

Проблема «брудних рук»: чи можуть християни вибирати «менше з двох зол»?

Олексій Близнюк

Анотація

Проблема конфлікту моральних абсолютів є однією з найбільш активно обговорюваних в літературі, присвяченій етиці. В умовах відкритої війни в Україні дана проблема є достатньо актуальною для сучасного християнина. В світській літературі цю проблему часто називають проблемою «брудних рук». В статті робиться короткий історичний екскурс у проблему «брудних рук». Окремо розглядаються і аналізуються ключові погляди головного сучасного поширювача даного концепту Майкла Вальцера, і оцінюється релевантність його поглядів для християнської етики. Далі пропонується огляд сучасних підходів у християнській етиці до вирішення даної проблеми, показуються сильні та слабкі сторони кожного з підходів, а також описується відповідь кожного з підходів на більш конкретне питання, яке витікає з проблеми конфлікту моральних абсолютів, а саме: «чи можуть християни вибирати менше з двох зол?».

Вступ

Чи допустимо обманювати ворога, щоб врятувати життя ближнього? Чи можна вдатись до самогубства, рятуючи життя інших людей? Чи допустимо робити аборт після з'валтування? Подібні запитання сьогодні стали зовсім не гіпотетичними для багатьох українців, які живуть в умовах повномасштабної війни. Дехто на власному досвіді знає, що таке Буча. Дехто, можливо, пережив окупацію в Херсоні. А дехто просто Божою милістю повернувся додому, пройшовши через пекло ворожого полону.

Напевно, кожен із нас знайомий з класичною ілюстрацією з часів Другої світової війни, в якій людині, що переховує євреїв, потрібно щось відповідати нацистам, які увірвались до неї в будинок, шукаючи євреїв. Людині потрібно або порушити заповідь «не вбий», або заповідь «не обманюй». Але в будь-якому випадку людина повинна зробити трагічний вибір — обрати «менше з двох зол», «забруднити руки»¹ заради більшого блага.

¹ Вирази «брудні руки» або вибір «меншого з двох зол» в статті використовуються синонімічно, оскільки обидва вирази описують ефект, який настає в результаті конфлікту моральних абсолютів.

Такі питання і тисячі подібних можна звести до одного фундаментального етичного питання: чи можуть Божі абсолютні моральні постанови конфліктувати? Це питання є одним з найбільш обговорюваних в християнській літературі, присвяченій етиці². Богослови, моральні філософи і фахівці з етики нерідко заявляють, що моральні конфлікти є невід'ємною частиною людського існування. Проте є і ті, хто з цим не погоджується. В даній статті ми прослідкуємо, як ідея «брудних рук» або проблема моральних конфліктів описується її головним сучасним секулярним прихильником і поширювачем — Майклом Вальцером. Після цього будуть розглянуті основні етичні підходи в християнській етиці відносно їх відповідей на проблему «брудних рук». При цьому дана стаття має оглядовий характер. Метою статті не є вказати «єдиний правильний» етичний підхід до вирішення проблеми конфліктуючих моральних абсолютів. Натомість, ціллю є саме показати в яких категоріях мислять християнські фахівці з етики минулого і сучасності, стикаючись з даною проблемою, а також вказати на сильні і слабкі сторони кожного етичного підходу, щоб читач отримав загальне уявлення і напрямки, в яких можна далі вивчати дане питання.

Короткий екскурс до проблеми «брудних рук»

Серед світських дослідників політичної моралі і філософів історично сформувалась певна тенденція, згідно з якою проблема неморальних вчинків задля більшого блага або вибір «меншого з двох зол» частіше і більш виражено зустрічається в конкретній сфері публічного життя, а саме в політиці. В основному ця проблема розглядається під назвою «проблема брудних рук» або також як «проблема Макіавеллі»³. Остання назва є прямим посиланням на відомого флорентійського політичного діяча, мислителя і гуманіста епохи відродження Нікколо Макіавеллі (1469-1527), який свого часу написав книгу *Державець (The Prince (1513))*. Вважається, що Макіавеллі був першим, хто публічно почав виправдовувати неморальні вчинки в політичній сфері, хоча насправді проблема має набагато давнішу історію і розгляд даної теми можна прослідкувати ще в роботах Платона⁴.

² John M. Frame, *The Doctrine of the Christian life, A Theology of Lordship* (Phillipsburg, N.J.: P & R Pub, 2008), Chapter 13: Applying the Law. 3. Existential Priorities. Tragic Moral Choice.

³ Christopher W. Gowans, *Innocence Lost: An Examination of Inescapable Moral Wrongdoing* (New York: Oxford University Press, 1994), 228.

⁴ Gowans, 228.

Однак саме робота Макіавеллі заклала фундамент для багатьох дослідників даної проблеми⁵.

В своїй роботі Макіавеллі відкидає вірування в те, що правитель повинен підкорятися моральним законам. Натомість, хороший правитель повинен бути людиною, що має ряд важливих чеснот: силу, хоробрість і хитрість. Ці чесноти повинні допомагати правителю керувати практично і ефективно. Його мета полягає не в тому, щоб слідувати моральним принципам, а в тому, щоб забезпечувати втілення найвигідніших інтересів своєї держави. В той же час це не означає, що Макіавеллі повністю відкидає ідею моралі. Для нього мораль існує у приватній, індивідуальній сфері, де певні вчинки можуть бути злими чи добрими. Проте в сфері публічній ці правила неможливо застосовувати, а тому ми не повинні оцінювати вчинки правителя як добрі чи злі, опираючись на принципи індивідуальної моралі. На думку Макіавеллі, людина, яка хоче проявляти добро в усіх ситуаціях, неминуче буде знищена серед неймовірної кількості поганих людей навколо. Тому правитель, який хоче зберегти свою владу, повинен навчитися «як не бути добрим» і використовувати або не використовувати цю здатність відповідно до необхідності⁶. Таким чином, згідно з Макіавеллі, незалежно від прийнятих рішень, порушення правителем тих чи інших моральних норм не повинно розглядатись як «забруднення рук», тому що правитель діє в інтересах держави.

Книга Макіавеллі породила безліч дискусій і суперечок з даної теми. Особливо жваво це питання почало обговорюватись починаючи з другої половини минулого століття. Вислів «брудні руки», як вважається, походить із однойменної п'єси Жана-Поля Сартра *Les Mains sales*⁷ (1948). Цікаво, що у самій п'єсі автор більше стурбований проблемою недобросовісності і надання значущості людським вчинкам, ніж власне проблемою «брудних рук» в її сучасному розумінні⁸. Проте сам термін все ж став популярним завдяки відомому американському політичному теоретику і інтелектуалу Майклу Вальцеру. Він запозичив термін «брудні руки» у Сартра і використав у своєму класичному есе *Political Action: The Problem of Dirty*

⁵ С.А.І. Coady, "The Problem of Dirty Hands", 1. *Introduction, The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dirty-hands>

⁶ Niccolò Machiavelli and James B. Atkinson, *The Prince* (Indianapolis, IN: Hackett Pub. Co, 2008), 257.

⁷ «Брудні руки».

⁸ Gowans, *Innocence lost*, 229.

Hands (1978), яке до сьогоднішнього дня продовжує слугувати відправною точкою в дискусіях з даної теми⁹.

Своє есе Вальцер починає з запитання: «Чи може людина зіштовхнутись... з моральною дилемою, з ситуацією, коли вона мусить вибирати між двома напрямками дій, обидва з яких будуть для неї неправильними?»¹⁰. Він зауважує, що дехто притримується думки, згідно з якою моральні дилеми неможливі, оскільки завжди існують певні вказівки і розрахунки, слідування яким обов'язково приведе до висновку, що в конкретній ситуації той чи інший напрям дій є правильним. Також є й ті, хто притримується позиції, згідно з якою люди просто помилково припускають, що стикаються з моральною дилемою. Прихильники такого підходу вважають, що такі конфлікти насправді досить легко вирішуються на вищому теоретичному рівні, а тому справжньої дилеми тут немає¹¹.

Вальцер вважає такі підходи надто філософськими і відірваними від реального життя. Автор зауважує:

Аргумент стосується не лише узгодженості та гармонії морального всесвіту, але й відносної легкості чи труднощів — чи неможливості — жити моральним життям. Отже, це не просто питання філософів. Якщо така дилема може виникнути, часто чи дуже рідко, будь-хто з нас одного дня може з нею зіткнутися. Насправді багато людей стикалися з нею або думають, що стикалися, — особливо ті, хто задіяні у політичній діяльності чи війні¹².

В своєму есе Вальцер опирається на вищезгадану роботу Макіавеллі. Він погоджується з Макіавеллі в тому, що політик неминуче стикається з моральними дилемами і тому повинен навчитися «як не бути добрим». В контексті принципів *Державця*, Вальцер моделює два приклади для того, щоб показати реальність ситуацій з неминучим моральним конфліктом. У першому прикладі політик, що має моральні принципи і прагне жити згідно з ними, може виграти важливі вибори, лише уклавши корупційну угоду. У другому, загибелі невинних людей можна запобігти, лише катуючи захопленого терориста, який, ймовірно, знає місцезнаходження вибухівки. Вальцер стверджує, що в обох випадках моральної кривди не уникнути, а

⁹ Gowans, 229.

¹⁰ Michael Walzer, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *Philosophy & Public Affairs* 2, вип. 2 (1973): 160.

¹¹ Walzer, 160–61.

¹² Walzer, 161.

укладання угоди та катування в'язня будуть найкращими вчинками з точки зору моралі¹³. Таким чином, він намагається показати читачеві, що проблема «брудних рук» реальна і будь-які намагання її уникнути є хибними з моральної точки зору.

Далі автор пропонує три підходи до вирішення даної проблем. Водночас він відкидає перші два як неадекватні і підтримує третій підхід. Згідно з першим підходом, не існує ніяких моральних правил і політичний вибір повинен робитись лише з огляду на конкретні та нагальні обставини, зважаючи на всі наслідки, альтернативи, відому інформацію і т.д. В такому випадку, продовжує Вальцер, відповідальний політик справді стикається зі складним вибором, але не можна сказати, що він зіткнувся з моральною дилемою. Він повинен навчитись долати свої особисті стримування щодо певних видів дій, але водночас для нього не існує таких дій, які заборонені законом. Усі його дії обумовлені обставинами і наслідками, тому він може робити серйозні помилки, але не злочини. І навіть якщо він вдається у своїх рішеннях до брехні чи використання тортур, його руки залишаються чистими, бо він зробив те, що мав зробити і зробив це якнайкраще в конкретних обставинах, залишившись на самоті в мить неминучого вибору¹⁴. Вальцер називає такий підхід «неокласичним», а вищеописані принципи Макіавеллі слугують гарним історичним прикладом такого підходу. Водночас автор відкидає такий підхід, посилаючись на те, що моральне життя — це соціальний феномен, і рішення приймаються людьми саме в соціальному контексті. Будучи частиною соціуму і живучи в ньому, політичний діяч, як і всі інші члени соціуму, розділяє певні правила і норми як загальноприйняті, беручи на себе відповідальність коритись їм¹⁵. Проблема неокласичного підходу в тому, продовжує автор, що герой Макіавеллі позбавлений «внутрішності», тобто не відчуває страждання чи провини за свої вчинки¹⁶.

Вальцер також не погоджується з другим підходом, згідно з яким моральні норми є свого роду дороговказами. Вони корисні, коли мова йде про звичайні ситуації. Опіраючись на попередній досвід, вони дають прості і швидкі відповіді стосовно конкретних дій. У виняткових же ситуаціях вони радше дають попереджувальні сигнали, застерігаючи нас від квапливих необдуманих дій, але не більше. У них просто не було іншої мети, а тому порушення цих норм не може вважатись злочином. Тим паче той, хто ці

¹³ Walzer, 164–67.

¹⁴ Walzer, 169.

¹⁵ Walzer, 169.

¹⁶ Walzer, 176.

норми порушив, не повинен відчувати за це провину, хоча часто і відчуває. Таким чином, якщо у людини і з'являються боріння і страждання щодо скоєного морального зла, вони залишаються лише її суб'єктивним переживанням. Знову ж таки, підкреслює Вальцер, якщо правильно порушити правило в якомусь складному випадку, то після глибокого переживання про це, людина, яка діє належним чином (особливо якщо вона знає, що багато хто з її товаришів просто хвилювалися б, а не діяли), може навіть відчути гордість за свої вчинки¹⁷. Автор відкидає такий підхід, підкреслюючи, що моральні норми — це більше, ніж просто дороговкази. На це вказує той факт, що часто ми захищаємося і виправдовуємося, коли порушуємо їх, ніби вони мають певний статус, абсолютно незалежний від їхньої попередньої корисності¹⁸. Вальцер називає такий підхід «протестантським» і вважає, що прикладом такого підходу може слугувати позиція Макса Вебера і його «трагічний герой» — політик, що страждає. Він страждає, тому що приречений своїм політичним покликанням і повинен вибирати політику, а не любов до ближнього. Він знає, що він проклятий, що Бог не може виправдати його вчинки. Однак він повинен діяти як політик. Проблема цієї протестантської категорії, стверджує Вальцер, полягає в тому, що трагічний герой Вебера є або мазохістом, або лицеміром. Його покарання та його провина залишаються надто індивідуальними і само-заподіяними. Вальцер вважає, що громадяни хочуть, щоб політик був відповідальним за скоєне і ніс якесь покарання. Більш того, люди не дуже бажають, щоб ними керував політик, який втратив свою душу¹⁹.

Натомість автор підтримує третій підхід. Відповідно до цього підходу людина, яка порушує моральні норми, повинна чітко усвідомлювати, що вона вчинила щось погане, навіть якщо це порушення моральних норм було найкращим рішенням в обставинах, що склались. Моральні норми є не просто дороговказами, а важливими обмежувальними бар'єрами, які людина не може просто перетнути без наслідків. Вина за порушення цих бар'єрів є дієвим інструментом, який стримує людину від того, щоб перетинати їх занадто легко і швидко. Більш того, саме наявність у людини вини за скоєний вчинок і показує, що ця людина є «доброю»²⁰. На думку Вальцера, такий підхід є найбільш прийнятним для вирішення проблеми «брудних рук». Стикаючись з моральною дилемою, політик повинен

¹⁷ Walzer, 170.

¹⁸ Walzer, 169–70.

¹⁹ Walzer, 176–77.

²⁰ Walzer, 171.

зробити все, що потрібно в інтересах держави, але при цьому бути готовим нести відповідальність за скоєні злочини. В першій моделі політика просто нікому покарати. В другій моделі політика карає лише його власна совість. В останній же моделі політика карає соціум, який і наділив його владою. Як тільки покарання було застосоване, його руки знову стають чистими²¹. Таким чином, покарання застерігає політика від занадто легкого порушення існуючих моральних норм. Для Вальцера усвідомлення злочину і розкаяння в злочині — це не ідеальна, а радше достатня умова, щоб вважати політика хорошим. «Якби він був лише моральною людиною і не більше, його руки не були б брудними; якби він був лише політиком і не більше, він би просто прикидався, що його руки чисті»²². Бажання політика визнати свою провину і відповідати за неї є достовірним свідомством для соціуму, що він недостатньо хороший і достатньо хороший для політики одночасно. Ми пізнаємо це саме через його «брудні руки»²³. Вальцер називає такий підхід «католицьким» і вважає його найбільш адекватним підходом до проблеми «брудних рук». Прикладом такого підходу, продовжує автор, слугує французький письменник і філософ Альбер Камю. В своїй п'єсі *Les Justes*²⁴ (1949) Камю описує реальну історію групи російських есерів (соціалістів-революціонерів), які вбили російського князя Сергія Олександровича в 1905 році, та досліджує моральні проблеми, пов'язані з вбивствами і тероризмом. Справедливі вбивці Камю скоюють злочин, проте готові бути покараними за свої дії. Вальцер вважає це задовільною умовою для їхніх злочинних дій, оскільки провина вимагає покарання відповідно до злочину, який стався²⁵.

Від Вальцера до проблеми «брудних рук» в християнській етиці

Короткий огляд есе Вальцера був наведений для того, щоб читач міг побачити загальний контекст і напрямок дискусії. Також варто відзначити наскільки релевантними є концепти Вальцера для християнської етики. З одного боку, Вальцер намагається дати певні категорії, в яких можна говорити про проблему «брудних рук». Він намагається окреслити підхід, що ґрунтується на здатності синтезувати внутрішнє життя політичного діяча із зовнішньою реальністю морального світу та одночасно дає можливість

²¹ Leslie Griffin, «The Problem of Dirty Hands», *The Journal of Religious Ethics* 17, no. 1 (1989): 34.

²² Walzer, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», 168.

²³ Walzer, 167–68.

²⁴ «Справедливі вбивці».

²⁵ Walzer, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», 178–79.

притягнути політичного діяча до відповідальності перед цією реальністю²⁶. Водночас Вальцер зауважує, що кожна з наведених ним категорій, включаючи й ту, до якої він сам схильється, лише частково вірна. В цілому ж він вважає, що навряд чи здатний скласти комплексний погляд, який може бути цілком правильним²⁷.

По-перше, як можна було помітити з вищенаведеної аргументації Вальцера, він розглядає проблему «брудних рук» в основному в контексті публічної сфери, а саме політики. При цьому в своєму есе він зауважує, що дана проблема може виникати не лише в публічній сфері, а й в приватній. «Немає сумнівів, що ми можемо забруднити руки також і в приватному житті, і інколи, без сумніву, повинні це зробити»²⁸. Проте Вальцер зауважує, що публічна сфера і особливо політика має три притаманні саме їй особливості, які радикально відрізняють її від приватної сфери, а тому «забруднити руки» тут набагато простіше. По-перше, політики діють одночасно від імені інших людей, тобто від імені виборців, якими вони керують, і від свого власного імені. Напруження між цими двома видами відповідальності робить процес прийняття політичного рішення значно складнішим і комплекснішим. По-друге, політики постійно піддаються «насолоді влади». І останнє: у політиків є влада «примушувати» інших виконувати прийняті політиком рішення і навіть застосовувати для цього насильство, якщо політик цього побажає²⁹.

Без сумніву, в політичній сфері є своя специфіка, яка притаманна лише їй. Можна погодитись з Вальцером, що політика породжує специфічні моральні дилеми, з якими навряд чи можна зіштовхнутися в приватному житті. Так, політикам часто доводиться стикатись з тим, що в інтересах держави потрібно систематичне, а інколи і масове застосування примусу чи навіть насильства, що, безсумнівно, збільшує вірогідність зіштовхнутися з неминучими моральними дилемами. Також вірно і те, що рішення, які приймаються політиком, мають набагато масштабніші наслідки для соціуму (позитивні чи негативні), ніж рішення в індивідуальній сфері. Однак навіть серед світських дослідників цієї проблеми не всі погоджуються з тим, що між сферою приватною і політичною є настільки категорична різниця, що для політичної сфери потрібна якась спеціальна мораль. Натомість припускається, що потрібно лише пристосувати звичайні моральні

²⁶ Dallas Gingles, «Justifications and Judgments: Walzer, Bonhoeffer, and the Problem of Dirty Hands», *Journal of the Society of Christian Ethics* 37, no. 1 (2017): 85.

²⁷ Walzer, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», 175.

²⁸ Walzer, 174.

²⁹ Walzer, 174.

міркування до особливих обставин, створених складними соціальними та інституційними механізмами нашого світу³⁰. Нижче в роботі ми не будемо навмисно розділяти політичну і приватну сфери. Проте, розглядаючи різні підходи християнської етики до проблеми «брудних рук», ми побачимо, що різні богослови в залежності від їх етичного підходу, також можуть як розділяти мораль на приватну і публічну, так і притримуватись погляду єдиної моралі для всіх сфер життя³¹.

По-друге, Вальцер не дає в своєму есе ні чіткого визначення моралі, ні метафізичного чи релігійного пояснення того, чому ми можемо стикатись з моральними дилемами. Проте, в інших своїх роботах він досить чітко демонструє, що мораль в його розумінні не є єдиним, об'єктивним і універсальним принципом чи абсолютом, який застосовується до всіх людей у будь-який час, незалежно від того у що вони вірять. Мораль скоріше множинна (плюралістична) і суб'єктивна. Вона залежна від переконань людей, які, будучи членами різних історично сформованих спільнот, створили безліч моралей або моральних способів життя. Такий культурно-відносний погляд на природу моралі означає, що ми повинні відмовитися від звичного поняття моральної істини, згідно з яким існують об'єктивні і універсальні моральні принципи, обов'язкові для всіх людей³². Іншими словами, Вальцер заперечує існування об'єктивних універсальних моральних принципів чи абсолютів, які є обов'язковими для всіх людей у силу їхньої раціональності чи створення за образом Божим³³. Виходячи з такого бачення моралі, стає зрозуміло, що, за Вальцером, ми можемо стикатись з моральними дилемами, бо мораль має плюралістичну і суб'єктивну природу. Тому не дивно, що інколи різні моральні принципи в конкретних ситуаціях можуть входити в конфлікт і людині доводиться вибирати «менше з двох зол».

Такий плюралістичний підхід суперечить християнському баченню моралі. Тому, перш за все, нам потрібно окреслити визначення моралі з християнської перспективи, на яке ми будемо опиратись далі в цій роботі. Згідно з реформатською традицією, мораль нерозривно поєднана з Законом Божим (далі просто Закон). Закон відображає моральні норми, які

³⁰ Gowans, *Innocence Lost*, 230–31.

³¹ Більш детальний огляд світської позиції стосовно того, чому в сучасному демократичному суспільстві не так просто розділити мораль на персональну і публічну можна знайти у Gowans, *Innocence lost*, 232–34.

³² David Lefkowitz, «Giving Up On Moral Truth Shall Set You Free: Walzer on Relativism, Criticism, and Toleration», *Revue internationale de philosophie* 274, no. 4 (2015): 385, accessed Dec. 5, 2022, <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2015-4-page-385.htm>.

³³ Lefkowitz, 385, n1.

Бог відкрив людям в Своєму Слові. В реформатській традиції, починаючи з *Настанови* (1559) Жана Кальвіна, Закон зазвичай розділяють на три категорії: церемоніальний, громадянський і моральний³⁴. Такий потрійний підхід до Закону не означає існування онтологічно різних типів чи класів Закону. Дані категорії використовуються для кращого відображення і інтерпретації різних проявів і функцій закону в Писанні³⁵. Кожна з категорій відображає по-своєму Божі моральні стандарти, проте для дослідження теми «брудних рук» нас цікавить саме остання — моральний Закон.

Частіше за все, коли богослови говорять про «Закон», то мають на увазі саме моральний Закон. В літературі приписи, що складають моральний Закон, також часто називають аподиктичними³⁶, внутрішніми, постійними, природними або просто заповідями. Ці заповіді ґрунтуються на Божому моральному характері і відображають Його досконалість. Беручи до уваги те, що людина була створена за образом Божим, моральний Закон також відображений в людському серці (Рим. 2:14-15). Він є невід'ємною частиною людської природи і присутній в людському серці від самого створення. Людина відчувала його і розуміла його навіть до моменту, коли Божому народу був даний Закон Мойсея. Однак про моральний Закон все ж зручніше говорити саме в контексті Мойсеєвого Закону і особливо в контексті Декалогу³⁷. Вестмінстерський скорочений катехізис вказує, що «моральний закон коротко викладено в Десяти заповідях»³⁸. Проте, у більш широкому розумінні можна стверджувати, що моральний Закон був присутній до Синаю, офіційно даний на Синаї і продовжує існувати після Синаю. Моральний Закон присутній у всьому Святому Письмі. Будучи одкровенням характеру Бога, він є позачасовим і незмінним, а також є стандартом, за яким Бог судить людину³⁹.

Говорячи про моральний Закон, варто також відзначити, що він показує не лише природу Божу, а й нашу зіпсованість, служачи «виховником до Христа» (Гал. 3:23-24). Тому самого лише природного Закону недостатньо для повноцінної етики. Потрібно і Євангеліє. Закон і Євангеліє діють узгоджено. Хоча можна слушно стверджувати, що Закон і

³⁴ Кальвін Ж. Наставление в христианской вере: В 3 т. — Изд-во РГГУ, 1997. II.7.6-12.

³⁵ David W. Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, ed Daniel R. Heimbach, B & H studies in biblical ethics (Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2013), 57.

³⁶ Приписи у формі Божественних постанов чи заповідей — *Britannica*, accessed Nov.21, 2022, <https://www.britannica.com/topic/apodictic-law>.

³⁷ Jones, 59, n15.

³⁸ Вестмінстерський краткий катехізис, вопрос 41, онлайн версия 21 ноября 2022, <https://www.reformed.org.ua/2/157/>.

³⁹ Jones, 60.

Євангеліє відрізняються за обсягом одкровення (Євр. 7:22; 8:6), зміст об'явленого є однаковим: як Закон, так і Євангеліє розкривають характер Бога, підкреслюючи втрачений стан людини і її потребу в Спасителі, а також навчають вірності завіту. Таким чином, Закон і Євангеліє діють у гармонії, а не всупереч одне одному. Можна також сказати, що для невідродженої людини моральний Закон відкриває те, що вона не може зробити без Євангелія. Для викупленої людини моральний Закон відкриває те, що вона повинна робити у світлі Євангелія⁴⁰. Правильне розуміння взаємодії Закону і Євангелія є вкрай важливим, оскільки християнська етика повинна будуватись не лише на Законі, але і на Євангелії.

Отже, давши визначення Закону і розуміючи його співвідношення з Євангелієм, ми тепер можемо перейти до питання зв'язку між різними частинами всередині морального Закону. Нас цікавить проблема внутрішньої узгодженості закону або питання про те, як Закон відноситься до самого себе. Це питання може здаватись занадто теоретичним, проте воно має фундаментальне значення для біблійної етики. Так, якщо у нас є певні правила (певні абсолютні норми) і в той же час їх неможливо злагоджено застосувати на практиці, тому що вони конфліктують, то таку етичну систему потрібно вважати незгодженою і, як результат, неприйнятною. Тому, якщо моральні абсолютні можуть суперечити один одному, то і в теорії і на практиці повинні існувати засоби вирішення такого конфлікту, щоб уникнути морального паралічу⁴¹.

В християнській етиці з часом сформувалося декілька підходів щодо розуміння внутрішньої узгодженості морального Закону. В наступних розділах ми розглянемо як саме кожен з цих підходів пропонує вирішувати питання конфлікту моральних абсолютів. Для кожного підходу, який буде представлено, буде розкрито його пояснення, визначено прихильників і противників, і вказано сильні та слабкі сторони. В цьому контексті ми також побачимо як кожний з підходів відповідає на основне питання даної роботи — «чи можуть християни вибирати менше з двох зол?».

Підходи християнської етики до проблеми «вибору меншого з двох зол»

В даній роботі ми візьемо за основу розділення етичних підходів Девіда В. Джонса, яке він описує в своїй книзі з християнської етики *An*

⁴⁰ Jones, 81.

⁴¹ Jones, 82.

Introduction to Biblical Ethics (2013). В широкому розумінні всі етичні підходи, з точки зору їх відношення до абсолютних моральних норм, можна розділити на дві категорії: неабсолютистські, тобто ті, що не визнають наявності багатьох моральних абсолютів, і абсолютистські, тобто ті, що їх визнають⁴². Джонс, опираючись на роботи відомого етика Нормана Гейслера, виділяє п'ять підходів щодо внутрішньої злагодженості морального Закону, фокусуючись на можливих варіантах вирішення проблеми конфліктуючих моральних абсолютів⁴³. Автор відносить до неабсолютистських етичних підходів антиноміанізм і ситуаціоналізм. Відповідно, в категорії абсолютистських він розглядає конфліктуючий абсолютизм, ієрархічний абсолютизм і неконфліктуючий абсолютизм⁴⁴. Нижче ми по черзі розглянемо кожен з цих підходів, окрім антиноміанізму. Для розгляду нашого питання антиноміанізм не має практичної цінності, тому що цей підхід заперечує існування об'єктивного морального Закону. А оскільки очевидно, що Слово Боже містить в собі цілий ряд аксіоматичних моральних норм, антиноміанізм історично не став поширеним поглядом серед християн і тому не є нормативним підходом в християнській етиці⁴⁵.

Ситуаціоналізм

Оскільки ситуаціоналізм відноситься до категорії неабсолютистських підходів, то може задатись, ніби він, як і антиноміанізм, не визнає жодних моральних норм. Такий висновок є хибним. Християнські етики відносять ситуаціоналізм до неабсолютистської категорії не через те, що він не приймає жодних моральних норм, а через те, що він приймає лише одну моральну норму, єдиний моральний абсолют. В той час як абсолютистські етичні підходи визнають наявність багатьох моральних абсолютів і намагаються дати свою відповідь на те, як ці абсолюти злагоджено функціонують (чи не злагоджено конфліктують) в середині однієї етичної системи, ситуаціоналізм не має такої проблеми, оскільки визначає лише один моральний абсолют, який підкоряє собі усі інші норми і закони. Таким чином, ситуаціоналізм виступає проти множинності моральних норм і проти етичних систем, що визнають таку множинність. Згідно з цим етичним

⁴² Norman L. Geisler, *Christian Ethics: Contemporary Issues & Options*, 2nd ed (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2010), 22.

⁴³ Jones, 82–83.

⁴⁴ Jones, Ch. 4.

⁴⁵ Jones, 84–85.

підходом, моральні вчинки визначаються індивідом і залежать від ситуації — звідси також і назва «ситуаційна етика»⁴⁶.

Джозеф Флетчер, який є найбільш відомим прихильником і поширювачем даного етичного підходу⁴⁷, визначає ситуаціоналізм як підхід до моралі, що намагається балансувати між двома крайнощами: антиноміанізмом і легалізмом. Антиноміанізм позбавлений норм і законів, в той час як легалізм має окремі норми чи закони для усього⁴⁸. Натомість, ситуаціоналізм стверджує існування лише одного морального абсолюту — любові до інших. Для Флетчера християнська етика не є просто сталою схемою життя згідно з фіксованими нормами. Натомість, це постійне намагання пов'язати світ, в якому все відносно, з вчинками, що керуються любов'ю. Постійне завдання такої етики — вироблення стратегії і тактики любові. Іншими словами, цей підхід можна описати як дію, в якій проявляється найбільша любов до ближнього в конкретних обставинах. Тільки так, згідно ситуативної етики, ми можемо насправді служити християнській моралі⁴⁹.

Флетчер стверджує, що не існує етичної системи, яку б можна було назвати «християнською». Для нього будь-яка етична система є нехристиянською або як мінімум суб-християнською. Він погоджується з Бультманом, що Ісус не мав етики у розумінні системи цінностей і правил, зрозумілих кожній людині. Питання навіть не в існуванні чи неіснуванні такої системи, продовжує Флетчер, а радше в тому, що етика не повинна бути систематизованою. Етика Христа була ситуативною, а не систематичною⁵⁰. Така етика опирається не на систему, а на глибоке смирення, на зібраний багатьма поколіннями досвід покори Слову Божому, який дає нам робочі правила стосовно «правильного» і «неправильного». Тому в ситуативній етиці навіть найбільш стійкі і широко прийняті загалом принципи можуть бути відкинуті, якщо в конкретній ситуації вони суперечать любові⁵¹. Для Флетчера ситуативна етика звучує моральний Закон із встановленої системи правил до одиничного канону любові. Саме в контексті такого підходу до етики, продовжує автор, Христос міг «порушувати» святість сьомого дня, адже «Субота постала для чоловіка, а

⁴⁶ Jones, 86.

⁴⁷ David John Atkinson, *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*, eds. D. Field, A.F. Holmes, O. O'Donovan, (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1995), 898–99.

⁴⁸ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 35.

⁴⁹ Joseph F. Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Library of theological ethics (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1997), 158.

⁵⁰ Fletcher, 12.

⁵¹ Fletcher, 32–33.

не чоловік для суботи, а тому то Син Людський Господь і суботі» (Мк. 2:27-28). Таким же чином діяв і апостол Павло, коли, в залежності від ситуації, міг приймати чи утримуватися від кошерної їжі просто опираючись на те, чи будуть його дії в конкретній ситуації збудовувати інших (1 Кор. 10:23-26)⁵².

Як вже відзначалось вище, враховуючи, що ситуаціоналізм визнає лише одну моральну норму, в цій етичній системі не може виникнути моральних дилем. Так, Флетчер відмовляється називати певні вчинки «меншим з двох зол» або виправданим злом. Наприклад, якщо неправда сказана без любові, то це зло. Але якщо вона сказана з любов'ю, то її можна вважати добром⁵³. Неважко зрозуміти з вищесказаного, що, принаймні теоретично, в такій етичній системі неможливо «забруднити руки», бо яких би дій не вимагала любов у конкретних обставинах, такі дії є правильними і добрими, навіть якщо вони вимагають скоєння аморальних вчинків. Для ілюстрації своєї позиції Флетчер приводить декілька історичних прикладів, де людям доводилось стикатись зі складними рішеннями, керуючись любов'ю. Один з прикладів — жертвний перелюб. Жінка з Німеччини, мати двох дітей, яка під кінець Другої світової війни потрапила в полон, знаходячись в одному з тюремних таборів Радянського Союзу, наважується навмисне завагітніти від охоронця табору, знаючи, що завагітнівши, вона зможе покинути табір і дістатися дому. Завагітнівши, їй вдалося повернутись додому до дітей і чоловіка і народити дитину, яка згодом стала частиною їх сім'ї⁵⁴. Чи був її вчинок виправданим? Флетчер не відповідає прямо на це питання, а лише натякає, що, згідно з ситуативною етикою, це було найбільш правильне рішення. Гейслер у своїй етиці також зауважує, що в інших місцях Флетчер схвалює шпигунів, які брешуть, і людей, які гинуть за державу в ім'я патріотичних цілей. Тому, продовжує Гейслер, для Флетчера не є проблемою виправдати також вчинення блуду в ім'я любові до своїх рідних⁵⁵.

Важливо також відзначити погляди Флетчера на справедливість, тому що саме через справедливість ми можемо також зрозуміти ставлення того чи іншого етичного підходу до публічної сфери, включаючи політику, що відповідає в тому числі і за звершення справедливості в суспільстві. Для Флетчера в християнській етиці любов і справедливість зливаються в одне ціле. Навіть якщо ми визначаємо справедливість як відплата людині того, що вона заслужила, то цією відплатою має бути любов, як і навчає нас

⁵² Fletcher, 69.

⁵³ Fletcher, 65.

⁵⁴ Fletcher, 165.

⁵⁵ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 43.

Апостол Павло: «Не будьте винні нікому нічого, крім того, щоб любити один одного» (Рим. 13:8)⁵⁶. При цьому в любові і в справедливості людина повинна керуватись утилітарним принципом і намагатись принести найбільше благо (любов) найбільшій кількості людей. Якщо любов не прораховує наслідки своїх дій, то вона стає егоїстичною. Тому християнська етика, на думку Флетчера, схвалює і закон, і порядок заради любові. Така любов без проблем може використовувати за необхідності примусову силу для захисту невинних, протистояти несправедливим законам і навіть підняти революцію проти держави, яка зневажає принципи любові в суспільстві⁵⁷.

Очевидна простота і фокус на любові роблять ситуативний етичний підхід досить привабливим. Як вказувалось вище, основним поширювачем ситуативної етики можна вважати Джозефа Флетчера. В своїй книзі *Situation Ethics: The New Morality* (1966) Флетчер популяризував даний підхід до етики, так що він швидко поширився в маси за межі академічних кіл. Елементи ситуаціоналізму можна також прослідкувати в роботах Еміля Брунера, Рудольфа Бультмана, Пауля Леманна, Річарда і Рейнхольда Нібурів, Джона Робінсона, Пауля Тілліха, Фрідріха Ніцше⁵⁸.

В контексті розглядуваної нами проблеми вибору «меншого з двох зол» в даному підході можна побачити цілий ряд привабливих переваг. По-перше, як вказувалось вище, даний підхід, здається, вирішує проблему конфлікуючих моральних норм. Так, комусь може не подобатись те, як ситуаціоналізм вирішує моральні конфлікти, але як мінімум він пропонує логічну можливість такого вирішення. Всі інші етичні норми підкоряються одній абсолютній нормі — любові, опираючись на яку можна знехтувати будь-чим. Такий підхід є простим і логічним. Він простий тому, що тут не потрібно вводити якісь виключення до інших моральних норм, щоб останні продовжували функціонувати у випадках їх конфлікту з іншими нормами. Тут також немає «піраміди моральних цінностей», коли кожного разу потрібно було б вираховувати, яка норма в конкретній ситуації є домінуючою по відношенню до інших. В будь-якій конфліктній ситуації — любов на першому місці. Цей підхід логічний в тому сенсі, що він внутрішньо несуперечливий. Він ніколи не залишає етичні дилеми в стані конфлікту чи напруженості, бо вони завжди вирішуються, принаймні в

⁵⁶ Fletcher, *Situation Ethics*, 88–89.

⁵⁷ Fletcher, 100–101.

⁵⁸ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 87.

теорії⁵⁹. Отже, в ситуаціоналізмі моральні норми ніколи не конфліктують, а руки завжди залишаються «чистими».

По-друге, ситуаціоналізм віддає належне конкретним обставинам при прийнятті кожного окремого рішення. Наприклад, якою б не була поганою брехня сама по собі, в ситуативній етиці вона може мати абсолютно полярні значення в залежності від обставин. Брехати товаришу заради жарту є аморальним вчинком, в той час як брехня в суді перед присяжними в певних обставинах може бути виправданою. Саме конкретні обставини роблять один і той же вчинок правильним чи неправильним. Дві людини в ідентичних обставинах можуть прийняти різні рішення і обоє можуть бути праві. Або одна і та ж людина, опинившись двічі в однаковій ситуації, може прийняти різні рішення і також бути обидва рази правою⁶⁰. Отже, саме ситуація визначає, яким чином вища моральна норма (любов) має бути застосована. Без належного урахування кожної конкретної ситуації етика стає легалістичною і втрачає людяність⁶¹.

Ще однією перевагою ситуативної етики є її фокус на любові. З християнської точки зору, утвердження агапічної любові⁶² як центральної норми заслуговує схвалення. Гейслер відзначає, що, з християнської точки зору, любов є найвищим проявом морального характеру Бога. «Бог є любов» (1 Ів. 4:8). Христос підсумував усе вчення Старого Заповіту як любов до Бога і до ближнього (Мт. 22:37-39), і саме любов серед учнів повинна була стати унікальною особливістю Христових послідовників (Ів. 13:35). Такий акцент ситуаціоналізму на агапічній любові до інших також віддає належне іншим людям як особистостям, що були створені за Божим образом. До ближнього потрібно відноситись не як до засобу, а як до цілі⁶³.

Також варто відзначити, що даний етичний підхід, принаймні в теорії, не передбачає розділення на індивідуальну і публічну етику. Ситуаціоналізм є цілісною, монолітною структурою, де утвердження агапічної любові залишається в центрі прийняття рішень, незалежно від того, чи це рішення приймається індивідом в приватній сфері чи політиком в публічній сфері⁶⁴.

⁵⁹ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 46.

⁶⁰ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 86.

⁶¹ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 46.

⁶² Від грецького ἀγάπη. Флетчер використовує в своїх книзі даний термін, щоб відмежувати неегоїстичну християнську любов, від будь-яких інших егоцентричних проявів любові.

⁶³ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 47.

⁶⁴ На практиці не всі прихильники ситуативної етики притримуються такого підходу. Наприклад, Рейнхольд Нібур, якого і Гейслер, і Джонс відносять до ситуаціоналістів, в деяких

Не дивлячись на простоту і злагодженість ситуативної етики, у даного підходу є і ряд серйозних недоліків. По-перше, Гейслер вказує, що одна абсолютна норма — це занадто загально для етичної системи. Етика з однією центральною нормою, продовжує Гейслер, — це трохи краще, ніж відсутність норм взагалі, але це дуже мало для повноцінної етичної системи. Проблема в тому, що по своїй суті єдина універсальна норма повинна бути широкою і адаптивною до різних обставин, інакше її неможливо буде застосовувати в усіх обставинах. Проте така універсальність містить в собі і неоднозначність у визначенні самої норми, тому що різні обставини вимагають різних визначень цієї універсальної норми. Це призводить до того, що любов як вищий абсолют ситуативної етики не має конкретного визначення і змісту, окрім того, що надається їй в кожній специфічній ситуації. А це означає, що конкретне визначення любові є відносним і не є абсолютним⁶⁵. Якщо у нас немає чіткого визначення любові, то ми фактично залишаємось без конкретного етичного напрямку. Обставини не повинні визначати зміст морального абсолюту. Обставини можуть впливати тим чи іншим чином на моральні норми, але не визначати їх. Контекст, в якому моральна норма має бути застосована, не диктує, як саме вона застосовується. Якщо повне визначення норми виходить з конкретної ситуації, то, як вказувалось вище, така норма не може вважатись нормою. Згідно зі Словом Божим, не ситуація визначає, що правильно, а Бог. Ситуація лише допомагає нам зрозуміти, який саме з Божих Законів повинен бути застосований в конкретній ситуації⁶⁶.

Говорячи про «Божі Закони», ми підійшли до другої проблеми ситуативної етики, а саме до того факту, що, здається, існує багато норм, а не одна універсальна норма. Для Флетчера це проблема, тому що система з низкою моральних норм неминуче веде до легалізму. Проте Гейслер слушно зауважує, що такий висновок не є обов'язковим чи єдиним вірним. Так, етика з багатьма абсолютними може бути легалістичною, але може і не бути. Це залежить не від факту наявності багатьох норм, а від того, що це за норми, як вони співвідносяться між собою і як застосовуються в житті. Легалістом можна бути маючи і одну абсолютну норму, наприклад

своїх роботах чітко розділяє мораль на публічну і індивідуальну. На його думку, кожна з цих сфер потребує своєї окремої моралі, а будь-які спроби їх гармонізувати призводять до неефективності в обох сферах. На мою думку, такий підхід Нібура до етики більше притаманний конфліктуєчому абсолютизму (який буде розглядатись нижче). Даний погляд резонує з поглядом, викладеним Леслі Гіффіном в його статті «The Problem of Dirty Hands», *The Journal of Religious Ethics* 17, no. 1 (1989): 44-45.

⁶⁵ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 47.

⁶⁶ Geisler, 48.

Суботу⁶⁷. Девід Джонс в свою чергу також зауважує, що ситуаціоналізм навряд чи може адекватно обґрунтувати таке виокремлення саме любові з-поміж інших моральних Законів. З позиції ситуаціоналізму, апелювання до Слова Божого на захист абсолюту любові є непослідовним, оскільки Слово Боже містить в собі багато моральних норм. Вибір саме любові здається занадто довільним і не достатньо обґрунтованим⁶⁸.

Третім важливим недоліком ситуативної етики є те, що вона полишає саме на розсуд кожної людини визначати, що є найбільшою любов'ю в кожній конкретній ситуації. Враховуючи біблійне вчення про гріховність людини і її нездатність любити так, як того потребує Бог (Рим. 3:10-18), що, звісно, стосується і навернених християн, такий підхід до етики стає як мінімум проблематичним, адже кожен по-своєму визначає любов в конкретній ситуації⁶⁹. Більш того, не для всіх любов є єдиною абсолютною нормою, домінуючою над усіма іншими. Як приклад, можна лише здогадуватись, що відчував чоловік з прикладу вище, жінка якого завагітніла від охоронця в'язниці заради повернення додому. Чи зміг він повністю зрозуміти і прийняти такий її «дар любові»? Уявімо, що він глибоко віруючий християнин, для якого перелюб є жажливішим, ніж смерть? Як в такому випадку складеться життя цієї сім'ї?

Здається, що в такій етиці теоретично «забруднити руки» неможливо, проте на практиці, якщо кожен самостійно визначає, що є найбільш правильним, то руки будуть «брудними». І особливо негативно це може проявлятися в публічній сфері, оскільки людська гріховна природа може досить легко звикнути прикриватись любов'ю, скоювати злочини в ім'я своїх чи партійних амбіцій. Аналізуючи особистість Флетчера і вплив його етики на американське суспільство і політику, відомий новозеландський публічний діяч Тревор Лоундон висловився наступним чином: «Кожен політик, який йде проти свого сумління, щоб дотримуватися «лінії партії», слідує доктринам Флетчера»⁷⁰.

Отже, ми побачили, що, опираючись на ситуативну етику, в теорії «забруднити руки» неможливо, в той час як на практиці усе не так просто і однозначно. Причина цієї складності в тому, що різноманіття ситуацій

⁶⁷ Geisler, 49.

⁶⁸ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 87.

⁶⁹ Jones, 88.

⁷⁰ Trevor Loudon, «Joseph Fletcher: The Marxist 'Christian' Who Warped the Morals of a Nation», www.theepochtimes.com, 17, July 2019, Commentary, accessed Dec. 5, 2022, https://www.theepochtimes.com/joseph-fletcher-the-marxist-christian-who-warped-the-morals-of-a-nation_2966469.html.

занадто велике і неможливо дати чітку відповідь в кожній ситуації, опираючись лише на примат любові, оскільки тоді визначення самої любові розмивається і втрачає значення. Для Флетчера сама думка про наявність етики з багатьма абсолютами була неможливою через те, що в такій етиці неможливо вирішити проблему конфлікту цих абсолютів, окрім наявності одного абсолюту, якому всі інші повинні підпорядковуватись.

Проте, як зазначалось на початку даної статті, існує мінімум три різні етичні підходи, які визнають наявність багатьох абсолютів. Кожен з цих підходів по-своєму вирішує проблему їх конфлікту. Перший підхід — це конфліктуючий абсолютизм.

Конфліктуючий абсолютизм

Даний підхід є досить популярним в християнській етиці і в різній літературі може також називатись ідеальним абсолютизмом, підходом трагічної моралі або підходом «меншого з двох зол» в моральному конфлікті. Конфліктуючий абсолютизм визнає наявність багатьох універсальних моральних абсолютів. Як показує сама назва цього етичного підходу, абсолюти можуть конфліктувати і фактично конфліктують як в теорії, так і на практиці, тому вибір «меншого з двох зол» є невід'ємною частиною цього підходу. Гейслер зауважує, що корені християнського конфліктуючого абсолютизму можна прослідкувати ще в Грецькій традиції в роботах Софокла і Еврипіда. Проте концепт «меншого з двох зол» був заново переосмислений в епоху Реформації, особливо в контексті реформатського вчення про людську зіпсованість⁷¹.

Вважається, що ключову роль в розвитку даного морального підходу зіграли роботи Мартіна Лютера, в яких він відстоює концепцію двох царств. Лютер вірив, що християни живуть одночасно в двох царствах: царстві Божому і царстві цього світу. Оскільки ці царства знаходяться в постійній опозиції одне до одного і оскільки на християнах лежить відповідальність жити одночасно в обох царствах, це неминуче приводить до моральних конфліктів⁷². Лютеранський богослов Бернхард Лосе відзначає, що головною метою такого розділення в лютеранському богослов'ї є бажання провести чітку межу між існуванням людини перед Богом (*coram Deo*) і

⁷¹ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 84.

⁷² Geisler, 84.

перед світом (*coram mundo*). Духовне повинно залишається духовним, а тимчасове — тимчасовим⁷³.

Таке розділення Лютером моралі на дві сфери, звісно, вплинуло і на його погляд на політику. В своїй роботі *A Short History of Ethics* (2002) Аласдер Макінтайр розглядає Лютера і Макіавеллі (якого він називає «Лютером секулярної влади») як дві впливові фігури того часу. Обидва автори зробили серйозний вклад в розвиток розуміння того, що секулярна влада має свої «норми і виправдання»⁷⁴. Лютер, продовжує Макінтайр, роздвоїв мораль, оскільки він стверджував, що, з одного боку, є абсолютно безсумнівні заповіді, а з іншого — є самовиправдовуючі правила політичного та економічного порядку. Такий підхід до моралі запустив серйозну зміну парадигми в сприйнятті держави суспільством. «Абсолютний індивід», продовжує Макінтайр, вступив в конфронтацію з «Абсолютною Державою». Таке роздвоєння моралі поступово призвело до виникнення нової ідентичності морального агента, у якій держава починає бути чимось відокремленим від суспільства⁷⁵.

На думку Лютера, в секулярній і духовній сферах працюють різні правила. Духовна сфера керується Нагорною проповіддю, в той час як секулярна — Законом Мойсея. Для Лютера принципи Євангелія не мають соціального значення, але це не означає, що християни повинні уникати участі в справах секулярного світу. Лютер вірив, що держава є важливим компонентом християнського життя і християни повинні приймати участь у її справах. Проте потрібно усвідомлювати, що держава не повинна і не може діяти, базуючись на індивідуальній моралі, тому що її функції часто передбачають радикальні і навіть жорсткі дії, які виходять далеко за рамки індивідуальної моралі. Лютер підкреслює, що потрібно розрізняти людей і класифікувати одних як публічних індивідів, а інших — як приватних індивідів. Публічні службовці мають обов'язкову функцію судити і карати зло. Їх дії, в тому числі вбивство інших людей, є виправданими, тому що вони діють як уповноважені Божі служителі. Натомість, приватні особи усі питання, що виходять за рамки індивідуальної моралі, повинні вирішувати виключно через публічних представників Божих⁷⁶.

В той же час, християнський політик теж має певні обмеження. На нього повинна впливати індивідуальна мораль. Правитель повинен не

⁷³ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 89.

⁷⁴ Alasdair C. MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (London: Routledge, 2002), 127.

⁷⁵ MacIntyre, 124.

⁷⁶ Griffin, «The Problem of Dirty Hands», 42–43.

домінувати над людьми, а, відмовившись від своїх особистих амбіцій і бажань, так служити людям, як ніби їх потреби є його власними потребами. Так чинив Христос і це є найбільшим правильним проявом християнської любові. Лютер часто наголошує на цьому і додає, що священнослужителі повинні не боятись проповідувати і нагадувати правителям, що ті мусять підкоряти себе Слову Божому, адже «політична посада обмежена не притаманною незалежністю церковної посади, а авторитетом слова Божого»⁷⁷.

Таким чином, дуалістична природа доктрини двох царств зробила можливим наявність моральних парадоксів і зокрема конфлікуючих абсолютів в лютеранському богослов'ї. Дане напруження всередині доктрини двох царств часто ілюструють висловом Лютера в одному з його листів до свого колеги Філіпа Меланхтона:

Якщо ти проповідник благодаті, то проповідуй справжню, а не фіктивну благодать; якщо благодать істинна, ти повинен понести справжній, а не вигаданий гріх. Бог не рятує людей, які є лише фіктивними грішниками. Будь грішним і гріши сміливо, але ще сміливіше віруй і радій у Христі. Бо Він переміг гріх, смерть і світ. Поки ми тут, ми повинні грішити. Це життя не є оселею праведності, але, як каже Петро (2 Пет. 3:13), ми чекаємо нових небес і нової землі, на яких праведність перебуває. . . . Молися сміливо — ти теж великий грішник⁷⁸!

Відомий лютеранський теолог і етик Гельмут Тіліке, який вважається найбільш послідовним представником конфлікуючого абсолютизму, коментуючи цей вислів Лютера, зазначає, що не варто думати, ніби Лютер таким чином виправдовує компроміс. Скоріше, правда в тому, що Христос подолав цей світ з усіма його структурами, всередині яких ці компроміси необхідні. Іншими словами, навіть якщо в деяких ситуаціях гріх інколи і неминучий, його можна перемогти через Хрест. В світі після гріхопадіння гріх неминучий, але у світі викупленому гріх прощається⁷⁹.

Гейслер також виділяє декілька важливих елементів конфлікуючого абсолютизму у роботах Тіліке. По-перше, для нього фундаментальним є факт неможливості уникнення морального конфлікту. Відкидати конфліктну ситуацію — все одно, що відкидати рішення. Ми покликані «проходити

⁷⁷ Griffin, 43.

⁷⁸ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 90.

⁷⁹ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 84.

через конфлікт і витримувати його, а не уникати його в ім'я якогось перфекціонізму»⁸⁰. По-друге, в конфліктній ситуації неможливо уникнути гріха. В цьому твердженні Тіліке опирається на факт людської зіпсованості, через яку конфлікти є цілком очікуваним явищем. Моральна зіпсованість є причиною моральних дилем. Моральні дилеми коріняться не в творінні, яке є благим і досконалим, а саме в гріхопадінні, яке запустило каскад неймовірної кількості неправильних рішень, в наслідках яких ми продовжуємо жити до сьогодні. Гріховний світ не може породити абсолютної праведності в людському серці. Як результат, в цьому занепадому світі людська поведінка є де-факто компромісом між божественними вимогами та тим, що дозволено формою цього світу, наповненого різноманітними конфліктами обов'язків⁸¹. Це призводить до того, що в конфліктних ситуаціях ми повинні вибирати «менше з двох зол». Для Тіліке є тяжчі і легші гріхи, тобто гріхи мають не одну і ту ж вагу. Проте як важчі, так і легші називаються гріхами, а тому немає виправдання для тих, хто вибирає «менше з двох зол». В результаті — і це третій важливий аспект етики Тіліке — вибравши «менше з двох зол», ми повинні шукати прощення. Зіштовхнувшись з моральною дилемою, ми можемо мати впевненість, що вчинки, вчинені під керівництвом Духа, незважаючи на їхню «криву» форму, є зробленими в ім'я Бога, як Його справа і що в той же час вони все одно потребують прощення⁸².

Як відзначає Джон Фрейм в своїй книзі з етики *The Doctrine of the Christian Life* (2008), багато хто з етиків вірять, що такі неминучі конфлікти існують. Визнання існування конфлікту моральних абсолютів не є проблемою для ліберальних богословів, оскільки вони не вірять в те, що Біблія може дати цілісну і злагоджену етичну систему. Проте прихильників конфліктуючого абсолютизму можна знайти і серед євангеліків. Наприклад, Джон Варвік Монтґомері, який чітко притримується доктрини безпомилковості Біблії, також вірить в те, що моральні абсолютні можуть конфліктувати⁸³. При цьому Монтґомері притримується описаної вище лінії аргументації Гельмута Тіліке. Крім того, до конфліктуючих абсолютистів також можна віднести Дітріха Бонхоффера, Джеймса Іннелла Пакера та Ервіна Люцера⁸⁴.

⁸⁰ Geisler, 84–85.

⁸¹ Geisler, 85.

⁸² Geisler, 86.

⁸³ Frame, *The Doctrine of the Christian life*, 231.

⁸⁴ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 88–89.

На думку Фрейма, основною причиною того, що багато кого приваблюють принципи конфліктуючого абсолютизму, є реальна складність в прийнятті багатьох моральних рішень. В силу цього, коли ми потрапляємо в ситуації, де непросто знайти вихід, справді досить легко схилитись до думки, що виходу взагалі не існує⁸⁵. В таких ситуаціях конфліктуючий абсолютизм дає просте і логічне рішення, апелюючи до уривків із Слова Божого, що підтверджують гріховну зіпсованість світу і неможливість уникнути індивідуальних гріхів навіть християнами (Пс. 50:5; Рим. 3:23)⁸⁶. Гейслер відзначає, що саме ця ідея є центральною в даній етичній системі⁸⁷.

Крім того, прибічники даного підходу нерідко апелюють до Святого Письма, вказуючи, що в самому Слові Божому є чимало прикладів реальних моральних конфліктів. Питання якості і доцільності цих прикладів буде розглянуто в наступних розділах. Тут лише варто вказати, що конфліктуючі абсолютисти зазвичай використовують наступні уривки: обман Авраамом та Сарою Фараона і Авімелеха стосовно їх подружнього зв'язку (Бут. 12:10-20; 20:2-18); Божий наказ Аврааму принести в жертву Ісака (Бут. 22); обман єврейськими бабками-сповитухами Фараона стосовно народжених хлопчиків (Вих. 1:15-20); обман Рахавою Єрихонського царя стосовно Ізраїльських розвідників (Нав. 2:1-14); самогубство Самсона, яке схвалює Бог (Суд. 16:30); обман Самуїлом Саула стосовно його намірів щодо помазання Давида на царство (1 Сам. 16:1-5)⁸⁸.

Не дивлячись на привабливість конфліктуючого абсолютизму, у нього є ряд серйозних недоліків. Фрейм досить жорстко відгукується про даний етичний підхід, вказуючи, що він «морально суперечливий» і «несумісний з Біблією»⁸⁹, а Гейслер називає його «морально абсурдним»⁹⁰. Джонс, в свою чергу, підкреслює, що напевно найбільшою проблемою конфліктуючого абсолютизму є христологічні наслідки, що виходять з даного етичного підходу. Цей підхід, здається, робить втілення Ісуса або менш автентичним, або штучним, тому що згідно з Писанням Христос ніколи не згрішив. Слово Боже чітко показує, що Христос був повністю

⁸⁵ Frame, *The doctrine of the Christian life*, Chapter 13: Applying the Law. 3. Existential Priorities. Tragic Moral Choice.

⁸⁶ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 90.

⁸⁷ Geisler, *Christian ethics*, 2010, 97.

⁸⁸ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 91.

⁸⁹ Frame, *The doctrine of the Christian life*, Chapter 13: Applying the Law. 3. Existential Priorities. Tragic Moral Choice.

⁹⁰ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 103.

Богом і повністю людиною, і при цьому безгрішним (Євр. 2:14-18; 4:15; 1 Пет. 2:22; 1 Ів. 3:5). Враховуючи акцент конфліктуючого абсолютизму на тому, що моральні дилеми є неминучими і кожна людина, зіштовхнувшись з такою дилемою, так чи інакше повинна вибрати «менше з двох зол», складається враження, що Христос під час свого земного життя був надприродним чином збережений від подібного роду моральних дилем, а інакше Йому б довелося неминуче згрішити. Якщо дане твердження вірне, то як тоді нам розуміти слова Писання про Христа, що Він мусив бути «у всьому подібний братам, щоб стати милостивим та вірним Первосвященником у Божих справах для вблагання за гріхи людей. Бо в чому був Сам постраждав, випробовуваний, у тому Він може й випробовуванам допомогти» (Євр. 2:17-18) і про Христа, «випробованого в усьому, подібно до нас, окрім гріха» (Євр. 4:15)? Схоже, конфліктуючий абсолютизм стверджує, що Христова людська природа була фундаментально відмінна від природи інших людей, через що Він ніколи не стикався з моральними конфліктами⁹¹. Проте таке формулювання суперечить Писанню.

Другим серйозним недоліком підходу «меншого з двох зол» є його розуміння природи морального Закону. Враховуючи факт, що всередині Бога як Трійці немає конфлікту, а моральний Закон відображає саме Божий досконалий моральний характер, твердження конфліктуючого абсолютизму стосовно неминучості конфліктів всередині Закону виглядає досить проблематичним. Прибічники цієї етики можуть зауважити, що створений порядок речей був викривлений після гріхопадіння, проте гріхопадіння не змінило онтологічної сутності Бога чи Його Закону. Гріхопадіння викривило і змінило лише людей і творіння. Проте викуплення змінило цю динаміку, так що в світлі викуплення Божі повеління дотримуватись Закону (Ів. 14:15,21; 15:10; 1 Ів. 5:2-3) мають важливий і глибокий сенс для християн. Так, ми розуміємо і Слово Боже нас навчає, що навіть після навернення ніхто не може досконало виконувати Закон. Проте свідоме відкидання такої можливості, як це робить конфліктуючий абсолютизм, применшує значення індивідуального освячення і створює моральний обов'язок до гріха в деяких випадках. Більш того, Бог стає несправедливим, якщо Він закликає нас до святості, а потім засуджує нас, помістивши в середовище, де виконати його моральний Закон неможливо, а свідомий гріх є неминучим⁹².

Остання проблема конфліктуючого абсолютизму полягає в тому, що Біблія показує нам моральний обов'язок щодо добрих дій і ніколи не

⁹¹ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 91.

⁹² Jones, 92.

санкціонує гріховні дії. В Писанні етичні рішення передбачають знання того, що є вірним. Бог навіть поган судить згідно з цим знанням: вони знають, що є вірним, але свідомо відкидають це знання (Рим. 3:18-23). Проте в конфліктуючому абсолютизмі у випадку моральної дилеми не існує правильної альтернативи, а тому не існує можливості знати, що є вірним. Тоді згідно з яким стандартом Бог буде судити такі вчинки⁹³? Крім того, Слово Боже чітко забороняє робити зло, щоб було добро (Рим. 3:8; 6:1,15), і натомість стверджує, що нас досягла «спроба не інша, тільки людська; але вірний Бог, Який не попустить, щоб ви випробовувалися більше, ніж можете, але при спробі й полегшення дасть, щоб знести могли ви її» (1 Кор. 10:13).

Розглянувши плюси і мінуси конфліктуючого абсолютизму, в завершенні даного розділу доцільно торкнутись ще одного питання. В контексті безпосереднього зв'язку конфліктуючого абсолютизму з лютерівською концепцією двох царств варто також коротко згадати дискусію щодо «Двох царств» в реформатських колах. В літературі даний концепт часто скорочено називають просто R2K (*Reformed Two-Kingdoms*). Дана дискусія і її проблеми вже висвітлювалися в одному з минулих випусків цього журналу⁹⁴, проте варто відзначити, що на сьогоднішній день дискусія далека від свого завершення і знаходиться в самому розпалі⁹⁵. В рамках даної статті ми не будемо заглиблюватись в усі деталі, а лише відзначимо те, що стосується саме проблеми конфліктуючих абсолютів.

Прибічники концепту R2K⁹⁶, подібно до Лютера, розділяють Христове правління на сферу духовну, що керується Нагорною проповіддю⁹⁷, і сферу секулярну, яка керується природним Законом. Перша сфера базується на Новому Заповіті. Друга сфера, яка включає в себе політичні спільноти та

⁹³ Frame, *The Doctrine of the Christian life*, Chapter 13: Applying the Law. 3. Existential Priorities. Tragic Moral Choice.

⁹⁴ Алістер Торренс, «Отдельные царства? Может ли недавняя дискуссия о новой модели 'двух царств' помочь лучше понять, как церковь должна относиться к 'миру' сегодня?», *Реформатский взгляд*, вып. №1:1 (2015): 93–118, онлайн версия 5 декабря, 2022, <https://journal.ersu.org/art/5-Torrens.pdf>.

⁹⁵ Останній перебіг дискусії можна знайти у Jonathon D. Beeke, *Duplex regnum Christi: Christ's Twofold Kingdom in Reformed Theology*, Studies in reformed theology, volume 40 (Leiden ; Boston: Brill, 2020), 2–12; 215–26.

⁹⁶ Наприклад, Девід Вандрунен, Дерріл Харт, Майкл Хортон, Джейсон Стеллман, Роберт Готфрі (див. Алістер Торренс, «Отдельные царства? Может ли недавняя дискуссия о новой модели 'двух царств' помочь лучше понять, как церковь должна относиться к 'миру' сегодня?», *Реформатский взгляд*, вып. №1:1 (2015): 94, n4).

⁹⁷ David VanDrunen, *Living in God's Two Kingdoms: A Biblical Vision for Christianity and Culture* (Wheaton, Ill: Crossway, 2010), 112–15.

цивільні уряди світу, включно з тими, в яких живуть сьогодні християни, вкорінені в заповіді з Ноем⁹⁸. При цьому, суть Ноевого заповіді полягає лише в «підтриманні природного морального порядку і людського суспільства всередині нього», і не передбачає спасіння душ, що є прерогативою Нового Заповіту у Христі⁹⁹. Особливий акцент робиться на тому, що «Святе Письмо не є відповідним моральним стандартом для громадянського царства» і що воно, по суті, і не має такої функції¹⁰⁰. Натомість, згідно з Божим задумом, основою моралі в секулярному суспільстві повинен бути природний Закон, який визнає «факт різноманітності в морально-метафізично-релігійних переконаннях»¹⁰¹ між різними людьми, водночас підтверджуючи існування «об'єктивного морального порядку, який лежить в основі людської справедливості»¹⁰².

Беручи до уваги сказане вище щодо такого розділення моралі в лютеранському богослов'ї, неважко здогадатись, що на практиці прихильники концепції R2K також ризикують зіштовхнутись з проблемою конфліктуючих абсолютів. Не дивно, що часто їх звинувачують в тому, що вони пропагують суто лютеранське вчення¹⁰³. Окрім того, що вищевказана критика конфліктуючого абсолютизму може бути застосована і по відношенню до прихильників концепції R2K, слабкою стороною даної концепції є саме апелювання до природного Закону як до основи моралі в публічній сфері. На початку статті ми вже визначили, що повноцінна християнська етика не може будуватись лише на Законі, а повинна включати і Євангеліє. Прихильники R2K намагаються зберігати цей баланс у етиці, призначеній для церкви, проте в етиці секулярної сфери залишають лише природний Закон, без Євангелія. Противники концепції R2K¹⁰⁴, яких часто називають нео-кальвіністами чи нео-кайперіанцями, наголошують, що реформатська доктрина природного Закону не може існувати у відриві від доктрини про тотальну гріховність і зіпсованість. Тільки в світлі Євангелія людина може правильно і адекватно тлумачити те, що їй відкриває природний Закон. Реформати ніколи не використовували доктрину природного Закону як основу для подвійної етики, де одна окремо

⁹⁸ David VanDrunen, *Politics after Christendom: Political Theology in a Fractured World* (Grand Rapids: Zondervan, 2020), 79.

⁹⁹ VanDrunen, 150.

¹⁰⁰ David VanDrunen, *A Biblical Case for Natural Law* (Acton Institute, 2012), 38–40.

¹⁰¹ VanDrunen, *Politics after Christendom*, 360.

¹⁰² VanDrunen, 369.

¹⁰³ Beeke, *Duplex regnum Christi*, 9.

¹⁰⁴ Наприклад, Джон Фрейм, Нельсон Кластерман, Раян Макінхенні, Віллем Оуенілі, Браян Маттсон (див. Jonathon D. Beeke, *Duplex regnum Christi: Christ's Twofold Kingdom in Reformed Theology*, Studies in reformed theology, volume 40 (Leiden ; Boston: Brill, 2020), 10).

базується на природі, а інша — окремо на благодаті, одна керується людським розумом, а інша — християнською вірою. Канони Дортського Синоду 3/4.4 стверджують, що хоча після гріхопадіння людина і зберегла відголоски природного розуму, яким вона може пізнавати Бога з природи, все ж:

... через це світло природи людина зовсім не здатна прийти до спасительного знання про Бога й повернутись до Нього. Вона навіть не здатна правильно використовувати це світло відносно природи й суспільства. Більше того, людина всіляко затьмарює це світло, яким би воно не було, і стримує його своєю несправедливістю². Роблячи це, вона позбавляє себе усякого виправдання перед Богом¹⁰⁵.

Ієрархічний абсолютизм

Ієрархічний абсолютизм — це ще один підхід християнської етики до вирішення моральних конфліктів, який став популярним в кінці двадцятого століття. В літературі він також згадується як контекстуальний абсолютизм, умовний абсолютизм або частіше як етичний ієрархізм. У тій чи іншій мірі риси даного етичного підходу можна прослідкувати в роботах Уільяма Девіда Росса, Джона Джеферсона Девіса, Джона Фейнберга і Пауля Фейнберга¹⁰⁶. Проте головним сучасним архітектором і поширювачем даного етичного підходу вважається Норман Гейслер. Цікаво, що Гейслер намагається асоціювати ієрархічний абсолютизм з реформатською традицією, вказуючи, що Августин і Чарльз Ходж були представниками даного підходу. Проте Девід В. Джонс називає такі спроби Гейслера непереконливими і сумнівними¹⁰⁷.

У своїй етиці Гейслер виділяє декілька ключових ідей ієрархічного абсолютизму. По-перше, даний етичний підхід стверджує існування вищих і нижчих моральних норм. Не всі моральні закони мають однакову вагу. Христос говорив про «найважливіше в законі» (Мт. 23:23), про «найменшу

¹⁰⁵ Nelson D. Kloosterman, «A Response to 'The Kingdom of God is Twofold': Natural Law and the Two Kingdoms in the Thought of Herman Bavinck by David VanDrunen,» *CTJ* 45 (2010): 167.

¹⁰⁶ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 93-94.

¹⁰⁷ Jones, 94, n45. Сам Гейслер погоджується з цим, відзначаючи, що вчення Августина лише «схоже» на ієрархічний абсолютизм, в той час як стосовно проблеми обману Августин займає позицію неконфліктуючого абсолютизму (який буде розглядатись нижче). Гейслер також визнає, що позиція Ходжа була «формою ієрархічного абсолютизму» і містила лише «суттєві елементи» підходу (Norman L. Geisler, *Ethics: Alternatives and Issues* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982), 113-114, 116).

заповідь» (Мт. 5:19) і про «найбільшу і найпершу заповідь» (Мт. 22:38). Крім того, існує ієрархія гріхів (1 Ів. 5:16-17) та ієрархія чеснот (1 Кор. 13:13). Також Слово Боже говорить про найбільший акт прояву найбільшої з чеснот (Ів. 15:13) і про ієрархію в нагородах на небесах (1 Кор. 3:11-15). Гейслер зауважує, що конфліктуючий абсолютизм по суті також стверджує існування певної ієрархії моральних абсолютів, оскільки вказує на наявність «меншого з двох зол»¹⁰⁸.

По-друге, Слово Боже ясно демонструє, що невідворотні моральні конфлікти існують. В цьому сенсі ієрархічний абсолютизм ідентичний з конфліктуючим абсолютизмом. Свою думку Гейслер підкріплює, посилаючись на вищезгадані біблійні історії жертвопринесення Ісака, самогубство Самсона, обман, до якого вдаються бабки-сповитухи і Рахав, та інші подібні історії. В кожній з цих історій конфлікт очевидний, вказує Гейслер, і якщо ми скажемо, що ці ситуації є винятковими, то це лише підтверджує, що два моральні абсолюти знаходяться в справжньому конфлікті. Крім того, Гейслер переконаний, що реальний моральний конфлікт відбувся на хресті, через що багато хто вважає доктрину замісного викуплення по суті аморальною. Невинна людина не повинна бути покараною за гріхи, яких вона не вчиняла¹⁰⁹.

По-третє, Гейслер вважає, що порушення нижчої моральної норми заради вищої не є гріхом. Саме цим даний підхід відрізняється від конфліктуючого абсолютизму. Наголос ставиться не на скоєння «меншого з двох зол», а на прагнення вибрати найбільше благо в конкретній ситуації. Гейслер переконаний, що Бог не вважає людину відповідальною за гріх, вчинення якого було неминучим, якщо людина дотримувалася вищої моральної норми. Гейслер таке твердження обґрунтовує тим, що справедливий Бог не може притягнути людину до відповідальності за те, що було зробити неможливо, а саме дотриматись обох моральних абсолютів в конкретній ситуації. Більш того, людина не несе моральної провини, якщо порушує моральне зобов'язання, виконання якого обумовлене порушенням морального зобов'язання вищого рівня. Наприклад, чоловік, що забрав силою зброю у розгніваного сусіда, не повинен її повертати, знаючи, що останній хоче вбити його дружину. Слово Боже містить чимало прикладів людей, які отримали похвалу від Бога за те, що слідували вищій моральній нормі в ситуації морального конфлікту: Бог хвалить Авраама в ситуації з жертвопринесенням Ісака (Бут. 22); Даниїла і

¹⁰⁸ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 101.

¹⁰⁹ Geisler, 102–3.

його трьох друзів за непокору наказові Навуходоносора (Дан. 3); бабоксповитух за непокору фараоновому наказу (Вих. 1)¹¹⁰.

Такий етичний підхід здається досить привабливим, тому що пропонує вирішення морального конфлікту не «забруднюючи руки», оскільки людина не грішить, коли порушує меншу з норм. Проте і у нього є свої недоліки. Наприклад, багато хто вважає ідею ієрархії моральних норм проблематичною і навіть взагалі небіблійною. Так, наведені Гейслером біблійні приклади показують, що не всі моральні норми мають однакову вагу в застосуванні, проте вони не дають готової ієрархії моральних абсолютів. Джонс зазначає, що у своїх ранніх роботах Гейслер намагався дати досить складні і об'ємні приписи стосовно тих чи інших моральних норм¹¹¹, проте пізніше відмовився від них і зупинився на декількох простих принципах: любов до Бога вище, ніж любов до людей; відповідальність перед Богом вища, ніж відповідальність перед державою; милість важливіша, ніж правда¹¹². Але таке узагальнення принципів також не вирішує проблеми, тому що завжди будуть виникати ситуації, що виходять за рамки цих категорій. Враховуючи це, Девід Клайд Джонс зауважує, що ієрархізм Гейслера є занадто відкритим у застосуванні, оскільки передбачає, що кожна людина повинна знати, яка моральна норма в кожній конкретній ситуації стоїть вище від інших. Більш того, Гейслер зауважує, що конструювання складних «пірамід цінностей» повинно служити лише одній великій цілі, одному найбільшому абсолюту, а саме любові. Це означає, що в реальних ситуаціях людина буде схильна просто підганяти ієрархію цінностей під своє розуміння любові. Як результат, в такій етичній системі немає жодної моральної норми, крім закону любові. Практичний результат такого підходу не дуже відрізняється від ситуаційної етики¹¹³.

По-друге, твердження прихильників ієрархічного абсолютизму, що порушення меншої моральної норми не є гріхом, навіть якщо це порушення відбулось задля дотримання вищої моральної норми, схоже на свідоме викривлення самого поняття морального абсолюту. Наприклад, у своїй ранній роботі з етики Гейслер говорить, що «не всі абсолюти абсолютно абсолютні. Деякі з них лише відносно абсолютні, тобто абсолютні по відношенню до їх конкретної сфери... Нижчі норми не є універсальними в широкому сенсі слова... Тобто нижчі етичні норми не можуть бути

¹¹⁰ Geisler, 103–4.

¹¹¹ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 95, n49.

¹¹² Geisler, *Christian ethics*, 2010, 104–5.

¹¹³ David Clyde Jones, *Biblical Christian Ethics* (Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1994), 7. The Resolution of Moral Conflicts. Hierarchicalism.

універсально універсальними, а лише локально універсальними»¹¹⁴. Намагаючись спростити цей концепт, Гейслер у своїй пізнішій етиці вказує, що прибічники ієрархічного абсолютизму не вірять, що в абсолютному Законі є виключення (exceptions), а лише винятки (exemptions)¹¹⁵. Неважко здогадатись, що таке «жонглювання» термінами викликає ще більше питань. Джонс зауважує, що, стверджуючи, ніби моральні норми не є ні «абсолютно абсолютними», ні «універсально універсальними», Гейслер явно ризикує наразитися на неправильне розуміння і критику¹¹⁶.

Коментуючи дану проблему, Девід Клайд Джонс зауважує, що використання Гейслером терміну «абсолют» є дивним, якщо не двозначним. Словник Вебстера визначає «абсолют» як те, що «не має обмежень, винятків або обмовок»¹¹⁷. Гейслер же наполягає на тому, що його абсолютизм не має виключень, а лише винятки, якими можна знехтувати заради вищого абсолюту. Джонс називає таке формулювання схожим на оксюморон. Така плутанина виникає через те, що Гейслер бачить усі конфлікти між Божими повеліннями як конфлікти моральних абсолютів. Джонс зауважує, що в своєму визначенні абсолютів Гейслер не проводить різниці між універсальним моральним Законом, конкретним церемоніальним законом і цивільним законом. Саме твердження, що усі Божі повеління є абсолютними, створює багато проблем там, де їх не повинно бути. Як приклад, Джонс звертається до історії з Давидом і показними хлібами, який їли він і його побратими, хоча їм це було заборонено (1 Сам. 21:1-6; Мт. 12:3-5). Гейслер цю історію пояснює як виняток з морального абсолюту, а Джонс вказує, що в даній історії церемоніальний закон не мав початкового наміру бути абсолютним. Це підтверджує і той факт, що Писання не засуджує Давида і його товаришів за скоєне. Натомість суворість, з якою фарисеї тлумачили церемоніальний закон, не відповідала намірам Святого Письма і вказувала на неправильне розуміння Закону в цілому. Базуючись на цьому ж принципі, священники, що служили в храмі, могли постійно «порушувати» суботу, не відпочиваючи в сьомий день, і при цьому залишалися невинними¹¹⁸.

Третя проблема даного підходу впливає з вищесказаного. Навіть якщо фіксована ієрархія моральних абсолютів буде виведена з Біблії,

¹¹⁴ Geisler, *Ethics*, 132.

¹¹⁵ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 110.

¹¹⁶ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 97.

¹¹⁷ Merriam-Webster Dictionary, accessed Dec.1, 2022, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/absolute>.

¹¹⁸ Jones, *Biblical Christian Ethics*, 7. The Resolution of Moral Conflicts. Hierarchicalism.

прихильникам ієрархічного абсолютизму все ще потрібно буде показати, що конфлікт між вищою і нижчою нормами справді існує, і що ці норми є абсолютами. Проблема для послідовників ієрархічного і конфліктуючого абсолютизму полягає в тому, що вищенаведені приклади Авраама, Самсона, Рахав і інших, де начебто є моральний конфлікт, Слово Боже не описує як моральні конфлікти¹¹⁹. Уейн Грудем в своїй етиці також стверджує, що Біблія не містить жодних однозначних прикладів конфлікту між моральними нормами, а також не має жодного вчення про те, як вирішити такий гіпотетичний моральний конфлікт. Розглядаючи один за одним наведені Гейслером приклади нібито моральних конфліктів, Грудем спростовує кожен з них, опираючись на вищевказані принципи Джонса. Тобто у всіх випадках реального конфлікту моральних абсолютів не виникало, оскільки дається правильне визначення морального абсолюту. Наприклад, згідно з Гейслером, блудниця Рахав стикнулася з моральною дилемою, коли їй потрібно було збрехати, щоб виконати більш високу моральну норму. Проте Грудем пояснює, посилаючись на тлумачення Августина і Кальвіна, що Слово Боже ніде не закликає християн наслідувати її обман таким самим чином. На думку Грудема, контекст історії досить чітко показує, що Рахав не була прикладом морального наслідування (оскільки була Ханаанською блудницею), більш того, вона не була до цього частиною Божого народу і не була знайома з постановами, які Бог дав Своєму народу¹²⁰.

Останнє обмеження ієрархічного абсолютизму є його складність в тлумаченні уривків Святого Письма, які показують, що порушення однієї заповіді Закону робить людину винною в порушенні всього Закону. Апостол Павло чітко вказує на це, говорячи: «Проклятий усякий, хто не триває в усьому, що написано в книзі Закону, щоб чинити оте» (Гал. 3:10; Повт. 27:26; Рим. 3:19). Яків також вчить: «Бо хто всього Закону виконує, а згрішить в одному, той винним у всьому стає» (Як. 2:10). Дані уривки показують, що, з одного боку, неможливо переступити через меншу заповідь, щоб зробити більше добро, а з іншої — що моральний Закон має в собі органічну єдність, яка не може бути порушена. Варто також відзначити, що Слово Боже часто говорить про гріхи не як про більші і менші, а як про однаково погані за своєю сутністю перед Богом (пор. Мт. 15:19; Гал. 5:19–21; 1 Пет. 4:3–4)¹²¹. Тому все ж краще будувати

¹¹⁹ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 96.

¹²⁰ Wayne A. Grudem, *Christian Ethics: An Introduction to Biblical Moral Reasoning* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2018), Chapter 7. Christians Will Never Have to Choose the “Lesser Sin”. A. The Impossible Moral Conflict View.

¹²¹ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 97.

християнську етику, враховуючи усе Слово Боже, а не лише уривки, що здаються зручними для конкретного етичного підходу.

Отже, даний етичний підхід визнає наявність моральних абсолютів і їх ієрархічність, а також можливість їх реального конфлікту, але стверджує також, що християнин, порушуючи меншу з норм, не чинить гріха. Хоча ієрархічний абсолютизм наголошує саме на виборі більшого добра в кожній конкретній ситуації, все ж ми розуміємо, що це гра слів і кожного разу, вибираючи більше добро, ми автоматично вибираємо і «менше з двох зол». Даний підхід також не розділяє свою етику на приватну і публічну. Короткий огляд ієрархічного абсолютизму показав, що етична система повинна бути більш чутливою до цілого ряду проблемних питань, які знайшлися в даному підході. З цим ми переходимо до розгляду останньої етичної системи.

Неконфліктуючий абсолютизм

В літературі даний підхід також зустрічається як безумовний абсолютизм або аналіз конкретних ситуацій. Девід Клайд Джонс називає цей підхід класичним християнським підходом до проблеми моральних конфліктів¹²². Переконливі виклади та приклади неконфліктного абсолютизму можна знайти в класичних християнських мислителів, таких як Августин і Чарльз Ходж (на противагу Гейслеру), а також у сучасних етиків, зокрема Джона Фрейма, Девіда Клайда Джонса, Вільяма Ф. Лака, Робертсона МакКвілкіна, Джона Мюррея, Роберта Рейкстроу, Уейна Грудема та Йохема Дауми¹²³. Поряд з цим, наприклад, Роберт Рейкстроу, хоча і стверджує, що неконфліктуючий абсолютизм є загальноприйнятим поглядом на вирішення моральних дилем у євангельській протестантській традиції, все ж підкреслює, що досить складно знайти чисте і систематичне

¹²² Jones, *Biblical Christian Ethics*, 7. The Resolution of Moral Conflicts. Case Analysis.

¹²³ Cf. Augustine, *On Lying*; Hodge, *Systematic Theology*, 437–63; Frame, *Doctrine of the Christian Life*, 230–34; Jones, *Biblical Christian Ethics*, 138–44; Luck, “*Moral Conflicts and Evangelical Ethics*,” 19–34; McQuilkin, *Biblical Ethics*, 148–50; John Murray, *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957); Robert V. Rakestraw, “*Ethical Choices: A Case for Non-Conflicting Absolutism*,” *Criswell Theological Review* 2 (Spring 1988): 239–67; Wayne A. Grudem, *Christian ethics: an introduction to biblical moral reasoning* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2018), Chapter 7. Christians Will Never Have to Choose the “Lesser Sin”; Даума Й. Введение в христианскую этику. Пер. с нидерл. А. В. Двухжилова. СПб.: Мирт, 2001. С. 158-167.

описання неконфліктуючого абсолютизму, оскільки даний підхід частіше мається на увазі, аніж прямо аргументується¹²⁴.

Отже, є декілька ключових принципів, на яких базується неконфліктуючий абсолютизм. По-перше, в основі цього етичного підходу лежить принцип, описаний у Вестмінстерському повному катехізисі (95.5): «Те, що Бог забороняє, не можна робити ніколи, а те, що Він наказує, ставиться нам за обов'язок у всі часи, але це не означає, що всі накази слід виконувати постійно». Іншими словами, виконання дозволяючих заповідей обмежується обставинами (оскільки ми не можемо робити все відразу або що-небудь весь час) і попереднім обмеженням забороняючих заповідей. Якщо Бог щось забороняє, ми повинні притримуватись цієї заборони завжди і не вдаватись до зла, навіть якщо хочемо досягнути виконання дозволяючої заповіді. Навіть найбільш блага мета не виправдовує гріховні засоби¹²⁵. Отже, неконфліктуючий абсолютизм має деонтологічну орієнтацію. Людина повинна слідувати моральним абсолютам, тому що Бог так звелів і в цьому є благо для людини, навіть якщо в даний момент це благо не очевидне, а не через те, що наслідок матиме позитивний ефект. Це, звісно, не означає, що дана етика зовсім не звертає уваги на результат чи ціль, чи що ми цінуємо якісь абстрактні правила і принципи більше, ніж турботу про людей. Наголос ставиться на тому, що якщо ми намагаємось слідувати Божим моральним повелінням повністю і узгоджено, то результат буде найкращим у видимій чи невидимій перспективі¹²⁶. Таким чином, в даній етичній системі неможливо вибирати «менше з двох зол» чи «забруднити руки» заради вищого блага.

По-друге, даний підхід визнає наявність багатьох моральних абсолютів. Серед них немає виключень чи винятків, якими можна було б знехтувати в конфліктній ситуації, як в ієрархічному абсолютизмі. При цьому варто відзначити, що є і певна градація абсолютів, як і показує Святе Писання. Але, повторимось, ця градація вказує не на те, що є абсолюти, які можна відкинути в конфліктній ситуації, а на те, що одні абсолюти логічно і органічно виходять з інших¹²⁷. Наприклад, коли Христос говорить, що любов до Бога є найбільшою і найпершою заповіддю (Мт. 22:33-40), це означає, що саме любов до Бога повинна пронизувати і мотивувати всі наші інші вчинки. Цікаво, що Христос любов до ближнього хоча і називає

¹²⁴ Robert V. Rakestraw, «Ethical Choices: A Case for Non-Conflicting Absolutism», *Criswell Theological Review* 2, Spring 1988, 247, n17.

¹²⁵ Jones, *Biblical Christian Ethics*, 7. The Resolution of Moral Conflicts. Case Analysis.

¹²⁶ Rakestraw, «Ethical Choices: A Case for Non-Conflicting Absolutism», 252.

¹²⁷ Rakestraw, 247–48.

«другою» заповіддю, проте називає її також і «однаковою» з першою, вказуючи на їх рівність. Тому слова Христа тут повинні розумітися не в сенсі ієрархічної більшості чи меншості. Мова йде про те, що любов до Бога є мотивуваним фактором для інших вчинків, а не навпаки.

Тут також потрібно відзначити, що Христос говорить про більші і менші заповіді, коли прямо розмовляє з фарисеями, або коли має на увазі їх вчення в контексті їх розуміння закону. Саме фарисеї робили ієрархічний розподіл заповідей. Іван Золотоустий в коментарях на Мт. 22:34-46 говорить, що під великими заповідями фарисеї розуміли всі обрядові закони Мойсея, а під меншими — правила доброго життя. Проте щодо найбільшої заповіді серед фарисеїв не було згоди: одні шанували Суботу як найбільшу заповідь, інші — закон обрізання, інші — заповідь про очищення. Дане питання було для них дуже важливим, тому що потрібно було розуміти, яку заповідь можна залишити без виконання у випадку конфлікту заповідей. При цьому, продовжує Золотоустий, ніхто з них не усвідомлював, що вся сутність Закону полягає в послуху Богові, а тому якби людина і всі заповіді виконала, але порушила одну, вона стає винною перед усім Законом¹²⁸. Дане тлумачення Золотоустого резонує з вищеописаним принципом і показує, що навіть там, де Христос говорить про більші і менші заповіді, Він це робить не для того, щоб вказати на заповіді, які можна порушити. Натомість Він це робить, щоб вказати на цілісність Закону і на те, що всі заповіді є однаково обов'язковими для виконання, а розуміння фарисеїв про те, що «меншими» заповідями можна знехтувати, є хибним (Мт. 5:18-19; 23:23)¹²⁹.

По-третє, даний підхід дає точне і скрупульозне визначенні абсолютів. Якщо ми хочемо підкорятися будь-якому правилу, ми повинні розуміти обсяг і значення його термінів, і це не менше стосується даних Богом правил, що містяться в Декалозі¹³⁰. Абсолюти виводяться зі Слова Божого, після скрупульозної екзегези і інтерпретації. Вище відзначалось, що неконфліктуючий абсолютизм приймає реформатське розділення Закону на церемоніальний, громадянський і моральний. При цьому даний етичний підхід фокусується саме на моральному Законі і саме з цієї категорії виводить абсолюти. Як зауважує Джонс, аналіз того, як заповіді застосовуються в типових випадках, починається з ретельного розгляду самих заповідей. Абсолюти в значенні об'єктивних, універсальних, без

¹²⁸ *Святое Евангелие с толкованием святых отцов* (Москва: Стигмата, 2010), Мт. 22:34-46.

¹²⁹ Grudem, *Christian ethics*, Chapter 7. Christians Will Never Have to Choose the "Lesser Sin". C. A Better View: Christians Will Never Face an Impossible Moral Conflict.

¹³⁰ Atkinson et al., *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*, 135.

винятків моральних норм можуть бути сформульовані лише шляхом уважного вивчення всього вчення Святого Письма в даній сфері. На основі цього принципу багато з дилем, що розглядаються у євангельській літературі щодо моральних конфліктів, легко розв'язуються¹³¹. Рейкстроу зауважує, що в зв'язку з цим назва «безумовний абсолютизм» є не зовсім точною, оскільки неконфліктуючий абсолютизм визнає обмеження та навіть винятки, але вони завжди знаходяться в межах самого абсолюту. Вони є невід'ємною частиною абсолюту, а не чимось надбудованим ззовні. Наприклад, діти повинні слухатись і шанувати батьків. Це — абсолют. Проте всередині цього абсолюту є вбудована самим Писанням умова, що цей послух можливий лише якщо накази батьків не суперечать Слову Божому¹³².

З цього випливає останній принцип, який стверджує, що Божі моральні абсолюти ніколи не конфліктують. Інколи конфлікт моральних абсолютів може здаватись реальним, проте не може бути такої ситуації, в якій слідування одному моральному абсолюту має на увазі непокору іншому. Класичний приклад, вказаний на початку статті: що людина, яка заховала у себе в підвалі єврейську родину, повинна говорити німецьким офіцерам, які прийшли до неї додому? Здається, що тут очевидний конфлікт двох абсолютів: заповіді «не вбий» і «не обманюй». Просто мовчати теж не вийде, тому що це ще більше насторожить есесівців і поставить під ризик і життя захованих людей, і життя того, хто їх заховав. Проте Джон Фрейм пояснює, що конфлікту абсолютів тут немає. Посилаючись на визначення дев'ятої заповіді і визначення її застосування в Вестмінстерському повному катехізисі, він пояснює, що абсолют говорити правду завжди визначається не якимось абстрактним чином у відриві від відносин до ближнього, а саме по відношенню до ближнього. Катехізис зосереджується саме на людських стосунках, показуючи, що виконання дев'ятої заповіді «означає триматись істини і утверджувати її у відносинах одне з одним; берегти і захищати добре ім'я ближнього, як своє власне»¹³³. Те ж саме стосується і визначення терміну «обман». Жарт, помилкове твердження, фокус в цирку, вигадана історія в романі — це не обман. Обман, продовжує Фрейм, — це слово чи дія, які спрямовані на те, щоб нанести людині умисне зло. Також, виникає питання щодо терміну «ближній». Чи абсолютно кожен є моїм ближнім? Фрейм, опираючись на притчу Христа про самарянина (Лк. 10:25-37), показує, що не кожен. Є люди, які просто пройшли повз пораненого і лише самарянин виявився йому справжнім ближнім. Більш того, в слові

¹³¹ Jones, *Biblical Christian Ethics*, 7. The Resolution of Moral Conflicts. Case Analysis.

¹³² Rakestraw, «Ethical Choices: A Case for Non-Conflicting Absolutism», 249.

¹³³ ВПК, питання-відповідь 144.

Божому є і чітко окреслене поняття «ворог», як протилежність ближнього. Тому, повертаючись до ситуації з есесівцями, виникає питання: чи є моїм ближнім той, хто хоче без причини вбити євреїв у моєму підвалі? Для Фрейма відповідь очевидна: християнин повинен зробити все можливе, в тому числі вдатись до обману есесівців (ворога), щоб зберегти життя людей (ближнього) в підвалі¹³⁴.

Окрім згаданого вище, у неконфліктуючого абсолютизму є ряд важливих переваг. По-перше, як відзначає Грудем, життя самого Христа доводить, що ми ніколи не будемо стикатись з ситуаціями, де потрібно буде порушити одну заповідь, щоб виконати іншу. В Новому Заповіті немає прикладів, де б Христос порушував хоч одну заповідь Старого Заповіту. Тим не менш, як вже відзначалось, слово Боже говорить про Христа, «випробуваного в усьому, подібно до нас, окрім гріха» (Євр. 4:15). І якщо припустити, що ми все ж інколи змушені вибирати «менше з двох зол», тоді потрібно також визнати, що і Христос у своєму житті робив такий вибір. А це суперечить вченню Біблії. Якби Бог хотів нас навчити тому, що нам інколи доведеться «забруднювати руки», щоб дотримуватись його

¹³⁴ Frame, *The Doctrine of the Christian Life*, Part Four. The Ten Commandments. Must we always tell the truth?

Подібної лінії аргументації притримується і Йохем Даума у своїй праці з етики. Проте його підхід має певні особливості. Згідно з його поясненням, Божі моральні абсолюти також ніколи не конфліктують. Однак підходячи до визначення самих абсолютів, Даума зауважує, що не кожна Божа заповідь є абсолютною. Абсолютними є лише перша і третя заповіді Декалогу. В розумінні Дауми неможливо уявити собі ситуацію, в якій людина може шанувати Бога і одночасно осквернити його ім'я. При цьому він зауважує, що, наприклад, для Флетчера така ситуація можлива, коли для спасіння чийогось життя потрібно формально відмовитись від віри. Тим не менш, в світлі свого підходу до розуміння абсолютів ситуацію з есесівцями Даума пояснює так: «Для спасіння ближнього може бути необхідним заради любові скористатися брехнею. Тому це та брехня, яку ми називаємо *tendacium officiosum*, тобто брехня (*mendacium*), що використовується з метою надати послугу (*officium*) іншій особі. У скрутних обставинах брехня може бути єдиним засобом для порятунку інших чи нас самих. Чи не слід, однак, помітити, що подібні дії, хоч би якими благородними причинами (порятунок тих, хто ховається або будь-кого іншого) вони не були визнані, вступають у протиріччя з дев'ятою заповіддю? Вона вимагає не вимовляти хибного свідчення на ближнього. Однак це має місце стосовно ближнього, що прийшов, щоб вистежити того, хто переховується! Чи цей німець був у той момент не нашим ближнім, а ворогом? Можна відповісти, що наші вороги також є ближніми. І що можуть виникнути ситуації, коли ми повинні заступитись навіть за найгірших ворогів. Але може статися й так, що тільки за допомогою брехні нам вдасться вирвати одного ближнього з лап іншого ближнього. І тоді стає зрозумілим, чого вимагає від нас любов як велика заповідь. Той, хто дотримується цієї заповіді, не може одночасно згрішити проти дев'ятої заповіді» (Даума Й. Введение в христианскую этику. С. 163.)

повелінь, то він би показав такі приклади ясно в житті Христа. Проте Христос сам свідчить, що у Ньому не було гріха (Ів. 8:29, 46; 15:10)¹³⁵.

По-друге, як відзначалось вище, цей підхід чітко і скрупульозно ставиться до визначення абсолютів. Неможливо давати «урізани» визначення абсолютів (як це робить ієрархізм) і при цьому стверджувати, що це все ще абсолюті. Твердження Гейслера про те, що немає законних винятків з етичного абсолюту, але не всі абсолюті є абсолютно абсолютними, руйнує обов'язковий характер Божих етичних норм і на практиці зміщує фокус від Бога як законодавця до людини. Натомість неконфліктуючий абсолютизм зберігає не тільки абсолютний статус кожної Богом визначеної моральної норми як такої, але й зберігає повну діючу владу кожного абсолюту в кожній реальній ситуації, що стосується цього абсолюту¹³⁶.

По-третє, даний підхід збалансовано відображає біблійне вчення. Як відзначалось вище, прихильники неконфліктуючого абсолютизму вважають, що в Слові Божому немає однозначних прикладів моральних конфліктів. Джонс зауважує, що в той час як прихильники конфліктуючого і ієрархічного абсолютизму часто посилаються на згадані вище приклади, які начебто доводять наявність моральних дилем в Писанні, жоден із цих текстів-доказів не представлений власне як моральний конфлікт в самій розповіді Святого Письма, ні за їх виникненням, ні за їх вирішенням. Тому Слово Боже вказує не на конфлікт між моральними абсолютами, а на конфлікт між грішною людиною і цими абсолютами¹³⁷. Більш того, християнам було обіцяно, що в конфліктних ситуаціях «досягла вас спроба не інша, тільки людська; але вірний Бог, Який не попустить, щоб ви випробовувалися більше, ніж можете, але при спробі й полегшення дасть, щоб знести могли ви її» (1 Кор. 10:13). Слово Боже також вчить протистояти гріху (Як. 4:7), чи навіть втікати від гріха (1 Кор. 6:18; 1 Тим. 6:11; 2 Тим. 2:22), проте ніде не вчить вибирати менший з гріхів. Тому стикаючись з подібними ситуаціями, християнам потрібно радше просити в Бога мудрості у тому, як з них вийти, не порушивши Божий моральний Закон, а не думати, через яку з менших заповідей можна переступити.

Четверта позитивна сторона цього підходу — це розуміння характеру Бога в правильному біблійному світлі. Якщо моральні абсолюті і справді конфліктують, тоді також є конфлікт в моральній волі Бога. Проте характер

¹³⁵ Grudem, *Christian ethics*, Chapter 7. Christians Will Never Have to Choose the “Lesser Sin”. C. A Better View: Christians Will Never Face an Impossible Moral Conflict.

¹³⁶ Rakestraw, «Ethical Choices: A Case for Non-Conflicting Absolutism», 255.

¹³⁷ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 100.

Бога як досконалого і послідовного у своїй моральній природі є несумісним з будь-яким етичним підходом, який вважає, що Божі абсолюти можуть конфліктувати. Навіть враховуючи факт гріхопадіння, ми розуміємо, що даний Богом моральний Закон не був викривлений гріхом. Враховуючи це, логічно неможливо, щоб Божі моральні абсолюти конфліктували.

П'ятою позитивною стороною неконфліктуючого абсолютизму можна вважати його довіру Божому провидінню. Довіра Богові в складних обставинах часто описана в Слові Божому як подвиг віри. Це ясно показано в прикладах, коли біблійні герої перед лицем смерті могли довіритися Божому провидінню, як наприклад Естер, яка не дивлячись на загрозу смерті з'явилася перед царем і прохала за Божий народ (Ест. 4:16), чи Шадрах, Мешах та Авед-Неґо, які вчинили всупереч повелінню Навуходоносора і опинились в розпаленій печі (Дан. 3:17-18). Даний підхід покладається на абсолютного Бога, який абсолютно контролює всі події і тому християни можуть довірятися Йому абсолютно, віддавши в Його руки результат своїх дій¹³⁸.

Поряд з сильними сторонами неконфліктуючого абсолютизму, як у будь-якого етичного підходу, у нього є свої слабкі сторони. Наприклад, Девід Клайд Джонс зауважує, що даний етичний підхід напряму пов'язаний з казуїстикою. Він відзначає, що не дивлячись на виправдане обережне ставлення до казуїстики, коли ми приходимо до вирішення конкретних моральних ситуацій, питання не в тому, використовувати казуїстику чи ні, а в тому, використовувати гарну казуїстику чи погану¹³⁹. Так, саме по собі чітке формулювання того чи іншого абсолюту, яке адекватно враховує все вчення Святого Писання, потребує великого досвіду і мудрості. Це формулювання не повинно бути занадто довгим і складним, тому що його тоді взагалі неможливо буде використовувати, і в той же час воно не повинно бути надто спрощеним, щоб не втратити своєї суті. Для багатьох таке завдання здається нереалістичним, через що цей підхід для багатьох виглядає неймовірно наївним, несумісним з реальним життям та нездатним показати, як моральні абсолюти насправді взаємопов'язані. Гейслер називає його «красивою теорією, зруйнованою брутальною кількістю фактів»¹⁴⁰. Проте на захист неконфліктуючого абсолютизму можна сказати, що ніхто і не стверджує, що християнська етика повинна бути легкою з одного боку та ідеально вирішувати абсолютно усі питання з іншого. Ми повинні прагнути використовувати ті знання і інструменти, які Бог нам дав

¹³⁸ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 73–74.

¹³⁹ Jones, *Biblical Christian Ethics*, 7. The Resolution of Moral Conflicts. Case Analysis.

¹⁴⁰ Geisler, *Ethics*, 94.

настільки гарно, наскільки можемо. Фрейм зазначає, що ми просто не можемо уникнути казуїстики в етиці. Етичні норми, в тому числі і в Святому Письмі, завжди є дещо загальними. Святе Письмо не описує кожну ситуацію, в якій ми опиняємося щодня, і не приписує норм конкретно для кожної з цих ситуацій. Тому застосування загальних норм Писання до наших специфічних ситуацій включає використання як особливого, так і загального одкровення. Саме це і називається казуїстикою¹⁴¹.

З вищесказаного випливає ще одна проблема, а саме проблема точних визначень того чи іншого абсолюту, які будуть робочими для усіх. Гейслер наводить, як приклад, проблему обману, і далі показує, як Августин, Чарльз Ходж і Джон Мюррей неоднаково визначають і перевизначають поняття обману. Гейслер робить висновок, що якщо кожен по-своєму визначає той чи інший абсолют, то в такому випадку важко говорити про якісь абсолюти взагалі¹⁴². В цьому Гейслер правий і неправий. Так, якщо в рамках однієї етичної системи одному абсолюту дається ряд різних взаємовиключних визначень — то це проблема. Проте якщо прибічники певного етичного підходу дають більш точні чи більш розширені визначення одного і того ж абсолюту, то це не означає, що принципи, на яких базується весь етичний підхід, є хибними. Як відзначалось вище, поперше, якщо поправки чи уточнення даються самим Святим Писанням, то вони є частиною визначення абсолюту, а не зовнішньою надбудовою; подруге, враховуючи, що даний підхід має казуїстичний характер, не дивно, що ті чи інші визначення абсолютів можуть доповнюватись і переосмислюватись в світлі Писання.

По-третє, Гейслер вважає, що твердження, ніби моральні зобов'язання ніколи не суперечать, є водночас нереалістичним і небіблійним. Реальне життя щодня демонструє подібні конфлікти в лікарнях, залах судів і на полях битв. Іноді треба вбити або бути вбитим. В інших випадках дитина повинна померти, або помруть і мати, і дитина (як у випадку позаматкової вагітності). Подібним чином Біблія не говорить про відсутність третьої альтернативи для Авраама у вбивстві Ісака (Бут. 22) або для єврейських бабок-сповитух (Вих. 1), або для трьох єврейських юнаків (Дан. 3). Наївно вважати, що подібні ситуації ніколи не трапляються. І якщо християнська етика є адекватною для всіх ситуацій, вона повинна мати відповідь на ці справжні моральні конфлікти¹⁴³. Фрейм, відповідаючи на дану критику,

¹⁴¹ Frame, *The Doctrine of the Christian life*, Chapter 13: Applying the Law. 3. Existential Priorities. Casuistry.

¹⁴² Geisler, *Christian Ethics*, 77–78.

¹⁴³ Geisler, 79.

зауважує, що такі приклади безумовно свідчать, що деякі моральні рішення є надзвичайно складними, проте дані приклади не означають наявність істинного конфлікту моральних абсолютів. Деякі ймовірні приклади трагічного морального вибору насправді є питаннями пріоритету в божественному Законі. Інші стосуються питань інтерпретації¹⁴⁴. Наприклад, Грудем досить просто показує, що при правильному тлумаченні в ситуації з бабками-сповитухами морального конфлікту немає. В тексті Вихід 1:15-22 не вказано, що ці жінки-акушерки власне брехали, а говориться лише, що вони «боялися Бога і не робили того, як казав їм єгипетський цар. І вони лишали хлопчиків при житті» (в. 17). При цьому, коли фараон почав їх допитувати про причини, то вони відповіли, що жінки «єврейки не такі, як єгипетські жінки, — бо вони самі баби-сповитухи: поки прийде до них баба-сповитуха, то вони вже й народять» (в. 19). Насправді цілком розумно думати, що коли єврейський народ дізнався про план фараона, вони відмовились викликати акушерок до народження дитини, можливо, залучивши інших акушерок або допомагаючи одна одній у процесі пологів. Бог дарував милість акушеркам, через те що вони не послухались злочинного наказу фараона. Але у тексті немає доказів того, що акушерки збрехали в тому, що сказали фараонові¹⁴⁵.

На завершення, варто також відзначити, що неконфліктуючий абсолютизм, як і ієрархічний, в теорії не розділяє умисно свою етику на приватну і публічну. Цікаво, що Гейслер у своїй етиці асоціює неконфліктуючий абсолютизм з анабаптистською традицією, яка відома своїм відстороненням від публічного життя¹⁴⁶. Проте Джонс відкидає таке його твердження, вказуючи, що останній не наводить ніяких доказів в підтримку своєї думки¹⁴⁷. З Гейслером можна погодитись, але лише частково. Розділення етики на публічну і індивідуальну може мати місце як крайня форма в неконфліктуючому абсолютизмі, оскільки на практиці бажання послідовного слідування моральним абсолютам і справді може призводити до певних крайнощів. Деякі богослови не бачать сенсу і доцільності виводити із Слова Божого складні визначення моральних абсолютів, що можуть бути застосовані до усіх сфер життя християнина.

¹⁴⁴ Frame, *The Doctrine of the Christian Life*, Chapter 13: Applying the Law. 3. Existential Priorities. Tragic Moral Choice.

¹⁴⁵ Grudem, *Christian Ethics*, Chapter 7. Christians Will Never Have to Choose the “Lesser Sin”. A. The Impossible Moral Conflict View.

¹⁴⁶ Geisler, *Christian Ethics*, 2010, 97.

¹⁴⁷ Jones, *An Introduction to Biblical Ethics*, 97, n55.

Одним з яскравих сучасних представників такого підходу є меноніт Джон Ховард Йодер і його етика «не-супротиву». В центрі його етики стоїть постулат ненасильницьких дій, тому що Христос в житті ніколи не застосовував насилля. Його етика, подібно до неконфліктуючого абсолютизму, має деонтологічне спрямування, тобто орієнтується не на наслідки людських вчинків чи їх ефективність, а на вірність в слідуванні Христовим повелінням. Йодер стверджує, що така етика за замовчуванням не підходить для усіх, тому що коли вона стає загальною для усіх, вона втрачає свій центральний аспект, а саме послух Христу. Як наслідок, християни починають схилитись до компромісів зі злом і допускають вибір «меншого з двох зол», чого не робив Христос. З підходу Йодера випливає, що християни не повинні брати участі у сферах публічного життя, пов'язаних з силовим примусом чи насильством¹⁴⁸.

Повторимось, що такий підхід до етики варто розглядати як крайню форму неконфліктуючого абсолютизму, в якій бажання уникнути конфлікту моральних абсолютів призводить до відсторонення від сфер життя, де ці конфлікти можуть часто виникати. Проте розглядаючи вище дискусію в реформатських колах щодо концепту R2K, вже відзначалось, що ті представники реформатської традиції, які належать до неконфліктуючих абсолютистів, ніколи не розділяли свою етику на різні сфери. Джон Фрейм зауважує, що дії християнина в політиці повинні відзначатись таким же послідовним застосуванням біблійних принципів, як і в індивідуальній сфері. Християни не повинні притримуватись біблійних принципів лише в церкві і відкидати їх в публічному житті. Звісно, є ряд питань для дискусії стосовно практичного застосування Слова Божого в тій чи іншій конкретній публічній сфері. Але дані дискусії не відмінюють нашого наміру застосування біблійних принципів в публічній сфері. В принципі, завершує Фрейм, Писання не набагато складніше застосовувати до проблем публічної сфери, аніж до проблем в церковній доктрині чи церковному керівництві¹⁴⁹.

Висновки

Вище ми розглянули проблему конфлікту моральних абсолютів, яку в секулярній сфері часто називають проблемою «брудних рук», а в

¹⁴⁸ John Howard Yoder, *Christian Witness to the State*. Newton, KS: Faith and Life Press (1964), 44; Yoder, *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co (1972), 98-100; Yoder, *The Priestly Kingdom*. Notre Dame: University of Notre Dame Press (1984), 118.

¹⁴⁹ Frame, *The Doctrine of the Christian life*, Appendix E. In defense of Christian activism.

християнській етиці — проблемою вибору «меншого з двох зол». Ми побачили, з якими складнощами стикається головний секулярний прибічник поняття «брудних рук» Майкл Вальцер. В статті розглядалася його класична робота, яка була написана більше сорока років тому і в якій Вальцер намагається дати прийнятні категорії для вирішення проблеми «брудних рук». Вальцер запропонував три підходи, які він називає «неокласичним», «протестантським» і «католицьким». При цьому сам Вальцер усвідомлює, що жоден з його підходів не може описати проблему моральних конфліктів в повній мірі і дати вичерпну відповідь на питання. Цікаво, що в своїх подальших роботах він намагається дати більш точні концептуальні твердження і просунутись далі в розумінні проблеми конфліктуючих абсолютів. Проте по суті проблема залишається не вирішеною і навіть стала ще більш заплутаною¹⁵⁰. З точки зору християнської етики категорії Вальцера є неадекватними, не дивлячись на те, що двом із них він дає християнські назви. Вальцер, по-перше, розділяє мораль на публічну і приватну; по-друге, він не визнає факту, що моральні абсолюти коріняться в моральній природі Бога.

В статті було розглянуто чотири різні підходи в християнській етиці до вирішення проблеми конфлікту моральних абсолютів: один неабсолютистський (ситуаціоналізм) і три абсолютистських (конфліктуючий абсолютизм, ієрархічний абсолютизм і неконфліктуючий абсолютизм). Ми побачили, що лише конфліктуючий абсолютизм розділяє мораль на публічну і приватну. Проте таке розділення не має достатньо переконливого обґрунтування в Писанні і принаймні в теорії відкидається більшістю представників інших трьох підходів. Одночасно всі чотири підходи базуються саме на вірі в те, що моральні абсолюти (чи один моральний абсолютизм, як в ситуаціоналізмі) невідривні від моральної природи Бога.

Як було показано, кожен підхід дає свою унікальну відповідь на проблему «брудних рук», або проблему вибору «меншого з двох зол»:

— В ситуаціоналізмі вибирати «менше з двох зол» неможливо, тому що в даному підході немає такого поняття, як «конфлікт абсолютів». Є лише один головний абсолютизм — любов. Відповідно всі інші моральні норми підкоряються любові у конфліктних ситуаціях. Тому будь-який вибір є вірним, якщо людина вчинила його, керуючись любов'ю;

¹⁵⁰ Coady, C.A.J., "The Problem of Dirty Hands", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), accessed Dec. 5, 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dirty-hands>.

— Конфліктуючий абсолютизм визнає наявність багатьох абсолютів, а також визнає можливість їх конфлікту через те, що ми живемо в світі після гріхопадіння і не можемо не грішити. В такій етичній системі людина неминуче буде стикатись з моральними конфліктами. Вибираючи «менше з двох зол», людина реально грішить. Однак після цього людина повинна щиро розкаюватись і шукати Божого прощення;

— Ієрархічний абсолютизм, як і конфліктуючий абсолютизм, визнає наявність багатьох абсолютів і можливість їх реального конфлікту. Проте на відміну від останнього наголошує, що у випадку конфлікту абсолютів людина не винна за свій вибір. Важливою особливістю даного підходу є ієрархічний порядок моральних абсолютів. Таким чином, в цій етичній системі людина не грішить, коли вибирає «менше з двох зол», при цьому нехтуючи меншою заповіддю і керуючись вищою. Справедливий Бог не може судити людину за ситуації, в яких вона не може слідувати обом абсолютам одночасно;

— Останній етичний підхід, неконфліктуючий абсолютизм, також визнає наявність багатьох моральних абсолютів. Однак цей підхід підкреслює, що абсолюти не можуть конфліктувати, інакше це буде свідчити, що сама моральна природа Бога, який дав ці абсолюти, є конфліктною і незлагодженою в собі. Проблема захована радше в гріховній людині, яка не знає або не розуміє, як слідувати цим абсолютам, а часто розуміє, але не хоче їм слідувати (Рим. 1:17-23). В цій етичній системі неможливо вибрати «менше з двох зол», оскільки при правильній інтерпретації обставин завжди можна зрозуміти, що потрібно слідувати лише одному моральному абсолюту.

Як відзначалось на початку статті, метою даного дослідження не є вказати на «єдиний вірний підхід». В статі було показано, що кожен з описаних вище підходів має свої переваги і недоліки. Так чи інакше кожен з підходів може похизуватись списком імен, в якому є авторитетні дослідники і богослови минулого чи сучасності. Окрім того, із статті також стало зрозуміло, що інколи буває не так просто якогось конкретного богослова віднести до конкретного етичного підходу, і часто різні дослідники можуть асоціювати одного і того ж богослова з різними етичними підходами.

Однак це не означає, що всі вищеописані підходи є однаково логічними чи однаково злагодженими. Є підходи, які в більшій мірі відображають суть біблійного вчення, і підходи, які роблять це в меншій мірі. Автор даної статті переконаний, що не дивлячись на описані вище мінуси неконфліктуючого абсолютизму, саме цей підхід є в певній мірі більш обґрунтованим Писанням, аніж інші. На відміну від ситуаціоналізму,

неконфліктуючий абсолютизм не зводить всю етику до примату любові, але і не нехтує важливістю любові в етиці. На відміну від конфліктуючого абсолютизму, неконфліктуючий абсолютизм не розділяє етику на приватну і публічну, а вибудовує єдиний етичний підхід для всіх сфер нашого життя. На відміну від ієрархічного абсолютизму, неконфліктуючий абсолютизм намагається давати більш виважені визначення самих абсолютів і стверджує неможливість реального їх конфлікту. Як говорилось в попередньому розділі, це важливо для нашої христології, і в світлі такого підходу у нас не виникає проблем з твердженням Послання до євреїв 2:17-18, що Христос «у всьому подібний братам, щоб стати милостивим та вірним Первосвященником у Божих справах для вблагання за гріхи людей. Бо в чому був Сам постраждав, випробовуваний, у тому Він може й випробовуваним допомогти».

При цьому ми розуміємо, що жодна етична система не може дати заздалегідь визначених відповідей на кожен життєву ситуацію. Метою етичної системи не є складання безпомилкового довідника проблем і миттєвих рішень. Крім того, що це було б неможливо, це було б і небажано. Рейкструу дуже влучно зауважує, що в християнській етиці завжди є екзистенційна складова, яка ставить нас віч-на-віч з нашою обмеженістю та нескінченністю Бога, з нашим невіглаством і Божою мудрістю, нашою слабкістю і Божою силою¹⁵¹. Іншими словами, допоки ми знаходимося в стані, який в реформатському богослов'ї прийнято називати «вже, але ще ні», ми не будемо мати ідеальної етичної системи. Однак опираючись на поміч триєдиного Бога, ми як церква, тіло Христове, можемо крок за кроком вибудовувати християнську етику, вірну принципам Святого Писання. Більш того, ми можемо сміливо вірити, що метою Божих наказів не є розчавити нас у моральному відношенні під тягарем невідворотності моральних дилем. Господь вимагає від нас пізнавати найкраще, і той, хто в цьому випадку приймає відповідальне рішення, не грішить проти Божої заповіді¹⁵².

Олексій Близнюк

Декан студентів ЄPCУ

¹⁵¹ Rakestraw, «Ethical Choices: A Case for Non-Conflicting Absolutism», 267.

¹⁵² Даума Й. Введение в христианскую этику. С. 165.

Бібліографія

Atkinson, David John, David Field, Arthur Frank Holmes, and Oliver O'Donovan, ed. *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1995.

Beeke, Jonathon D. *Duplex regnum Christi: Christ's Twofold Kingdom in Reformed Theology*. Studies in reformed theology, volume 40. Leiden ; Boston: Brill, 2020.

Coady, C.A.J., "The Problem of Dirty Hands", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), accessed Dec. 5, 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dirty-hands>.

Fletcher, Joseph F. *Situation Ethics: The New Morality*. Library of theological ethics. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1997.

Frame, John M. *The Doctrine of the Christian Life*. A theology of lordship. Phillipsburg, N.J: P & R Pub, 2008.

Geisler, Norman L. *Christian Ethics: Contemporary Issues & Options*. 2nd ed. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2010.

———. *Ethics: Alternatives and Issues*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982.

Gingles, Dallas. «Justifications and Judgments: Walzer, Bonhoeffer, and the Problem of Dirty Hands». *Journal of the Society of Christian Ethics* 37, no. 1 (2017): 83–99.

Gowans, Christopher W. *Innocence Lost: An Examination of Inescapable Moral Wrongdoing*. New York: Oxford University Press, 1994.

Griffin, Leslie. «The Problem of Dirty Hands». *The Journal of Religious Ethics* 17, no. 1 (1989): 31–61.

Grudem, Wayne A. *Christian Ethics: An Introduction to Biblical Moral Reasoning*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2018.

Jones, David Clyde. *Biblical Christian Ethics*. Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1994.

Jones, David W. *An Introduction to Biblical Ethics*. Edited by Daniel R. Heimbach. B & H studies in biblical ethics. Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2013.

Kloosterman, Nelson D. «A Response to 'The Kingdom of God is Twofold': Natural Law and the Two Kingdoms in the Thought of Herman Bavinck by David VanDrunen,». *CTJ*, no. 45 (2010): 165–76.

Lefkowitz, David. «Giving Up On Moral Truth Shall Set You Free: Walzer on Relativism, Criticism, and Toleration». *Revue internationale de philosophie* 274, no. 4 (2015): 385–98, accessed Dec. 5, 2022, <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2015-4-page-385.htm>.

Loudon, Trevor. «Joseph Fletcher: The Marxist 'Christian' Who Warped the Morals of a Nation». www.theepochtimes.com, July 17, 2019, accessed Dec. 5, 2022, https://www.theepochtimes.com/joseph-fletcher-the-marxist-christian-who-warped-the-morals-of-a-nation_2966469.html.

Machiavelli, Niccolò *The Prince*. Indianapolis, IN: Hackett Pub. Co, 2008.

MacIntyre, Alasdair C. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge, 2002.

Rakestraw, Robert V. «Ethical Choices: A Case for Non-Conflicting Absolutism». *Criswell Theological Review* 2, Spring 1988, 239–67.

VanDrunen, David. *A Biblical Case for Natural Law*. Acton Institute, 2012.

———. *Living in God's Two Kingdoms: A Biblical Vision for Christianity and Culture*. Wheaton, Ill: Crossway, 2010.

———. *Politics after Christendom: Political Theology in a Fractured World*. Grand Rapids: Zondervan, 2020.

Walzer, Michael. «Political Action: The Problem of Dirty Hands». *Philosophy & Public Affairs* 2, no. 2 (1973): 160–80.

Yoder, John Howard. *The Christian Witness to the State*. Institute of Mennonite Studies series, no. 3. Newton, Kan: Faith and Life Press, 1964.

———. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus noster*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1972.

———. *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1984.

Даума Й. Введение в христианскую этику. Пер. с нидерл. А. В. Двухжилова. СПб.: Мирт, 2001. — 202 с.

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: В 3 т. — М.: Изд-во РГГУ, 1997.

Святое Евангелие с толкованием святых отцов. - Москва : Синтагма, 2010. - 639 с.

Торренс, Алистер. «Отдельные царства? Может ли недавняя дискуссия о новой модели 'двух царств' помочь лучше понять, как церковь должна относиться к 'миру' сегодня?» *Реформатский взгляд*, вып. №1:1 (2015): 93–118, <https://journal.ersu.org/art/5-Torrens.pdf>