послужить основой для разработки более конструктивных предложений рациональных моделей религиозной этики, предлагающих определенные критерии для принимаемых этических моделей.

⁴ Bexell G; Grenholm C.-H. Teologisk etik. En introduktion. Stockholm, 1997. P. 20 ff.

Этика и религиозные традиции

Как нам следует понимать отношение между теологической этикой и моральной философией? В каком смысле теологическая этика может рассматриваться как дополнительная философской этике? Давайте сначала рассмотрим теологическую этику как часть религиоведения. Эта академическая дисциплина отличается от философской этики тем, что исследует отношение между этическими теориями и различными мировоззрениями, включая религии. В этих исследованиях теологической этике следует использовать ту же методологию, какой пользуется философская этика, хотя объект исследований здесь другой.

Исследование отношений между этикой и религией предполагает, что моральные представления и этические теории имеют отношение к разным мировоззрениям и религиозным убеждениям. Не следует думать, что идея этих отношений не непротиворечива. Ряд моральных философов настаивают на том, что этика независима от мировоззрения. Есть такие моральные представления, которые могут быть приняты всеми людьми, и есть универсальные критерии рационального обоснования моральных убеждений, независимые от разных традиций. Это говорит о том, что у религии нет никакой заслуги в разработке этической модели⁵.

Но сегодня эта позиция ставится под сомнение многими философами, например, Аластером Макинтайром и Джефри Стаутом, чью позицию можно было бы назвать *этическим контекстуализмом*. Согласно этой теории, моральные представления развиваются в контексте разных социокультурных традиций. Наши моральные убеждения зависят от тех различных контекстов, к которым они принадлежат, поэтому представления о справедливости и хорошей жизни, обусловленные разными традициями и контекстами, оказываются различными⁶.

Согласно этическому контекстуализму, разные традиции содержат также различные представления о том, какого типа аргументы могут быть использованы для обоснования моральных аргументов. В разных традициях и контекстах критерии этической рациональности оказываются различными. Это значит, что этический контекстуализм предполагает *эпистемологический релятивизм*, и обоснование моральных представлений зависит от того, в каком контексте оно осуществляется. Это не значит, что моральное суждение, истинное в одном культурном контексте, может оказаться ложным в другом. То, что какое-то моральное представление кажется нам обоснованным, не означает, что оно истинное (по правде говоря, я не представляю, как моральные суждения могут быть истинными или ложными). Однако моральное представление может казаться нам обоснованным в одном социальном контексте, тогда как в другом социальном контексте, оно будет восприниматься нами как необоснованное⁷.

Хотя этический контекстуализм содержит в себе противоречия, в нем, как мне кажется, есть свои резоны, по крайней мере, в некоторых отношениях. Не вызывает сомнений, что моральные представления развиваются в рамках разных

⁵ Таков один из смыслов теории универсализации, предложенной Ричардом Хэаром. См.: Hare R.M. *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*. Oxf., 1981. P. 107 ff. См. также более развернутую дискуссию об отношении между моралью и религией: Rachels J. *The Elements of Moral Philosophy*. 2nd edition. N.Y., 1993. P. 44 ff.

⁶ MacIntyre A. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, 1988. P. 7 ff, 351 ff.

⁷ Stout J. *Ethics After Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*. Boston, 1988. P. 25 ff, 28 ff.

традиций и социальных контекстов. Некоторые моральные представления общи для разных культур и обществ, но очевидно, что представления о правильном и добром по-разному истолковываются в зависимости от традиции и контекста. И это говорит о том, что этические теории часто связаны с убеждениями, обусловленными разными мировоззрениями. Этика не независима от религиозных и секулярных мировоззрений; она часто связана с различными представлениями о реальности и разнообразными теориями подлинной человеческой жизни.

Если принять эту разновидность этического контекстуализма, то нужно будет признать важной академической задачей исследование отношений между этическими моделями и различными религиозными традициями. Например, в христианской традиции представляется очевидным, что этические модели связаны с конкретным пониманием человека. Христианские этические модели также связаны с различными трактовками доктрины творения, христологией и эсхатологией. Исследование этих связей – важная задача, дополнительная к задачам философской этики. В теологическом исследовании важно использовать философскую методологию, но объект теологического исследования отличен от объекта моральной философии.

Христианская этика и моральная философия

Этику как часть религиоведения можно считать дополнительной к философской этике. Как тогда нам рассматривать христианскую этику? Каким образом христианская этика связана с этическими теориями внутри моральной философии? Может ли христианская традиция способствовать развитию содержания в этической теории? Теологи, разрабатывающие христианскую этику, дают разные ответы на эти вопросы. Как мне кажется, можно выделить три разных подхода к вопросу об отношениях между христианской этикой и моральной философией.

Эти подходы тесно связаны с тремя различными пониманиями отношения между разумом и откровением в моральной теологии. Среди христианских этиков имеются разногласия относительно источников морального познания (*insight*). Основывается ли моральное познание главным образом на разуме, т. е. на рациональном рассмотрении и обычном человеческом опыте, или оно основывается на откровении, т. е. божественном откровении во Христе? Это вопрос этической эпистемологии – какого рода аргументы могут быть предложены для обоснования моральных суждений?

Наиболее распространенным среди теологов является взгляд, согласно которому этика основывается на разуме. Это значит, что обоснование моральных суждений покоится на человеческом опыте и рациональном обсуждении. С этой точки зрения христианская традиция ничего не добавляет к обоснованию моральных убеждений. Обоснование моральных представлений не зависит от божественного откровения во Христе. Внутри католической моральной теологии такой подход проводится в традиции естественного права⁸.

Согласно другому взгляду, распространенному среди христианских теологов, этика основывается на откровении. Это значит, что обоснование моральных суждений базируется на откровении во Христе. Разум может использо-

⁸ Эта традиция блестяще описана и проанализирована Джинном Портером. См.: Porter J. *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*. Grand Rapids, Michigan, 1999, особенно P. 66 ff, 85 ff.

ваться для понимания содержания откровения, но только в порядке рационального обсуждения, т. е. независимо от христианского откровения, обосновать моральные убеждения невозможно. Такой подход развивают многие реформатские теологи, и среди них, например, Карл Барт⁹.

В христианской теологии развивается еще и третий подход, согласно которому этика основывается как на разуме, так и на откровении. Это значит, что обоснование моральных суждений базируется как на человеческом опыте и рациональном обсуждении, так и на откровении во Христе. Христианское откровение может обеспечить углубленное моральное понимание, но люди способны приходить к моральному пониманию и независимо от откровения во Христе. Такую позицию развивает, наряду с другими североамериканский этик Рейнгольд Нибуэр¹⁰.

В зависимости от того, как христианские теологи понимают соотношение разума и откровения, они занимают разные позиции по вопросу об отношении христианской этики и моральной философии. Так что эти три позиции часто совпадают с тремя теориями относительно содержания христианской этики. В них по-разному соотносятся содержание христианской этики и содержание этических теорий внутри моральной философии. Рассмотрим подробнее эти теории.

Теория контраста

Первый подход к вопросу о соотношении христианской этики и моральной философии может быть назван *теорией контраста*. Согласно этой теории, не существует универсальных моральных представлений. Наши моральные представления формируются и развиваются в рамках определенных традиций и культурных контекстов. Это значит, что содержание христианской этики ни в чем не совпадает с содержанием этических моделей в моральной философии и других традициях. В сравнении с другими этическими моделями христианская этика уникальна.

С позиций теории контраста чаще всего высказывается утверждение, что этика основана на откровении. Все возможные аргументы, которые могут быть предложены для обоснования моральных представлений, основываются на откровении во Христе. Это значит, что рациональное обсуждение и человеческий опыт не могут быть основой морального понимания, независимого от божественного откровения.

Такой подход развивает влиятельный североамериканский этик Стэнли Хауэрвас. В одной из своих наиболее значительных книг – «Миролюбивое царство» – он отстаивает этический контекстуализм, согласно которому этика зависит от культурного контекста и того конкретного сообщества, внутри которого она сложилась. Нет универсальной этики, и разным традициям присущи разные моральные представления и различные критерии этической рациональности. Это значит, что христианская этика имеет специфические черты и зависит от христианской традиции и христианского сообщества, внутри которого она получила развитие¹¹.

⁹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik II/2. Evangelischer Verlag AG Zollikon, Zürich, 1946. P. 628, 630 ff.

¹⁰ Niebuhr R. An Interpretation of Christian Ethics. (1935). L., 1979. P. 30 ff, 65 ff and 90 ff.

¹¹ Hauerwas S. The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics. Notre Dame, 1986. P. 2 ff, 6, 17.

Хауэрвас считает, что христианская этика отличается от этических моделей, встречающихся внутри западной моральной философии. Как утилитаризм, так и кантианство заинтересованы прежде всего в решении вопроса о том, что такое правильный поступок. Эти теории сфокусированы на поступке, в них формулируются принципы должного действия. Однако основной вопрос этики, согласно Хауэрвасу, состоит в том, каким человек должен быть. Христианская этика – это этика добродетели, и она указывает, какие качества личности желательны. Содержание христианской этики составляют не моральные принципы, регулирующие наши действия, но представление о добродетелях, которые нам надлежит развивать в себе¹².

Согласно Хауэрвасу, христианская традиция также содержит особые представления о желательных качествах характера. Наши моральные представления зависят от сообщества, к которому мы принадлежим, и это значит, что церковь – это тот социальный контекст, внутри которого развивается христианская этика. Церковь не задает нам какие-либо принципы и правила, но она представляет собой сообщество, в котором развиваются определенные идеалы человеческой личности. Церкви следует быть сообществом людей, которые придерживаются таких добродетелей, как вера, надежда и жертвенная любовь¹³.

Как считает Хауэрвас, каждая традиция и каждое сообщество поддерживается некоторыми рассказами, которые обеспечивают их спаянность. Это относится также и к христианской традиции и к общине Церкви. Говорить о Боге можно наилучшим образом, рассказывая о его деяниях в истории человечества. Эти рассказы дают нам знание о Боге и формируют христианскую традицию. Особое значение для христианской традиции имеют нарративы жизни, смерти и воскресения Иисуса¹⁴.

Рассказы содержат рекомендации следовать Иисусу и быть в жизни подобным ему. Это не значит, что мы должны поступать определенным образом, но нам следует развивать в себе черты характера, которые приписываются Иисусу. Такие добродетели, как вера, надежда и жертвенная любовь желательны и нам следует стремиться к тому, чтобы быть подобными Богу. Иисус являет образ личности, к которому нам следует стремиться, и в этом состоит специфический христианский идеал личности¹⁵.

Подход, развиваемый Хауэрвасом, типичен для теории контраста. Содержание христианской этики радикально отличается от содержания других этических моделей. Перед нами разновидность этики добродетелей, предлагающая специфические представления относительно того, каким следует быть человеку.

Однако теория такого рода не кажется мне удовлетворительной. Она не выдерживает двух серьезных возражений. Первое касается слишком пессимистического взгляда на людей. В христианстве люди рассматриваются не только как носители греха, но и как созданные по образу Бога. Можно по-разному понимать, что это значит, но я думаю, что подобие людей Богу выражается в том, что они разумны и хотя бы отчасти способны к моральному пониманию благодаря рациональным аргументам. Второе, теория контраста так устроена, что

¹² *Hauerwas S. The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics. P. 20 ff.*

¹³ *Ibid. P. 116 ff.*

¹⁴ *Ibid. P. 24 ff, 72 ff, 80 f.* См. так же: *Hauerwas S. A Community of Character. Toward a Constructive Social Ethic. Notre Dame, 1981. P. 51, 113.*

¹⁵ *Hauerwas S. The Peaceable Kingdom. P. 103 ff.*

не предполагает диалога и полемики между христианской этикой и другими традициями. А этика как критическая рефлексия морали представляет собой дискурс, который, как мне кажется, предполагает такой диалог, включая взаимную критику. Теория же контраста утверждает, что каждая традиция и каждое сообщество имеют свои собственные представления об этической рациональности. Это значит, что диалог между христианской этикой и другими этическими моделями затруднен, и христианской этике придется исключительный характер. При таком понимании христианской этики ее критика невозможна со стороны тех, кто не принадлежит христианскому сообществу.

Теория тождественности

Второй подход в вопросе об отношении между христианской этикой и моральной философией может быть назван *теорией тождественности*. При таком подходе есть универсальные моральные принципы и ценности, иными словами, такие, которые не зависимы от традиции и социального контекста, внутри которых они сформировались. Это значит, что содержание христианской этики ничем не отличается от содержания этических моделей в моральной философии и других традициях, и христианство ничего не может предложить этике.

Теория тождественности чаще всего связана с идеей, что этика основывается на разуме. Это значит, что все аргументы, которые могут быть предложены для обоснования моральных суждений, базируются на человеческом опыте и рациональном обсуждении, и, стало быть, моральные представления могут быть обоснованы независимо от божественного откровения во Христе.

Такова позиция в этом вопросе немецкого морального теолога Бруно Шюллера, представленная им в книге «Святой человек». В ней он развивает теорию естественного права, в соответствии с которой этика автономна в том смысле, что она основана на разуме и не предполагает никакой веры в Бога. Понимание морали рождается из человеческого опыта и рационального обсуждения. Иными словами, каждый человек обладает способностью понимать, истинно ли моральное суждение или нет. Божественное откровение во Христе ничего не прибавляет к содержанию этики¹⁶.

Вопрос о критериях правильного поступка является, по мнению Шюллера, предметом философской рефлексии. Согласно теории естественного права, природа человека задает норму морали, и правильным признается такое действие, которое содействует благу людей. Добрым является все подлинно человеческое, и каждый человек, используя свой практический разум, может понять, что свойственно подлинно человеческой жизни. Иными словами, христианская этика не вносит какой-либо вклад в содержание этики, и ее содержание ничем не отличается от других этических моделей¹⁷.

Бруно Шюллер подвергает критике деонтологическую версию теории естественного права. Как он считает, проблема деонтологической этики в том, что она не может разрешить конфликты между правилами с разнонаправленными рекомендациями. Другое дело заповедь любви – эта фундаментальная

¹⁶ Schüller B. Wholly Human. Essays on the Theory and Language of Morality. Dublin, 1986. P. 26.

¹⁷ Ibid. P. 107 f., 112 ff.

в естественном праве норма должна быть истолкована как теологический принцип, согласно которому наш долг состоит в том, чтобы содействовать благу всех людей. Подлинно человеческая жизнь является критерием добра самого по себе¹⁸.

Хотя, как полагает Шюллер, христианская этика не вносит какого-либо вклада в содержание этики, божественное откровение во Христе представляет собой вклад особого рода. Он заключается в наставлении к осуществлению того, что, как мы знаем, является добром. Такова христианская «проповедь», в частности, направляющая на путь жизни, подобной Христу. Своим действием через Христа Бог дал нам модель действия, и это значит, что рассказы о Христе направляют нас на содействие добру. Так, христианская вера может мотивировать нас к поступкам, соответствующим тому, что, как мы знаем, является правильным¹⁹.

По крайней мере, некоторые представления теории естественного права кажутся достаточно обоснованными. Одно из таких представлений состоит в том, что моральные убеждения могут быть обоснованы рационально. Вместе с тем, у меня есть два серьезных возражения против такого рода теорий. Первое связано с излишне оптимистичным восприятием человека: в христианской традиции человек рассматривается не только как творение Бога, но и как греховное существо. Грех можно понимать по-разному. Для меня грех состоит не просто в том, что мы не решаемся на действия, которые как мы знаем, являются правильными. Греховность человека заключается также в том, что мы часто ограничены в понимании того, что есть добро и что есть правильное. Поэтому нам нужно руководство в достижении полноты морального понимания, и обеспечить такое руководство может только Божье откровение. Другое возражение связано с тем, что теории тождественности не принимают во внимание, что моральные представления развиваются в рамках разных традиций и обусловлены разными социальными контекстами. Если принять хотя бы некоторые положения, выдвигаемые этическим контекстуализмом, то содержание христианской этики нельзя будет свести к таким моральным принципам и ценностям, которые разделяются в других социальных и культурных контекстах. Если этика зависит от разных традиций, разумно было бы считать, что хотя бы некоторые моральные представления и некоторые критерии этической рациональности специфичны для христианской этики.

Смешанная теория

На мой взгляд, ни теория контраста, ни теория тождественности не приемлемы. Третий подход к вопросу о соотношении христианской этики и моральной философии может быть назван *смешанной теорией*. Согласно этой теории, некоторые моральные представления являются общими для разных традиций и социальных контекстов, но, вместе с тем, есть такие моральные принципы и ценности, которые в разных традициях понимаются по-разному. Отсюда следует, что содержание христианской этики отчасти совпадает с со-

¹⁸ Schüller B. Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf, 1987. P. 202 f, 206 f, 208 f.

¹⁹ Schüller B. Wholly Human. P. 21 f, 24 f, 29 f.

держанием этических моделей в моральной философии и других традициях, но есть моральные представления и взгляды, которые специфичны именно для христианства.

Смешанная теория чаще всего связана с идеей, что этика покоится как на разуме, так и на откровении. Так что некоторые аргументы в обосновании моральных представлений базируются на человеческом опыте и рациональном обсуждении, а некоторые – на откровении во Христе.

Такой позиции придерживается североамериканский протестантский этик Джеймс Густафсон, автор значительного двухтомного труда – «Этика с теоцентричной точки зрения». В ней он относит себя к кальвинистской традиции, центральная идея которой заключается в том, что люди должны принять суверенность Бога. С этой точки зрения, считает он, этика должна быть не антропоцентричной, а теоцентричной. Согласно антропоцентричной этике, мораль существует только для человека, и только люди и человеческий опыт самоценны. Однако в этике, развиваемой с теоцентричных позиций, фундаментальный этический вопрос заключается в следующем: какими способностями наделяет нас Бог и какие деяния требует от нас? С этой точки зрения мы должны чтить Бога и уважать его волю, выраженную в творении. Мы должны так жить, чтобы соответствовать природе и другим живым существам в соответствии с волей Бога²⁰.

При теоцентричном подходе человеку нет места в центре морали. Люди – часть более широкого сообщества, а именно, экологической системы, и цель этого сообщества не заключается в удовлетворении целей людей. Цель творения Бога в содействии не столько счастью людей, сколько благу творения в целом. Поэтому индивиду порой надо пожертвовать своими интересами ради содействия благу творения в целом²¹.

Как считает Джеймс Густафсон, этика всегда развивается в рамках определенного культурного контекста, в рамках традиции. Теоцентричная этика, например, сформирована, кальвинистской традицией. В то же время Густафсон утверждает, что христианской этике следует открыться для диалога с моральной философией и другими традициями. Моральное понимание приходит не только благодаря божественному откровению, но также благодаря опыту и обычному рациональному обсуждению. В частности, у христианской этики четыре источника: (а) Библия и христианская традиция, (б) философские теории и рефлексия, (в) научное знание и (г) обычный человеческий опыт²².

Теологическое исследование христианской этики всегда должно содержать и философскую рефлексию, считает Густафсон. Христианская этика предполагает определенные представления о Боге и отношении Бога к миру, но этические аспекты этих представлений должны разрабатываться с помощью философской методологии. При этом христианская этика не связана с какой-либо философской теорией. Наоборот, при теоцентричном подходе к этике необходима критика как утилитаризма, так и кантианства, поскольку философские теории довольно антропоцентричны и замешаны на индивидуализме, что неприемлемо при холистическом подходе²³.

²⁰ *Gustafson J.M.* Ethics from a Theocentric Perspective. Vol. I: Theology and Ethics. Oxf., 1981. P. 91 f.; *Gustafson J.M.* Ethics from a Theocentric Perspective. Vol. II: Ethics and Theology. Chicago, 1992. P. 1.

²¹ *Gustafson J.M.* Ethics from a Theocentric Perspective. Vol. I. P. 100 ff.; Vol. II. P. 279 ff, 290 f.

²² *Gustafson J.M.* Protestant and Roman Catholic Ethics. Prospects for Rapprochement. L., 1979. P. 139 f.

²³ *Gustafson J.M.* Ethics from a Theocentric Perspective. Vol. II. P. 110 ff, 121 ff.

Хотя версия теоцентричной этики, предложенная Джеймсом Густафсоном, в ряде моментов неудовлетворительна, в пользу того, что я назвал смешанной теорией, говорит ряд убедительных аргументов. Во-первых, она связана с взглядом на человека, при котором всерьез принимаются как возможности человека, так и его ограниченность. Поскольку все люди сотворены по образу Бога, они обладают способностью понимать и рационально воспринимать правильное и неправильное. Но поскольку все люди греховны, мы часто ограничены в своем моральном понимании и поэтому нуждаемся в направлении посредством божественного откровения во Христе.

Во-вторых, смешанная теория всерьез воспринимает как контекстуализированность моральных представлений, так и необходимость рационального диалога между разными традициями. Согласно этой теории, этика развивается в рамках разных традиций, и, стало быть, христианская этика обретает себя посредством христианской веры. Но это не значит, что невозможен ее рациональный и полемический диалог с этическими моделями других традиций. Как считается в этой теории, имеются по крайней мере некоторые моральные представления и критерии этической рациональности, одинаковые в разных контекстах, что и делает возможными диалог и полемику²⁴.

Исключительный вклад христианской этики

Как я отмечал выше, мне близка точка зрения Андерса Нюгрена, согласно которой теологическая этика комплементарна философской этике. Но я иначе понимаю задачу теологической этики. Рассматривая ее как часть религиоведения, я вижу задачу теологической этики в изучении отношений между этическими моделями и различными религиозными убеждениями. Она начинается с признания связи между этикой и различными мировоззрениями, но объект ее исследования отличается от моральной философии. В частности, теологическая этика изучает различные модели христианской этики, но при этом использует философию методологию.

Христианская этика также может быть разработана таким образом, что она будет комплементарной философской этике. Это невозможно в рамках теории контраста, согласно которой содержание христианской этики совершенно отлично от этических моделей в моральной философии. Это невозможно также и в случае теории тождественности, согласно которой христианская этика ничего не привносит в содержание этики. Однако теория дополнения легко может быть объединена с тем, что я назвал смешанной теорией, согласно которой христианская этика может быть связана с теориями в моральной философии, но она также может внести свой вклад в анализ моральных принципов и ценностей, общих для разных социальных контекстов и традиций, что, как мне кажется, придает этим теориям вес.

В чем же исключительность христианской этики? Каковы отличия между христианской этикой и этическими моделями моральной философии? Каковы отличия в содержании христианской этики и этических моделей моральной

²⁴ В развернутом виде мои аргументы в пользу смешанной теории и против теории контраста и теории тождественности представлены: *Grenholm C.-H. Bortom humanismen. En studie i kristen etik.* Stockholm, 2003. P. 89 ff, 125 ff, 161 ff, 261 ff.

философии? В соответствии со смешанной теорией, христианская этика содержит моральные принципы, которые в какой-то мере разделяются и другими традициями. В христианской традиции эти принципы основываются не на христианском понимании человека, включающем идею человека как творения по образу Бога. Эта идея включает принцип человеческого достоинства, согласно которому ко всем людям следует относиться не только как к средству, но также как цели самой по себе. Принцип человеческого достоинства также предполагает, что все люди обладают равной ценностью, независимо от расы, пола, национальности и социального положения.

Принцип человеческого достоинства лежит в основе двух других моральных принципов. Во-первых, принципа благоволения, согласно которому мы должны стремиться к тому, что составляет благо людей, и избегать того, что причиняет им зло. Во-вторых, принцип справедливости, согласно которому мы должны стремиться к равному распределению социальных ценностей. Эти моральные принципы не специфичны для христианской этики. Как бы прекрасно эти принципы ни были сформулированы в заповеди любви к ближнему, как к самому себе, они содержатся и в других религиях, мировоззрениях и философских теориях. Христианскую этику объединяет с другими этическими моделями так же и представление о счастье как ценности самой по себе. В христианской традиции счастье часто понимается как самореализация, и добром считается подлинно человеческая жизнь²⁵.

В чем же своеобразие христианской этики? Как мне кажется, идея божественного откровения во Христе не дает нам новых моральных принципов и ценностей, отличных от принципов и ценностей, утверждаемых в других этических моделях. Однако идея откровения во Христе может прояснить и углубить наше понимание таких ценностей и моральных принципов. Это возможно потому, что содержание откровения – не какая-нибудь этическая теория, а историческая личность, посредством которой, как считается, Бог встретился с человеком. Отсюда следует, что уникальным вкладом христианской этики является Иисус Христос. Как утверждает христианская традиция, Христос – подлинный человек и подлинный образ Бога. Так что образ Христа может дать нам новый взгляд на значение принципов человеческого достоинства, благоволения и справедливости.

Здесь перед нами несколько аспектов. Жертвенная любовь Христа может дать нам глубокое понимание того, что значит принцип благоволения, если мы понимаем, что мы порой должны пожертвовать своим собственным благом для содействия благу других людей. Образ Христа может помочь нам глубже понять, что значит благая человеческая жизнь: мы можем достичь счастья как реализации подлинно человеческой жизни, жертвуя своими интересами ради интересов других людей. Образ Христа может нам подсказать новый взгляд на то, какого рода личностью мы должны стать: согласно христианской традиции, жить подобно Богу, значит, развивать добродетели любви, справедливости и смирения. Так что хотя христианская этика не предлагает новых моральных принципов и ценностей, благодаря образу Христа христианская традиция может дать нам новый взгляд на то, что значит одинаково уважать достоинство каждого человека, в чем заключается справедливость и жертвенная любовь²⁶.

Перевод Р.Г. Апресяна

²⁵ Grenholm C.-H. Bortom humanismen. En studie i kristen etik. P. 263 f.

²⁶ Ibid. P. 265 ff.

Theological and Philosophical Ethics

Carl-Henric Grenholm

Dr., Senior Professor in Ethics, Department of Theology, Uppsala University. Box 511, SE-751 20 Uppsala, Sweden; e-mail: carl-henric.grenholm@teol.uu.se

The purpose of this article is to give an analysis of the relationship between theological and philosophical ethics. A main thesis is that these two academic disciplines are complementary. As a part of religious studies theological ethics has a different object of its study than moral philosophy. Its main task is to study the relationship between ethical models and religious traditions. Christian ethics, as critical reflection on morality within Christian tradition, can relate to moral philosophy in different ways. The author argues against a contrast theory, according to which the content of Christian ethics is completely different from ethical models in moral philosophy. He also argues against an identity theory, according to which Christian ethics does not have any particular contribution to the content of ethics. Instead he argues that we should prefer a combination theory. According to this theory, Christian ethics can relate to moral philosophy, but it can also give its own perspectives upon the interpretation of basic moral principles and values.

Keywords: Theological ethics, philosophical ethics, ethical contextualism, natural law theory, contrast theory, identity theory, combination theory, Anders Nygren, Stanley Hauerwas, Bruno Schüller, James M Gustafson

References

- Barth, K. *Die Kirchliche Dogmatik* II/2. Evangelischer Verlag AG Zollikon, Zürich, 1946. 898 S.
- Bexell, G.; Grenholm, C.-H. *Teologisk etik. En introduktion*. Stockholm: Verbum, 1997. 414 S.
- Grenholm, C.-H. *Bortom humanismen. En studie i kristen etik*. Stockholm: Verbum, 2003. 277 S.
- Gustafson, J.M. *Ethics from a Theocentric Perspective. Vol I: Theology and Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1981. 360 pp.; Vol. II: *Ethics and Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. 333 pp.
- Gustafson, J.M. *Protestant and Roman Catholic Ethics. Prospects for Rapprochement*. London; Stockholm: Verbum, 1979. 199 pp.
- Hare R.M. *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1981. 242 pp.
- Hauerwas, S. *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981. 312 pp.
- Hauerwas, S. *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986. 179 pp.
- MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. 410 pp.
- Niebuhr, R. *An Interpretation of Christian Ethics* (1935). London: SCM Press, 1979. 196 pp.
- Nygren, A. *Filosofisk och kristen etik. Andra upplagan* (1923). Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1932. 106 S.
- Porter, J. *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*. Grand Rapids, Michigan: William B Eerdmans Publishing Company, 1999. 340 pp.

Rachels, J. *The Elements of Moral Philosophy*. Second edition. New York : McGraw-Hill, 1993. 205 pp.

Schüller, B. *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1987. 334 S.

Schüller, B. *Wholly Human. Essays on the Theory and Language of Morality*. Dublin: Gill and Macmillan, 1986. 220 pp.

Stout, J. *Ethics After Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*. Boston: Beacon Press, 1988. 384 pp.