

Библейские и социально-этические основания для богословия миротворчества в разрешении насильственных конфликтов

Джошуа Т. СЕРЛ, ДХУ, Донецк, Украина

© Д.Т. Серл, 2013

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о том, когда допустимо и допустимо ли вообще участвовать в вооруженной борьбе, является одним из наиболее сложных вопросов христианской этики. В этой статье я постараюсь показать, что с радикальной христианской точки зрения реализм, пацифизм и просто теория войны не проникают в суть вопроса о нравственности войны, и что каждый из этих подходов не может обеспечить настоящее богословское или социально-этическое основание для богословия миротворчества. Глен Х. Стэссен (Glen Harold Stassen) утверждает, что первый вопрос, который мы задаем, пытаясь обосновать этические причины войны и мира, не должен быть вопросом типа: «может ли та или иная война быть оправдана на богословском или социально-этическом основании?». Но вопрос нужно ставить таким образом: «какие меры мы должны принять для предотвращения войны и какие практические действия использовать для установления мира?».^[1]

Христианские и светские моралисты приходят к этому вопросу с некоторыми общими убеждениями (например, касающихся ценностей, присущих человеческой жизни, необходимости сохранения мирных отношений между народами, и т.д.), на которых может быть пост-



Джошуа Т. Серл (1985) из северо-восточной Англии является британским баптистом. Закончил Оксфордский Университет (Oxford University) и Международную Баптистскую Теологическую Семинарию (IBTS) в Праге. В 2012 году получил степень доктора философии (PhD) в Тринити-Колледже в Дублине (Trinity College Dublin). В его докторской диссертации рассмотрены интерпретации библейских апокалиптических текстов и их применение в контекстах конфликтов. Сейчас он работает в качестве декана по международным отношениям в Донецком христианском университете (DCU) и входит в состав комитета немецкой теологической организации: Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung. Его книга, *Beyond the End: The Future of Millennial Studies*, (2012 год). Джошуа женат на Варду из Армении.

^[1] G. Stassen and D. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downer's Grove: InterVarsity Press, 2003), 174.

роен определенный моральный консенсус. Однако, несмотря на то, что специалист по светской социальной этике будет судить нормативное значение практики по тому, насколько эффективно она обеспечивает мир, это не является основной заботой специалистов по этике, руководствующихся христианскими убеждениями. Последние обязаны судить практические действия по единственному критерию: как точно они соответствуют учению Иисуса, независимо от их эффективности в достижении миротворчества. Как отметил Джон Ховард Йодер (John Howard Yoder) для последователей Иисуса послушание является более важным, чем эффективность.^[2] Таким образом эта статья начинается с признания того факта, что социально-этические и библейские основания никогда не будут полностью соответствовать обеспечению обоснований теологии миротворчества. Тем не менее, остается достаточно убедительных оснований, представляющих общий интерес, чтобы сделать возможным конструктивный диалог между христианской библейской этикой и светским этическим дискурсом, и для христианского свидетельства в светской перспективе.^[3] В какой степени такой диалог может привести к богословию миротворчества в разрешении вооруженных конфликтов, будет рассматриваться в дальнейшем.

Как выход из традиционного тупика между сторонниками справедливой войны, реализма и пацифизма, я буду опираться на идеи Стэссена (Stassen) и Джеймса В. МакКлендона младшего (James Wm. McClendon). В одной из предыдущих своих работ я исследовал, каким образом преобразованные инициативы Стэссена и «баптистское видение» МакКлендона можно объединить, чтобы обеспечить парадигмы для понимания моральной значимости Нагорной проповеди как реального источника для ученичества.^[4] Политическая ответственность ученичества является важным вопросом, что логически вытекает из этого исследования.^[5] Разница в том, что если в той работе я исследовал вопрос о духовном образовании и ученичестве, то в этой статье я буду рассматривать политическую ответственность ученичества в отношении христианского учения о миротворчестве. Вовлекая Стэссена и МакКлендона в разговор друг с другом, я надеюсь сформировать некую третью позицию, основанную на синтезе положительных интерпретаций их точек зрения. Акцент Стэссена на нормативные методы поддержания мира может быть дополнен «баптистским видением» МакКлендона, которое обеспечивает необходимое богословское обоснование теологическое оправдание просто миротворческой теории. На этом основании я утверждаю, что богословие миротворчества действительно основано как на социально-этическом, так и на библейском

^[2] Yoder, 'Peace Without Eschatology' (1954), Press, 1977).

The Royal Priesthood: Essays Ecclesiastical and Ecumenical (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 147.

^[3] John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State* (Newton, Kansas: Faith and Life

^[4] Joshua T. Searle, 'Is the Sermon on the Mount a Realistic Resource for Christian Discipleship and Spiritual Formation?', *Journal of European Baptist Studies* 9 (January, 2009), 38-50.

основаниях, но я также отмечу, что дискуссия является весьма сложной и что она затрагивает ее участников на самом глубоком уровне их моральных убеждений.

I. Неудача реализма, пацифизма и теории справедливой войны в создании практической основы теологии миротворчества в разрешении насильственных конфликтов

Дебаты, связанные с христианским участием в вооруженных конфликтах, как справедливо обратил внимание МакКлендон, не являются вопросом рационального, ясного мышления против нелогичности и безответственности.^[6] Каждый подход к этическим взглядам о войне являет собой своеобразную традицию моральной беседы, которая применяет свои собственные этические критерии, чтобы судить о том, правильно ли это или неправильно участвовать в насильственном конфликте. Происхождение политического реализма, как средство адресации (или уклонение от) моральной проблемы, поднятой войной, можно проследить в работах Фукидида. Политические мысли Макиавелли и Гоббса также были связаны с реализмом. Ведущими представителями двадцатого века, разделяющими эти взгляды, являются Рейнхольд Нибуhr, Ганс Моргентау и Генри Киссинджер.^[7] Реализм утверждает, что невозможно рассуждать о международных отношениях и вопросах войны и мира, применяя моральные критерии, поскольку эти понятия «лежат за пределами (или ниже) моральных суждений».^[8] Таким образом, поскольку, с реалистичной точки зрения, «неправильно или невозможно думать нравственно о войне»^[9], любые попытки обосновать теологию миротворчества в социально-этических или библейских принципах в корне неправильны.

Подробные академические опровержения реализма уже написаны, и я не ставлю своей целью пересказывать их аргументы в деталях. Важно, однако, отметить некоторые основные недостатки в рассуждениях реалистов.^[10] Самая фундаментальная ошибка в мышлении реалиста – это неспособность видеть, что государства, как и люди, «свободны... действовать на основе моральных обязательств и концепций правосудия».^[11] Кажется бесполезно фаталистическим, а в ядерный век, в котором мы живем, несомненно опасным утверждать, что война – лишь продукт взаимодействия между конфликтующими интересами государств. Несмотря на неизбежный «факт греха» и «греховную природу человека»,^[12] такие нега-

^[5] John Howard Yoder, *Discipleship as Political Responsibility*, trans. T. J. Geddert (Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 2003).

^[6] McClendon, *Systematic Theology 1: Ethics* (Nashville: Abingdon, 2002), 313.

^[7] B. Orend, *Michael Walzer on War and Justice* (Cardiff: University of Wales Press, 2000), 61.

^[8] M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral*

Argument with Historical Illustrations (New York: Basic Books, 1977), 3.

^[9] John Howard Yoder, *When War is Unjust* (Eugene: Wipf and Stock, 1996), 1.

^[10] Walzer, *Just and Unjust Wars*, 3-20.

^[11] Orend, *Walzer*, 63.

^[12] R. Niebuhr, *The Essential Reinhold Niebuhr*, R. McAfee Brown (ed.) (New Haven: Yale University Press, 1986), 102-103.

тивные оценки человеческого характера не должны становиться оправданием за необдуманное принятие Гоббсового изображения людей в «естественном состоянии» как нормативной или даже точной характеристики человеческой природы. Не было бы логичным утверждать, что это негативное изображение (даже если оно верно) побуждает нас обязательно принимать войну и международную анархию как невыраженную характеристику глобальной политики. Как утверждал Майкл Уолзер, ведущий критик реализма, война – это «человеческая деятельность, целенаправленная и преднамеренная, за последствия которой кто-то несет ответственность».^[13]

Теория справедливой войны, которая относится по меньшей мере ко временам Августина, была установлена на основе систематического богословия в трудах Саламанкской школы политической юриспруденции шестнадцатого века^[14] Она была возрождена в современных рассуждениях, в частности, социальным специалистом по этике Майклом Уолзером и богословом Оливером О’Донованом.^[15] Надлежащая критическая оценка соответствующих достоинств теории справедливой войны (а так же реализма и пацифизма) должна понимать эту теорию как попытку сплотить идеалы мира, любви и справедливости в устойчивом равновесии, которое соответствует идеалам социальной справедливости и моральной ответственности. Степень, в которой один идеал подчеркивается, или имеет приоритет над другим, будет зависеть от моральных убеждений личности и тех из его или ее окружения, которые, в случае богословского обоснования, определяют собственное толкование библейского текста.^[16] Принимая во внимание, что пацифисты склонны, согласно своим убеждениям, считать мир выше правосудия в нравственной иерархии, теоретики справедливой войны склонны к противоположному мнению. Они утверждают, что правосудие так или иначе нравственно предшествует миру или любви. Наиболее распространенное обвинение, которое теоретики справедливой войны и реалисты выдвигают против пацифистов заключается в том, что пацифисты, отказываясь защищать правосудие, виновны в моральной безответственности.^[17] Таким образом, пытаясь «умыть руки» от ответственности для того, чтобы поддержать свою моральную чистоту, они были обвинены в «пилатизме».^[18] Теоретики справедливой войны считают, что правосудие является главной заботой Бога, и что в некоторых случаях императив правосудия отвергает даже императив мира или любви. Таким образом, некоторые христианские специалисты по этике утверждают, что правосудие является предпосылкой мира.

^[13] Walzer, *Just and Unjust Wars*, 15.

^[16] McClendon, *Ethics*, 21-24.

^[14] J. T. Johnson, 'Morality and Force in Statecraft', in *Love and Society: Essays in honour of Paul Ramsey*, J. Johnson and D. Smith (eds.) (Missoula: Scholars Press, 1974), 95.

^[17] Niebuhr, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 102-119.

^[15] O'Donovan, *The Just War Revisited* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

^[18] A. Weaver, 'Unjust Lies, Just Wars? A Christian Pacifist Conversation with Augustine', *Journal of Religious Ethics* 21 (2001), 51.

Джеррэм Баррс утверждает, что «мир не может прийти, если нет правосудия» и что «в Библии гораздо больше молитв за справедливость, чем за мир» Именно это, как утверждается, обеспечивает богословское основание для права христианина участвовать в насильственных конфликтах во имя восстановления справедливости.^[19] Августин утверждал, что иногда приходится прибегать к насилию, и даже убивать, чтобы сохранить жизнь невинных, при условии, что акт убийства исходит из мотива любви.^[20] Озабоченность восстановлением правосудия, которое было характерным принципом теории справедливой войны со времен Августина, продолжается и по сей день. Таким образом О’Донован, который недавно предложил очень детальную защиту теории справедливой войны в результате напряженных отношений, приведших к войне в Ираке, сказал, что эта традиция моральных суждений, по сути касается утверждения «плана по установлению справедливости в театре войны».^[21]

Учитывая их сильное беспокойство о правосудии, кажется нелепым, что многие теоретики справедливой войны не отдают должное цели, к которой они стремятся, а именно, избежать насильственного конфликта. Лиза Кэхилл утверждает, что и теория справедливой войны и пацифизм «возникают из общего беспокойства об избежании насилия».^[22] Это, однако, не совсем точно. Теория справедливой войны больше интересуется содержанием или ограничением насилия, чем тем, как его избежать. Со времен Клаузевица теоретики поняли, что война – это сфера абсолютных понятий, и что невозможно пытаться обуздать войну; «умеренное насилие», в его понимании, вводит в заблуждение так же, как внутренне противоречивое утверждение, потому что организованное насилие приводит к неумолимому подъему смерти и разрушения. Поэтому некоторые пацифистские писатели утверждали, что концепция справедливой войны – это оксюморон.^[23]

Несмотря на их различные подходы к войне, многие пацифисты и теоретики справедливой войны заинтересованы в основном одним и тем же вопросом: «Может ли война быть оправдана с социально-этической или богословской точки зрения?» Абсолютно пацифистские ответы: «Нет, никогда»^[24], тогда как теоретики справедливой войны скажут: «Иногда, но при условии, что условия А, В и С выполняются, и это значит, что Х, Y и Z используются». Более полезным подходом будет тот, который начинается с более конструктивного вопроса не о том, как или почему война

^[19] J. Barrs, ‘The Just War Revisited’, in *Readings in Christian Ethics: Volume 2: Issues and Applications*, D. Clark and R. Rakestraw (eds.) (Grand Rapids: Baker Books, 1996), 504.

^[20] P. Weithman, ‘Augustine’s Political Philosophy’, *The Cambridge Companion to Augustine*, E. Stump and N. Kretzmann (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 247.

^[21] O’Donovan, *Just War*, vii..

^[22] Cahill, *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 1.

^[23] T. Erdel, ‘Is Just War Still an Oxymoron?’, *Criswell Theological Review*, 2 (2007), 53-76.

^[24] Yoder, *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism* (Scottsdale: Herald Press, 1971).

может или не может быть морально или теологически оправдана, но о том, какие методы будут способствовать отмене войны. Можно также задать вопрос: «Какие методы совместимы как с моральным видением Нового Завета, так и с убеждениями религиозной общины, вытекающими из этого видения?»^[25] Это основной вопрос о миротворчестве, который наряду с баптистским видением МакКлендона будет в центре внимания в третьей части моей статьи.

II. «Инициативы преобразования» Стэссена и «баптистское видение» МакКлендона как основания для практического богословия миротворчества

Вопрос о том, какие практические методы приводят к миру, лежит в основе инициативы по поддержанию мира, установленной Стэссеном и командой из ученых, государственных должностных лиц и политиков, привлеченных из разных спектров убеждений: как христиан, так и неверующих.^[26] Стэссен обеспокоен вопросом о том, как построить теорию поддержания мира, которая могла бы быть принята всеми «доброжелательными людьми», независимо от их религиозных убеждений.^[27] Предложение Стэссена, на мой взгляд, содержит зачатки осуществимой теории миротворчества. Однако ему не хватает устойчивого теологического основания. Я думаю, что это – именно тот момент, когда понятие “баптистского видения” МакКлендона может быть использовано, чтобы восполнить существенный недостающий элемент в теории Стэссена.

Стэссен сравнивает дебаты между теорией справедливой войны и пацифизмом с «двумя людьми, которые дрейфуют стремительно к водопаду, споря о том, возразить ли против падения или оправдать участие в катастрофе». Он говорит, что нам нужен «третий человек в лодке, который вовремя укажет на возможность направиться к берегу, пока еще есть время».^[28] Новая парадигма Стэссена обеспечивает полезный и своевременный выход из постоянных, безрезультатных дебатов между реализмом, теорией справедливой войны и пацифизмом. Хотя поддержание мира вытекает из предположения, что разрешение конфликта является общей задачей всех людей, независимо от их убеждений о вере или неверии, Стэссен использовал в значительной степени учение Иисуса из Нагорной проповеди, которую он описывает как основание классической христианской теории миротворчества.^[29] Учение Иисуса, как утверждает Стэссен, расположено в «четырнадцати триадах», каждая из которых содержит

^[25] Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (New York: HarperCollins, 1996), esp. 317-346.

^[26] Stassen (ed.), *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War* (Cleveland: Pilgrim Press, 1998).

^[27] Stassen (ed.), *Just Peacemaking: Ten Practices*, 5.

^[28] Stassen, 'The Unity, Realism and Obligatoriness of Just Peacemaking Theory', *Journal of the Society of Christian Ethics* 23 (2003), 177-178.

^[29] Stassen, *Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace* (Louisville: John Knox Press, 1999), 36.

учение о (1) традиционной праведности, (2) порочном цикле, и (3) инициативе преобразования.^[30] Анализируя греческий текст, Стэссен замечает, что основные глаголы, найденные, главным образом, в третьей части триад Иисуса, это инициативы преобразования.^[31] Эти инициативы преобразования, утверждает он, являются нормативными методами христианского ученичества, которые приводят к отдельному и социальному преобразованию. Применяя понятие нормативной практики в сфере международной политики, Стэссен формулирует десять методов поддержания мира, которые направлены на ликвидацию войны. Эти методы не являются 'высокими идеалами', а скорее «реалистичными... методами, которые эмпирическим путем демонстрируют свою эффективность в предотвращении войны».^[32] Они подобны инициативам преобразования Иисуса в том, что они «авторитетны и практичны».^[33] Методы являются динамичными и взаимозависимыми инициативами, которые способствуют мирным исходам в ситуациях и конфликте. Подчеркивая взаимодействие каждого из десяти методов, Стэссен спорит с Майклом Вестморленд-Вайтом о том, что эти методы «поддерживают и нуждаются друг в друге». Вместе, взаимодействуя, эти десять методов могут достигнуть большей справедливости и предотвратить много войн».^[34] Подтверждение Стэссеном нормативной этической ценности в этих методах поддержания мира состоит в том, что они могут быть продемонстрированы опытным путем, чтобы стать эффективными при решении сильных конфликтов. Методы поддержания мира, доказывает он, «исторически установлены, конкретно наблюдаемы, они работают на благо мира и поэтому этически нормативны или обязательны».^[35]

Хотя эффективность этих методов может обеспечить достаточное социально-этическое основание для практической теории миротворчества, основанного на этих методах, эффективность, в сущности, даже если она доказана эмпирическим путем, не дает соответствующих оснований, на которых можно построить богословие христианского миротворчества. Стремясь обеспечить теологический импульс концепции Стэссена о миротворчестве, Лиза Кэхилл предположила, что «более явная богословская ссылка на грех ... может усилить его [Стэссена] утверждения».^[36] Опасность такого подхода, однако, состоит в том, что он склоняется к реализму Рейнхольда Нибура, августиновский акцент которого направлен на то, что вездесущность человеческого греха, как утверждает МакКлендон,

^[30] Stassen and Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downer's Grove: InterVarsity Press, 2003), 135; Stassen, 'The fourteen triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5:21-7:12)', *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 267-308.

^[31] Stassen, *Just Peacemaking: Transforming Initiatives*, 43.

^[32] Stassen, 'Unity, Realism and Obligatoriness...', 171.

^[33] Stassen, *Just Peacemaking: Transforming*

Initiatives, 36.

^[34] G. Stassen and M. Westmoreland-White, 'Defining Violence and Nonviolence', *Teaching Peace: Nonviolence and the Liberal Arts* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003), 30.

^[35] Stassen, 'Unity, Realism and Obligatoriness...', 175.

^[36] L. Cahill, 'Just Peacemaking: Theory, Practice, and Prospects', *Journal of the Society of Christian Ethics*, 23 (2003), 196.

подрывает «эффективность Святого Духа, чтобы сделать людей подобными Христу», и пренебрегает силой Воскресения «в пользу исключительного акцента на Крест».^[37] Кэхилл утверждает, что теория по поддержанию мира должна поддерживать практику «силового вмешательства для социальных изменений в интересах уязвимого».^[38] Введение подобной практики подрывает своеобразие миротворческой теории, сравнив ее с центральными принципами теории справедливой войны, акцент которой поставлен на возобновление насилия во имя поддержки правосудия.

Кэхилл права, указывая на то, что только миротворчество, если оно является основой для общего богословия поддержания мира, должно иметь четкое представление о богословских убеждениях, которые придают нормативные ценности этой практике. Ее богословское ударение, однако, неуместно. Богословские акценты миротворческой теории должны основываться не на понятии греха, а на эсхатологии.^[39] Следуя Йодеру, МакКлендон справедливо настаивает на том, что для христиан «вопросы о прочном мире никогда не могут быть отделены от эсхатологии» и что «эсхатология и наше отношение к поддержанию мира - две стороны одной монеты».^[40] Методы поддержания мира являются нормативными, в первую очередь не потому, что они эмпирическим путем показали, что могут предотвратить войну, но потому что они совместимы с миролюбивыми убеждениями, которые сформированы через повествовательное видение Царства Божия, изложенного Иисусом в Нагорной проповеди.^[41] Методы миротворчества являются нормативными с точки зрения морального богословия, потому что они соответствуют тому, что МакКлендон называет «символом ожидаемой сферы», который должен состоять в «новом порядке интерактивной любви – любви Бога к людям и любви людей друг ко другу, даже к врагам ... на примере самого Иисуса».^[42] Для осуществления теории поддержания мира, эти нормативные требования в жизни современных последователей Иисуса должны рассматриваться в соответствии с моральной силой «реалистического повествования»^[43] о «драме господства Бога».^[44]

Баптистское видение МакКлендона, которое поддерживает «общее понимание о настоящей христианской общине как о примитивной и эсхатологической общине», напоминает нам, что «церковь в настоящее время – примитивная церковь; мы - последователи Иисуса; поэтому команды адресованы непосредственно нам».^[45]

Мы сегодня оказываемся в качестве участников той же истории и вдохновлены тем же видением царства, которое сформировало убеждения пер-

[37] McClendon, *Ethics*, 319.

[38] Cahill, 'Just Peacemaking', 201.

[39] Yoder, 'Peace Without Eschatology'.

[40] McClendon, *Ethics*, 317.

[41] McClendon, *Ethics*, 309.

[42] McClendon, *Systematic Theology: Volume II: Doctrine* (Nashville: Abingdon, 1994), 67.

[43] H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974), 16.

[44] Stassen and Gushee, *Kingdom Ethics*, 47.

[45] McClendon, *Ethics*, 24-36.

вых учеников Иисуса. История об Иисусе и его первых учениках «все еще является историей, которая формирует наши жизни сегодня».^[46] Из этого следует, что наше тождество с учениками времен Иисуса возникает из общего повествования. Это приводит к формированию общих убеждений, тех «порывистых верований, которые мы переживаем»^[47] и которые «глубоко связаны с нашим восприятием сегодняшней действительности».^[48]

Такое понимание этики предлагает выход из бесполезного логического подхода к Священному Писанию, основанного на поисках отдельных стихов, чтобы доказать определенные предположения относительно христианского участия в вооруженных конфликтах. Тщетность попытки обсудить любые за или против богословия миротворчества посредством логического анализа текстов Нового Завета, изолированных от их контекста, была доказана десятилетиями бесплодных дебатов. Однако когда Новый Завет прочитан как «многосторонний рассказ Его [Иисуса] истинной жизни», тогда линия происхождения может быть прослежена между первыми учениками Иисуса и Его учениками сегодня.^[49] Ученики, возможно, изменились, но видение Царства Божьего осталось таким же. Этот аргумент перекликается с наблюдением Паруша Парушева о том, что «каждый в своей деятельности руководствуется собственным видением толкования мира в соответствии со своим лучшим вдохновением: в христианских терминах через анастатические (или эсхатологические) убеждения».^[50] Теория Стэссена по поддержанию мира, несмотря на большие практические преимущества, привлекает слишком упрощенную траекторию из видения царства Иисуса к современным методам мирного преобразования.

Предложение Стэссена могло быть усилено за счет подходов таких богословов, как МакКлендон и Парушев, которые исследуют динамическое взаимодействие между видением Царства, моральными убеждениями и современными методами христианского ученичества. Вместо того, чтобы экстраполировать перечень нормативных методов непосредственно от видения Нового Завета, более богословски жизнеспособным подходом будет исследовать то, как моральная сила рассказа о видении царства Иисуса формирует множество убежденных последователей Иисуса сегодня, и затем использовать эти убеждения в качестве средства определения того, какие методы в наибольшей степени соответствуют видению жизни в Царстве Божьем. Это – подход МакКлендона и его учеников. Понятие о том, что убедительное множество религиозных общин – главный феноменологический центр христианского богословского отражения, является одним из больших способностей проникновения в суть, завещаемых нам

^[46] Parushev, 'Walking in the Dawn of the Light', 109.

^[47] McClendon, *Ethics*, 22.

^[48] P. R. Parushev, 'Convictions and the Shape of Moral Reasoning', *Ethical Thinking at the*

Crossroads of European Reasoning, P. R. Parushev, O. Creanga and B. Brock (eds.) (Prague: IBTS, 2007), 41.

^[49] McClendon, *Ethics*, 303.

^[50] Parushev, "Convictions", 50.

Макклэндоном. Аналогичный акцент Стэссена на преобразовательную практику Иисуса как средства мирного разрешения конфликта - один из его больших вкладов в современную дискуссию по этике войны и мира. Редко, однако, понимание МакКлендона относительно роли убеждения в определении формы нравственной жизни религиозных общин сравнивали с идеями Стэссена относительно нормативного значения трансформации методов^[51]. И ни одна из концепций (насколько мне известно, по крайней мере) не обращает внимание на то, как конструктивный синтез главных идей этих ключевых богословов может быть использован для построения устойчивого богословия миротворчества.

Мой аргумент заключается в том, что синтез понятия Стэссена об инициативе преобразования как средства достижения мирного разрешения конфликтных ситуаций и убеждений МакКлендона о «баптистском видении», вытекающих из понимания о моральной силе Царства Божия, обеспечивает конструктивную третью перспективу, которая опирается на сильные стороны обоих положений. То, чего не хватает в одном подходе, можно взять из другого. Принимая во внимание, что акцент Стэссена на нормативную ценность отдельных методов часто подрывает роль видения царства в формировании убеждений, которые управляют моральными вопросами мира и насилия, у МакКлендона есть тенденция сосредотачиваться на видении за счет предоставления достаточных оснований для нормативной ценности индивидуальных методов. Это можно увидеть в пацифическом подходе Макклэндона на заключительных страницах главного текста «Этики». После рассмотрения вопроса о том, был ли Иисус пацифистом, МакКлендон приходит к заключению, что Иисус «призывал и руководил программой ненасильственного действия, которое преобразовало человеческое поведение его участников».^[52] Нет, однако, никакой попытки объяснить явно, какие методы связаны с такой программой или почему такие методы нормативно обязательны для сегодняшних учеников. С другой стороны Стэссен идет на многое, чтобы определить и разработать определенные особенные контекстные методы урегулирования конфликтов, которые, как он утверждает, приводят к эмпирически очевидным результатам.

Для Стэссена, однако, нормативное обоснование заканчивается там; нет никакой попытки объяснить на богословском основании, почему методы миротворчества являются нормативными. Баптистское видение МакКлендона восполняет этот недостаток, обеспечивая «богословский центр»^[53] теории миротворчества. Взятые в отдельности, поэтому, ни Стэссен, ни МакКлендон не могут предоставить достаточных оснований для богословия миротворчества. С другой стороны, комплексный подход, который сочетает в себе способность проникновения в суть аргументов

^[51] Parushev, 'Walking in the Dawn of the Light', 110.

^[53] McClendon, *Ethics*, 26.

^[52] McClendon, *Ethics*, 309.

Стэссена и МакКлендона, может обеспечить теоретическое основание, необходимое для того, чтобы построить богословие поддержания мира, которое будет полезно в разрешении насильственных конфликтов.

ВЫВОД

Литературный теоретик Франк Кермоуд утверждал, что конец истории помогает создать согласие между своими составными частями.^[54] Оксфордский богослов Пол Фиддес, комментируя аргумент Кермоуда, отмечает: «смысл того, что история работает в направлении заканчивающихся циклов, состоит просто в *chronos*» («тик-так» часов) в моменты *kairos*, т.е. моменты времени, которые заполнены тем, что составляет часть большого исполнения».^[55] МакКлендон преподает нам важное богословское понимание того, что у сегодняшних религиозных общин, как активных участников библейского рассказа, есть незаменимая роль в работе для этого «большого исполнения». Методы миротворчества таким образом переплетаются с эсхатологическим значением. Повествовательное видение Царства Божьего вдохновляет сегодняшнее религиозное общество надеждой, порожденной ожиданием окончательного исполнения и консолидации правления Бога посредством оценки народов и пришествия Христа. Эсхатологическая актуальность миротворческой теории также придает смысл и значение для усилий по поискам мирных разрешений в ситуациях вооруженного конфликта. Принимая Иисуса серьезно, как пророческий голос радикальной нравственной жизни, такие богословы, как Стэссен и МакКлендон, сделали большую услугу современным последователям Иисуса. Предложение Стэссена по установлению мира посредством десяти методов миротворчества обладает значительными заслугами. Взятое в отдельности, однако, оно не предоставляет религиозной общине достаточный ресурс, чтобы построить надежное богословие миротворчества. Через свое баптистское видение и анализ миротворческих практик религиозных общин, МакКлендон предложил повествовательное видение Царства Божия и полный теологический нормативный порядок миротворчества, который дает то, чего недостает в анализе Стэссена.

Многие вопросы огромной моральной величины возникают из этого синтеза взглядов Стэссена и МакКлендона на этику войны и мира. Пока нет возможности точно установить, как эта формула может быть применена к конкретным ситуациям вооруженного конфликта среди групп с абсолютно разными религиозными убеждениями. Это, однако, может оказаться важным и интересным предметом для дальнейшего исследования. Другой важный исследовательский вопрос касается отношений между целостностью рассказа библейского текста и мирными убеждениями религиозной общины. Это отношение, я бы сказал, находится в центре бо-

^[54] F. Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

^[55] P. Fiddes, *The Promised End: Eschatology in Theology and Literature* (Oxford: Blackwell Press, 2000), 9.

гословской дискуссии о нравственности войны и мира. Если в будущем богословские дискуссии могут быть реализованы в этих направлениях, вполне вероятно, что религиозное общество может стать намного лучше информировано о том, что Новый Завет должен сказать о том может ли война когда-либо быть оправдана.

Одна из главных задач, наложенных на прикладного богослова, состоит в том, чтобы пробудить религиозное общество к сознанию убеждений, которые лежат в основе его подхода к моральным проблемам.^[56] Эти убеждения, если они правильно образованы, формируются моральным видением, выраженным через повествование Нового Завета. Из-за сложного характера «многостороннего рассказа» видения Царства Божия, было бы невозможным ограничить христианские убеждения относительно этики войны и мира к концептуальному определению или даже «моральной позиции». Тем не менее, синтез всего миротворческого метода Стэссена и баптистского видения МакКлендона обеспечивает, на мой взгляд, адекватное основание для радикального богословия миротворчества. Проблема как именно это предложение может быть применено к конкретной ситуации вооруженного конфликта – это вопрос, который будет рассматриваться в дальнейших исследованиях богословских и социально-этических и правовых оснований поддержания мира.

^[56] McClendon, *Ethics*, 22.