

ФЕНОМЕН ВИНИКАЮЧОЇ ЦЕРКВИ

Роман Соловій

**ФЕНОМЕН
ВИНИКАЮЧОЇ ЦЕРКВИ**

у контексті теологічних та
еклезіологічних трансформацій
у сучасному західному протестантизмі

ДУХ І ЛІТЕРА

ББК 86.37
С60

Книга видана в рамках дослідницького проекту «Євангельське християнство в постмодерністському світі: церква, богослов'я, місія». Проект здійснювався за фінансової підтримки Дослідницького центру Євро-Азіатської Акредитаційної Асоціації.

Дану наукову монографію рекомендовано до друку Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол № 12 від 31 березня 2016 р.).

Рецензенти:

Еленський В. Є., доктор філософських наук
Богачевська І. В., доктор філософських наук
Черенков М. М., доктор філософських наук

Науковий редактор:

Чорноморець Ю. П., доктор філософських наук

Соловій Р.

С60 Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еклесіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 352 с.

ISBN 978-966-378-448-9

Книга присвячена ключовій проблемі сучасного християнського богослов'я: що значить бути християнином у світі, де вже жодна істина не видається остаточною і абсолютною. Аналіз цієї проблеми здійснюється через феномен Виникаючої церкви. Цей богословський та церковний рух бурхливо розвивається і, водночас, уникає свого категоричного самовизначення. Його мета – вийти поза межі протистояння ліберальної і консервативної парадигм та окреслити хоча б орієнтовні контури богослов'я, актуального в епоху, культурні та світоглядні перспективи якої визначаються постмодернізмом. З цією метою автор здійснює ґрунтовний аналіз особливостей вчення руху, його інтерпретації Бога, герменевтики, сотеріології, антропології, літургійних та місіонерських практик. Осмислення Виникаючої церкви відбувається у контексті сучасних світоглядних викликів, з урахуванням основних напрямів постмодерного протестантського богослов'я та актуальних еклесіологічних моделей. Для читачів, які цікавляться проблемами, станом і перспективами християнства в епоху постмодерну.

ББК 86.37

ISBN 978-966-378-448-9

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2016

ПЕРЕДМОВА

Кожна історична епоха ставить перед християнством важливий виклик, від відповіді на який залежить його майбутнє. Цей виклик стосується здатності церкви відшукати баланс між крайнощами конфронтації і конформізму у стосунках з панівною культурною парадигмою. Інтеграція церкви в панівний соціокультурний контекст завжди пов'язана з небезпекою, оскільки та ж культура, що забезпечує можливості для ефективного сповіщення євангелія, здатна, якщо церква не виявить інтелектуальної обачності та духовної далекоглядності, піддати ризику найбільш важливі компоненти християнської віри. Сьогочасний період змін у розвитку світової культури і цивілізації також відкриває перед християнством нові перспективи для здійснення своєї мети, і водночас несе загрозу втрати християнством богословської та культурної самобутності у пошуках шляхів сповіщення євангелія у сучасному мультикультурному суспільстві.

Одне з найбільш важливих завдань, які стоять перед сучасним євангельським богослов'ям, полягає у необхідності подолання ризиків власної маргіналізації. Автори есе «Євангельське богослов'я сьогодні» наголошують, що відсутність взаємодії з культурою підриває потенціал євангельського богослов'я. На їхню думку, необхідність радикального переосмислення самих основ євангельського мислення зумовлена тим, що, при всьому своєму динамізмі та успіху на популярному рівні, «сучасні євангельські християни значною мірою зазнали невдачі у підтримці серйозного інтелектуального життя».¹ Ця невдача викликана тим, що євангельські богослови і служителі тільки почали зводити міст через прірву між сучасною формою мислення і традиціоналістськими світами своїх прихожан, форми мислення яких за останнє століття не зазнали значних змін. Діагноз відомих богословів, зроблений в контексті модерності, ще більше підтверджується і радикалізується з настанням постмодерну.

¹ Mark Noll, Cornelius Plantinga, Jr., and David Wells, "Evangelical Theology Today," *Evangelical Review of Theology* 21, no. 2 (April 1997): 176–87.

Яким чином постмодерн кидає виклик євангельському богослов'ю? Постмодерністський виклик складається з двох аспектів – епістемологічного та культурного. Постмодерн змушує євангельське богослов'я діяти на епістемічному просторі, в якому правила інтелектуальної взаємодії зазнали кардинальних змін.¹ На противагу традиційній метафізиці постмодерн висуває регіональний, гетерогенний, плюралістичний, локальний підхід до знань, що не залишає місця для метанаративів і опирається на традиції універсального, формально-наукового дискурсу. Важливою ознакою постмодерністського епістемологічного простору є його нонконформізм. Він навмисно підкреслює маргінальне, відмінне і нестандартне. Перефразовуючи відоме визначення американського літературознавця Іхаба Хасана, можна сказати, що постмодернізм вірить у невизначеність, підкреслює гру і можливість, культивує анархію, цінує тишу.

Звертаючись до культурного аспекту постмодерністського виклику, зауважимо, що вплив постмодернізму на культуру викликає суперечливі оцінки. Однак переважає думка, що постмодерн дедалі більше визначає культурний простір сьогодення. Яким чином євангельське богослов'я повинне взаємодіяти з цією культурною ситуацією? Серед євангельських християн часто лунають попередження про небезпеку постмодерну з його релятивізмом. На це застереження необхідно звернути серйозну увагу, однак це не означає, що євангельське богослов'я може просто проігнорувати постмодерн. Так чи інакше євангельському богослов'ю доведеться взаємодіяти з плюралістичною ситуацією постмодерну.

Про це ще у середині 1990-их років писав британський богослов Д. Томлінсон. У своїй відомій праці «Пост-євангельський» (1995 р.) він виходив з твердження, що сучасний євангельський протестантизм сформувався під впливом культури модерну, тоді як багато сучасних «пост-євангельських християн» пов'язані вже з культурою постмодерну. В результаті церква, що колись була духовною домівкою, стає місцем розчарування і культурного дисонансу. Новий постмодерністський клімат вимагає радикального переосмислення того, як сприймається Євангеліє і як організована церква. Томлінсон наголошує на необхідності створити в церкві простір для відкритого діалогу віри з досвідом, а також заохочувати творче, рефлексивне та цілісне християнське мислення. Однак, констатує автор, переважно євангельські церкви все ще замкнені в «модерному» світогляді; вони вважають істину простою, ясною, однозначною та

незмінною, і з підозрою ставляться до рефлексивної допитливості та духовної неупередженості.

Своєрідною відповіддю на заклик Томлінсона стала Виникаюча церква (Emerging church) – найяскравіший у сучасному західному протестантизмі рух, що відкрито проголосив своєю метою втілення євангелія царства Божого у калейдоскопічній та еkleктичній культурі постмодернізму. Незважаючи на свою нетривалу історію, рух потрапив у чисельні помісні церковні спільноти, богословські навчальні заклади та парацерковні організації, здебільшого у Північній Америці та Великобританії, та меншою мірою в інших частинах світу (Австралія, Нова Зеландія, континентальна Європа). Е. Крауч зазначає, що за рівнем причетності до найактуальніших тенденцій сучасної американської культури Виникаюча церква є найзначнішим християнським явищем з часів «Руху Ісуса» початку 1970-х років.² Її послідовники – це трансденомінаційна група переважно західних християн, які прагнуть інтегруватися в постмодерністську культуру і закликають церкву повернутися обличчям до таких великих соціальних та економічних проблем нашого часу, як расизм, рабство, бідність, соціальна несправедливість і забруднення навколишнього середовища. На їхнє переконання, євангельська церква має залишатися сама собою і бути відкритим співтовариством, спільнотою творчості і навчання, місцем, де до людей з різними поглядами ставляться з однаковою повагою.

Послідовники Виникаючої церкви наполягають, що ми живемо в період переходу від модерну до постмодерну. Саме урахування нової ситуації в культурі і філософії зумовлює ключові риси руху. Зокрема усвідомлення частковості і фрагментарності знань про реальність породжує толерантність, екуменічність і відкритість до міжрелігійного діалогу. Для богословських пошуків руху властива відмова від фіксованих формул, прихильність до богословського плюралізму. Саме богослов'я сприймається як постійна розмова та прагнення до краси і Божої істини, а не як систематизація логічних тверджень, текстуальних аргументів і доктринальних формулювань. Для літургічних практик руху властивим є прагнення відродити християнські богослужбові традиції та творчо втілити їх у постмодерному контексті, використовуючи засоби мистецтва та сучасні технології. Виникаюча церква дотримується мінімалістського та децентралізованого підходу до організаційних структур, віддаючи перевагу мережевим, а не ієрархічним формам церковної організації. З цієї причини рух свідомо гальмує процес інституціоналізації, залишаючись вільним об'єднанням християн, які прагнуть без догматичних обмежень вести мову про християнську віру, місію та практику в сьогоднішньому світі.

¹ Французький філософ і теоретик культури М. Фуко (1926–1984) вперше застосував термін «епістема» для позначення епістемічного простору, який визначає, що апріорі сприймається як знання в певний історичний період (М. Фуко, *Археологія знання*. Київ: Ника-Центр, 1996).

² Andy Crouch, "The Emergent Mystique," *Christianity Today*, November 2004, 36-41.

Найвідомішим популяризатором і неформальним лідером руху можна вважати автора декількох бестселерів – Браяна Макларена, включений журналом «Тайм» у список двадцяти п'яти найбільш впливових протестантських богословів США. Його книга «Новий вид християн» (2001) отримала винагороду журналу «Християнство сьогодні», а інша книга «Щедра ортодоксія» (2004) набула статусу настільної у послідовників руху. Впродовж 2005 – 2008 рр. національним координатором мережі «Емерджент» у США був Т. Джонс, книги якого також користуються значним авторитетом.¹ Серед пасторів, які не тільки намагаються відшукати шляхи «здійснення церкви» у добу постмодернізму, а й роблять достатньо успішні спроби втілити отримані концепти у конкретні проекти, варто виокремити Д. Кімбелла, Д. Паджітта й автора ряду резонансних книг Р. Белла.

До вивчення руху причетні ряд сучасних богословів, зокрема Едді Гіббс, автор декількох книг, присвячених аналізу особливостей богослов'я, практики та духовності Виникаючої церкви.² Найповнішою спробою представників руху виразити свою богословську ідентичність є збірник есе за редакцією Д. Паджітта і Т. Джонса.³ Книга торкається широкого кола питань у сферах богослов'я, мультикультуралізму, постколоніалізму, гендерних студій та евангелізму в ситуації постмодерну. Богословські аспекти епістемології та мови в епоху зміщення парадигм від модерну до постмодерну перебувають у центрі уваги Л. Світа, Б. Макларена та Дж. Хасельмаера.⁴ До числа богословів, чії твори вплинули на багатьох лідерів руху, слід віднести С. Гренца і Дж. Франке. Помітне зацікавлення викликають також праці Н. Мерфі та Л. Шульца.⁵

¹ Див. The New Christians: Dispatches from the Emergent Frontier (2008); Divine Intervention: Encountering God Through the Ancient Practice of Lectio Divina (2006); The Sacred Way: Spiritual Practices for Everyday Life (2005); Postmodern Youth Ministry (2001).

² Eddie Gibbs and Ryan K. Bolger, *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); Eddie Gibbs, *Churchmorph: How Megatrends Are Reshaping Christian Communities* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009).

³ Doug Pagitt and Tony Jones, eds., *An Emergent Manifesto of Hope* (Grand Rapids: Baker Books, 2007).

⁴ Leonard Sweet, Brian McLaren, and Jerry Haselmayer, *A Is for Abductive: The Language of the Emerging Church* (Grand Rapids: Zondervan, 2003).

⁵ Stanley J. Grenz and John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001) Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (Harrisburg: Trinity International Press, 1996). F. LeRon Shults, *The Post-Foundationalist Task of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)..

Першою спробою детального богословського аналізу особливостей віровчення та духовності Виникаючої церкви стало дослідження Е. Гіббса і Р. Болджера, у якому основною ознакою нових спільнот проголошувалося їх серйозне ставлення до культури постмодернізму, а також виокремлювалися спільні практики руху.⁶ Хоча праця Гіббса і Болджера є методологічно обґрунтованою та інформативною, варто зауважити, що вона обмежена тим, що спирається виключно на результати інтерв'ювання лідерів руху. Відтак їй не вистачає уваги до щоденного життя помісних спільнот, а також до специфіки їхніх організаційних практик.

Одразу після своєї появи на межі тисячоліть рух став об'єктом численних критичних досліджень. Власне, консервативні протестантські богослови гостро засуджували постмодерністські світоглядні та епістемологічні перспективи ще до зародження перших осередків Виникаючої церкви. Про небезпеку орієнтації християнського богослов'я на постмодерністські цінності йшлося у працях М. Еріксона,⁷ Д. Уеллса,⁸ Д. Гроотхайса,⁹ Дж. Хамметта.¹⁰ Вплив постмодерністських інтелектуальних підходів на християнську культуру критично осмислювався Дж. Вейзом.¹¹ Природно, що народження руху, який поставив собі за мету врахувати постмодерний контекст у богословському та еклезіологічному пошуку, викликав появу численних праць, автори яких закинули новій церкві невиправдані богословські компроміси та відхід від протестантської ортодоксії. Зокрема, відомий богослов Д. Карсон розглядав Виникаючу церкву передусім як форму протесту проти традиційного евангельського християнства, модернізму та мегацерков. Його книга викликала чимало зауважень з боку прихильників Виникаючої церкви у зв'язку з тим, що

⁶ Eddie Gibbs and Ryan K. Bolger, *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); Eddie Gibbs, *Churchmorph: How Megatrends Are Reshaping Christian Communities* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009).

⁷ Millard J. Erickson, *The Evangelical Left: Encountering Postconservative Evangelical Theology* (Carlisle, UK: Paternoster Press, 1997); *Truth or Consequences: The Promise & Perils of Postmodernism* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001); M. Erickson, P. Helseth, and J. Taylor, eds., *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004).

⁸ David Wells, *Above All Earthly Powers: Christ in a Postmodern World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

⁹ Douglas Groothuis, *Truth Decay: Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000).

¹⁰ John S. Hammett, *Biblical Foundations for Baptist Churches: A Contemporary Ecclesiology* (Grand Rapids: Kregel, 2005).

¹¹ Gene Veith, Jr. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture* (Wheaton: Crossway Books, 1994).

її автор зосереджується на поглядах лише декількох богословів і звукує аналіз особливостей руху до проблем постмодерністської епістемології.¹ Як новочасну форму протестантського богословського лібералізму характеризує Виникаючу церкву один із її колишніх активних учасників Дж.Баума.² Е. Скотт, віддаючи належне еклезіологічним інноваціям руху та його спрямованню на контекстуалізацію богослов'я, все ж зазначає небезпечну тенденцію надмірної адаптації до панівного культурного контексту.³ Критичному аналізу спробам Виникаючої церкви використати постмодернізм для формулювання богослов'я присвячені праці колективів консервативних богословів під загальною редакцією Г. Джонсона і Р. Глісона,⁴ а також У. Хенарда і А. Грінвея.⁵ К. Дейонг звинувачує рух у гетеродоксії, оскільки він не спирається на фаундаціоналістську епістемологію і герменевтику, що ґрунтується на вченні про непомильність Писання.⁶ Б. Дівай стверджує, що есхатологія руху ґрунтується на «гегельянській» есхатології богослова Ю. Мольмана і американського філософа К. Уілбера.⁷ До критиків богословських експериментів Виникаючої церкви належать також К. Хоутрі, Р. Мейх'ю і А. Тілбі.⁸

¹ D. Carson, *Becoming Conversant With the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005).

² Jeremy Bouma, *Understand Emerging Church Theology: From a Former Emergent Insider* (Grand Rapids: Theoklesia, 2013).

³ Eleonora L Scott, "A Theological Critique of the Emerging, Postmodern Missional Church/movement," *Evangelical Review of Theology* 34, no. 4 (October 2010): 335–46.

⁴ Gary L. Johnson and Ronald N. Gleason, *Reforming or Conforming?: Post-Conservative Evangelicals and the Emerging Church* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2008).

⁵ Henard, William David, and Adam W. Greenway, eds. *Evangelicals Engaging Emergent: A Discussion of the Emergent Church Movement*. (Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2009).

⁶ Kevin Deyoung and Ted Kluck, *Why We're Not Emergent* (Chicago: Moody Publishers, 2008).

⁷ Bob DeWaay, *The Emergent Church: Undefined Christianity* (Saint Louis Park: Bob DeWaay, 2009).

⁸ Kim Hawtrey and John Lunn, "The Emergent Church, Socio-Economics and Christian Mission," *Transformation* 27, no. 2 (April 2010): 65–74; Richard L Mayhue, "The Emerging Church: Generous Orthodoxy or General Obfuscation?," *The Master's Seminary Journal* 17, no. 2 (September 2006): 191–205; Angela Tilby, "What Questions Does Catholic Ecclesiology Pose for Contemporary Mission and Fresh Expressions?," in *Mission-shaped Questions: Defining Issues for Today's Church*, ed. Steven Croft (London: Church House Publishing, 2008), 78–89.

Інша група евангельських критиків спрямувала свої зауваги на сферу практичного богослов'я Виникаючої церкви. Так, на думку А. Дейвісона і А. Мілбанка наближені до Виникаючої церкви «свіжі вираження» церкви Англії (експериментальні екстра-парафіяльні структури) намагаються максимально адаптувати церковне життя до панівного культурного контексту, щоб мінімізувати потребу особистої духовної трансформації своїх учасників. Натомість британські богослови закликають церкву згадати про свій контр-культурний статус «втікача і свідка» у сучасній західній культурі, а також про місію церкви як носія історичних християнських істин. З цієї ж перспективи рух оцінює і М. Персі.⁹ Він вказує на схильність постмодерних церковних спільнот захоплюватися, як це властиво сучасній індивідуалістичній культурі, новаціями та альтернативами, втрачаючи при цьому автентичні богословські, місіологічні та еклезіологічні пріоритети.¹⁰ Голландський богослов і соціолог К. де Гроот також висловлює застереження про небезпеку пристосування церкви до споживацької культури «плинної модерності».¹¹

Третій напрям консервативної критики Виникаючої церкви стосується її еклезіології. Зокрема, американський місіолог К. Ван Гелдер стверджує, що прибічники руху неправильно розуміють богословські основи природи і місії церкви.¹² На його думку, спроби визначити природу церкви через її функціональність, тобто через те, що вона робить, корпоратизують церкву, перетворюють її на структуру, що має намір досягнути певних цілей у світі замість Бога. Натомість Ван Гелдер пропагує «місіональну церкву», яка за своєю природою є місіонерською, бо ж бере участь у спокутній місії Бога у світі. Дослідник місіонерського богослов'я А. Хірш також зауважує, що саме місіональні церкви прагнуть переосмислити теологію крізь призму місії Бога, тоді як Виникаюча церква насамперед

⁹ Andrew Davison and Alison Milbank, *For the Parish: A Critique of Fresh Expressions* (London: SCM Press, 2010).

¹⁰ Martyn Percy, "'Fresh Expressions': A Journey into Implicit Theology," *Implicit Religion* 12, no. 3 (November 2009): 321; Martyn Percy, "Old Tricks for New Dogs? A Critique of Fresh Expressions," in *Evaluating Fresh Expressions: Explorations in Emerging Church*, ed. Louise Nelstrop and Martyn Percy (Norwich: Canterbury Press, 2008), 27–39.

¹¹ Kees de Groot, "The Church in Liquid Modernity: A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church," *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 1, 2006): 99.

¹² Craig Van Gelder, *The Ministry of the Missional Church: A Community Led by the Spirit* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2007); *The Missional Church and Denominations: Helping Congregations Develop a Missional Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

спрямована на контекстуалізацію християнства для постмодерністського покоління.¹

Хоча праці критиків та прибічників руху, які з'явилися на початковій стадії розвитку церкви, є досить інформативними і змістовними, вони не позбавлені помітної тенденційності й пов'язаної з цим вибірковості. Однак з поч. 2000-их років експерименти Виникаючої церкви почали викликати помітний інтерес у науковому середовищі. Якщо на думку частини дослідників, тут йдеться про маргінальний рух, нездатний здійснити істотний вплив на релігійні процеси, інші все ж вбачають у ньому важливу інноваційну течію західного протестантизму. І богослови, і релігієзнавці погоджуються з тим, що постмодерна перспектива становить значну проблему для учасників руху, які все ж хочуть залишатися в межах традиційного християнства. Зокрема, у відгуку на книгу Томлінсона М. Персі привертає увагу до тривожних наслідків впливу постмодерністського світогляду на християнську віру, поставивши питання про можливість збереження хоча б найсуттєвіших доктрин у культурній схемі, яка задовольняється поверхневими змістами². Якщо все в християнській традиції зробити відкритим для переосмислення та селективного присвоєння, наскільки вразливим стане християнство для фрагментації, дифузії або всебічної трансформації – запитують М. Гест і С. Тейлор.³

Християнські виклики постмодерну часто розглядаються як богословське питання кризи авторитету. Проте вони мають аналоги на соціологічному та еклезіологічному рівнях, адже церкви, які приймають постмодерністську ідентичність, як правило, соціально нестійкі. Почасти це пов'язано з постмодерністською тенденцією до «децентрованості». Криза традиційних релігійних систем залишила західні суспільства без жодного об'єднувального духовного порядку, в результаті постмодерністські суб'єкти переживають дезорієнтацію та розчарування. Крім цього, світоглядний плюралізм призвів до появи конкурентних сотеріологій, і тепер нові релігійні рухи та різні напрями постхристиянської духовності співіснують на релігійному ландшафті поряд з традиційними релігійними групами. Всі ці сотеріологічні доктрини, як традиційні, так і інноваційні, як правило, відповідають «новій релігійній свідомості», просуваючи себе

не стільки як потенційні джерела формування нових соціальних центрів, скільки як засоби сприяння духовним пошукам індивідів. Релігія стає менше пов'язаною з потребами групи чи суспільства і більше – з потребами особистості. Соціолог М. Кастельс описує цей процес як орієнтування на таку релігійну ідентичність, яка поєднує нові й еkleктичні констеляції ідей, призначені для того, щоб сформувавши релігійний досвід окремих осіб. Оскільки особистості набувають ще більшого значення в рамках соціальної матриці, довговічність релігійних спільнот стає все менш досяжною.

Отже, особливе зацікавлення Виникаючою церквою спостерігається в середовищі соціологів релігії. Одну з перших спроб соціологічного аналізу руху здійснив Ф. Харольд. Британський науковець застосував методологію Дж. Барбура, який інтерпретує сучасні релігійні рухи крізь призму досвіду відвернення від віри («деконверсії»). Цей досвід властивий для багатьох послідовників Виникаючої церкви. Їхня «деконверсія», тобто відхід від конфесійної приналежності, супроводжується інтелектуальним сумнівом у достовірності колишніх релігійних переконань та критикою їхніх моральних підвалин.⁴ Для автобіографічного опису деконверсії, як правило, використовуються морально забарвлені метафори та наративи. Таким чином, визначальний мотив приєднання до Виникаючої церкви становить гостре невдоволення станом західного євангельського протестантизму на зламі тисячоліть та пошук автентичного християнського досвіду.⁵ За такого підходу церква виступає як рух культурно-релігійної критики, ідентичність якого формується в деконструкції дискурсів традиційного євангельського християнства.

Підхід Харольда продовжили розвивати автори найбільш ґрунтовного соціологічного дослідження Виникаючої церкви Дж. Марті і Г. Геніел.⁶ Американські науковці також пропонують розглядати Виникаючу церкву передусім як культурний феномен, тобто як творчий релігійний рух, що прагне досягнути соціальної легітимізації та духовної вітальності за допомогою активного дистанціювання від своїх витоків у консервативному євангельському протестантизмі. Динамічність та суперечливість багатьох процесів, які відбуваються всередині руху, зумовлена тим, що

⁴ Значної популярності у Виникаючій церкві набула автобіографічна розповідь Patton Dodd, *My Faith so Far: A Story of Conversion and Confusion* (San Francisco: Jossey-Bass, 2005).

⁵ Philip Harrold, "Deconversion in the Emerging Church," *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 1, 2006): 79.

⁶ Gerardo Marti and Gladys Ganiel, *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2014); Gladys Ganiel and Gerardo Marti, "The Emerging Church Movement: A Sociological Assessment," *Currents in Theology and Mission* 42, no. 2 (April 2015): 105–12.

¹ Alan Hirsch, "Defining Missional: The Word Is Everywhere, but Where Did It Come from and What Does It Really Mean?," *Leadership* 29, no. 4 (September 2008): 20–22.

² Martyn Percy, Review Article, in *Journal of Contemporary Religion* 11/3 (1996), 359.

³ Mathew Guest and Steve Taylor, "The Post-Evangelical Emerging Church: Innovations in New Zealand and the UK," *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 1, 2006): 52.

Виникаюча церква замислена як реакція проти модерності, але водночас вона вимушена спиратися на модерні західні концепти суб'єкта і спільноти, щоб розвинути форми релігійності, релевантні у нову епоху. Визначальну рису руху автори вбачають в особливій «релігійній орієнтації», яка спирається на досвід перманентної деконструкції власної богословської та структурної ідентичності. З цим твердженням погоджується К. Лабанов. Британський дослідник підкреслює, що послідовники Виникаючої церкви усвідомлюють граничну складність як постмодерного світу, так і християнської віри, тому вони не погоджуються на жодні спроби зафіксувати остаточні інтерпретації змісту богословських постулатів чи практик християнського життя. Крім цього, Лабанов стверджує, що «оскільки реконструкція і деконструкція є настільки фундаментальними характеристиками Виникаючої церкви, її прибічники отримують заохочення звертати достатню увагу на ці виклики».¹ Таким чином, намагання залишити можливість для постійного перегляду традиційного комплексу вірувань та практик є однією з найістотніших характеристик руху. Не ставлячи собі за мету вийти за рамки широкої християнської традиції, Виникаючі церкви намагаються зберегти недоторканим простір для релігійної автономії і свободи у виборі індивідуальних переконань.

Як автономну протестантську традицію, ідентичність якої формується прагненням дати відповідь на недоліки консервативного євангельського протестантизму, визначає Виникаючу церкву американський антрополог та соціолог Дж. Біело. Він зауважує, що поява церкви на північноамериканському ґрунті не випадкова, адже для цього контексту властива традиція утворення нових релігійних структур, ініціатори яких дійшли висновку, що наявні церкви не відповідають їхнім уявленням про справжнє християнство або є носіями застарілих уявлень. Відтак, детально проаналізувавши численні наративи «деконверсії», Біело робить висновок, що нові форми християнської віри та практики мають на меті компенсувати недоліки традиційного євангельського протестантизму та відшукати автентичне християнство.² В результаті ретельного дослідження з використанням етнографічних методів, він переконливо доводить, що, приміром, наголос Виникаючих церков на важливості досвіду Бога покликаний врівноважити властиву модерністському протестантизму увагу до раціонально-доктринальних аспектів віри, спроби відродження літургічних практик католицизму та православ'я, в тому числі чернецтва, покликани

відродити значення мультисенсорності в богослужінні, а заклик розвивати автентичні стосунки свідчить про невдоволення театралізованим підходом американських мега-церков. Прагнення до автентичності Біело услід за Барбуром вважає ключовою ознакою буття людини пізнього модерну. У пошуку втраченого змісту справжнього християнства послідовники Виникаючої церкви намагаються звільнитися від авторитарних конфесійних структур, засилля догматизму, успадкованих парадигм мислення та соціального конформізму. Подібні тенденції у британському пост-євангельському протестантизмі досліджує М. Гест. Спираючись на значний емпіричний матеріал, соціолог констатує, що однією з основних причин утворення у 1980–90-их рр. у британському протестантизмі руху «альтернативного поклоніння» було «невдоволення жорсткістю основних євангельських церков і їхнє небажанням діяти з урахуванням значних культурних зрушень».³

Соціолог релігії Дж. Уолсчлегер пропонує розглядати Виникаючу церкву насамперед як особливий субкультурний релігійний рух, що не відокремлює себе від життя суспільства та підтримує відкриті стосунки з іншими релігійними субкультурами.⁴ Він також застерігає, що не слід ставитися до Виникаючої церкви як до монолітного руху, пропонуючи натомість дивитися на нього як на спектр, що охоплює різні види постмодерних релігійних спільнот. На одному краї спектру перебувають «виникаючі» громади, які прагнуть відшукати і втілити нову модель церкви, актуальну для контексту постмодерну, а на протилежному – «релевантні» спільноти, які запозичили у Виникаючої церкви богослужбові та еклезіологічні практики, але залишаються в богословському руслі консервативного євангельського протестантизму.⁵ Як зауважує Уолсчлегер, відкритість та розмитість руху, а також його екуменічна спрямованість зрештою можуть привести до того, що частина громад, які в даний час ототожнюють себе з Виникаючою церквою, зрештою у пошуках інших джерел ідентичності звернуться (або повернуться) до традиційних течій протестантизму. Однак самі ініціатори руху не розглядають такий сценарій як поразку, адже вони вбачають свою першочергову роль у експериментальному пошуку нової форми християнства для постмодерного контексту, а не у створенні ще однієї релігійної структури.

³ Mathew Guest, *Evangelical Identity and Contemporary Culture: A Congregational Study in Innovation* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2008), 45.

⁴ J. Wollschleger, "Disengaged and Indistinct: The Subcultural Identity of the Emerging Church Movement," *Social Compass* 62, no. 1 (2015): 105–21.

⁵ J. Wollschleger, "Off the Map? Locating the Emerging Church: A Comparative Case Study of Congregations in the Pacific Northwest," *Review of Religious Research* 54, no. 1 (2012): 69–91.

¹ Cory E. Labanow, *Evangelicalism and the Emerging Church: A Congregational Study of a Vineyard Church, Explorations in Practical, Pastoral, and Empirical Theology* (Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate, 2009), 124.

² James S. Bielo, *Emerging Evangelicals: Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity* (New York: New York University Press, 2011), 28–46.

Інституційні аспекти діяльності руху перебувають у центрі уваги американського соціолога релігії Дж. Паккарда. Зокрема, на прикладі Виникаючої церкви він намагається з'ясувати чи можливо для організації відмовитися від запровадження практик та доктринальних систем, які домінують у її сфері і при цьому продовжувати процвітати? В результаті проведення та аналізу десятків інтерв'ю з прибічниками руху, Паккард визначив основні стратегії, які дозволяють спільнотам Виникаючої церкви опиратися тенденції інституціоналізації. Головний висновок, до якого дійшов Паккард, полягає в тому, що в той час як теорія організацій передбачає, що успішні організації пристосовуються до впливових організаційних гравців на полі, Виникаюча церква успішно розвивається завдяки «спротиву інституційному тиску і займає свідомо нестабільну позицію на полях релігійного ландшафту».¹ Констатуючи, що нова протестантська традиція не має яскраво вираженого лідера або спільного віросповідного документу, Паккард зауважує, що прибічників руху об'єднує готовність жити в «неспокійний час», постійно ставлячи під сумнів власну діяльність та виправдовуючи цей сумнів зверненням до Біблії.

Американський соціолог Л. Чіа також звертає увагу на те, що Виникаюча церква є не цілісною деномінацією, а скоріше «рухом віри», що реагує на стан постмодерну та застосовує постмодерністські форми знання до переосмислення християнської віри.² Запозичення церквою концептів постмодернізму для нового формулювання богослов'я та практики дає можливість поставити ширше питання про те, які зміни відбуваються у релігії постмодерну та яким чином вони впливають на дискурс цінностей глобального громадянського суспільства. Цю проблему досліджує американський політолог А. Ставленд. Виникаюча церква є, на його думку, прикладом ефективного відмежування християнства від держави як носія цінностей та орієнтації на етику позбавлену абсолютів.³ В останні роки з'являються праці, спрямовані на аналіз політичних наслідків богословського дискурсу Виникаючої церкви. Зокрема, релігієзнавець Р. Рід доводить, що критика сучасних західних політичних та економічних систем, що поєднується з оновленим поняттям християнської ідентичності, дає початок новому трактуванню стосунків між християнством, політикою та

економікою, що можуть стати істотним релігійним викликом для американського імперіалізму і в деяких випадках ринкового капіталізму.⁴

У той час як вищевказані науковці здійснюють соціологічний аналіз основних напрямів і панівних тенденцій руху, британський філософ та релігієзнавець К. Муді обрала предметом своїх досліджень творчість двох авторів (П. Роллінза і К. Бревіна), яких можна вважати найрішучішими критиками сучасного християнства й авторами найбільш радикальних богословських альтернатив.⁵ Потенційний вплив творчості цих авторів обумовлений їхньою тісною взаємодією із сучасними філософськими (континентальна філософія) та богословськими (теологія події, теологія смерті Бога) напрямами, які використовуються ними як засіб для поглибленого розуміння та подальшого формування наявних індивідуальних і колективних практик руху. Приміром, структура першої книги Роллінза «Як (не) говорити про Бога» (2006) виражає його зацікавленість у трансляції теоретичних напрацювань у літургійний контекст. Зокрема, після викладу своїх богословських поглядів, у другій частині книги автор розповідає про творчі методи використання його ідей у «релігійному середовищі з тим, щоб сприяти створенню контексту для особистої і колективної трансформації».⁶ Необхідно зауважити, що праця Муді заповнює серйозну лакуну у дослідженнях постмодерного християнства – на прикладі Роллінза та Бревіна дослідниця показує, як можливо втілити в контексті життя церковної спільноти ідею одного з ключових постмодерністських богословів Д. Капуто про «релігію без релігії».

Необхідно зазначити, що попри стереотипне сприйняття Виникаючої церкви як релігійно-культурного феномену переважно англосовного світу, дедалі більший інтерес до ідей та практик руху спостерігається і в інших частинах світу. Автори колективного дослідження «Євангеліє після християнства: нові голоси, нові культури, нові вираження»⁷ пропонують широку перспективу експериментальних церковних спільнот у різних географічних контекстах (Латинська Америка, Нова Зеландія, Австралія, Скандинавія, Бенілюкс, франкомовна та німецькомовна Європа й Великобританія), у розрізі різноманітних культурних тем (екологічні проблеми, гібридний та глокальний контексти, плюралізм та індивідуалізм,

¹ Josh Packard, *The Emerging Church: Religion at the Margins, Religion in Politics and Society* (Boulder, Colo: FirstForumPress, 2012), 137.

² Lloyd Chia, "Emerging Faith Boundaries: Bridge-Building, Inclusion, and the Emerging Church Movement in America" (Ph.D., University of Missouri - Columbia, 2010), 4.

³ Aaron Stuvland, "The Emerging Church and Global Civil Society: Postmodern Christianity as a Source for Global Values," *Journal of Church and State* 52, no. 2 (2010): 203–31.

⁴ Randall W Reed, "Emerging Treason?: Politics and Identity in the Emerging Church Movement," *Critical Research on Religion* 2, no. 1 (April 2014): 67.

⁵ Katharine Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity: Deconstruction, Materialism, and Religious Practices* (Burlington: Ashgate, 2015), 25.

⁶ Peter Rollins, *How (Not) To Speak of God*, (Massachusetts: Paraclete Press, 2006), 74.

⁷ Ryan K. Bolger, ed., *The Gospel after Christendom: New Voices, New Cultures, New Expressions* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012).

креативність, споживацтво й нова духовність). Зростає зацікавлення виникаючими церквами і у східноєвропейському контексті. Зокрема, Г. Ремпель, один із авторів колективної монографії присвяченої місіологічним аспектам протестантизму у Східній Європі,¹ концептуалізує виникаючі церкви як один із перспективних напрямів розвитку євангельського християнства, що завдяки своєму критичному ставленню до усталених підходів та практик стає потужним імпульсом церковного оновлення. Дослідник із Празького Карлового університету П. Баргар вивчає місіологічний потенціал руху, який здатний оживити місіонерське бачення традиційних церков.²

Огляд ключових публікацій, присвячених Виникаючій церкві, показує, що новий феномен західного християнства викликав напружені дискусії у науковому та, особливо, богословському середовищі. Гострота полеміки обумовлена актуальністю та широтою кола питань, піднятих теоретиками та практиками Виникаючої церкви. Сучасники на власному досвіді можуть переконатися, що впродовж останніх десятиліть світ зазнав драматичних змін. Часто існуючі церкви виявляються нездатними ефективно свідчити про християнську віру, їм не вистачає достатньої сміливості та гнучкості, щоб трансформувати свої інститути і практики таким чином, аби вступити в діалог з суспільством у новій культурній ситуації. «Місіонерська зустріч» церкви і сучасної культури може відбутися тільки тоді, коли християни усвідомлять, як саме змінився світ навколо них. Лише за цієї умови вони зможуть приступити до розробки таких форм християнської віри і практики, які зможуть вижити і навіть процвітати в майбутньому.

Серед дослідників Виникаючої церкви тривають дискусії щодо безпосередньої кількості церковних громад, що відкрито декларують свою приналежність до руху або відповідають критеріям, які дозволяють отождентифікувати їх із ним. Зокрема, Гіббс і Болджер у 2005 р. віднесли до руху Виникаючої церкви біля двохсот північноамериканських громад,³ натомість Дж. Білео у 2011 р. нарахував понад сімсот громад, наголошуючи, на тому, що рух став «життєздатною формою ідентичності в американському релігійному ландшафті».⁴ В цей же період Дж. Паккард ідентифікував

біля трьохсот громад руху в Північній Америці, Європі та Австралії.⁵ Як доречно зауважує К. Муді, спроба оцінити значення Виникаючої церкви лише на основі кількісних показників та переліків громад, які заявили про свою приналежність до церкви, не дасть достовірних результатів, адже за такого підходу не беруться до уваги ті спільноти, які орієнтуються на цінності та етос руху, але не виходять зі своїх деномінацій.⁶ Один із перших дослідників руху, англіканський богослов Дж. Дрейн, підкреслює, що з самого початку термін «Виникаюча церква» вживається у двох різних значеннях.⁷ Насамперед він стосується лідерів традиційних протестантських деномінацій, які розуміють потребу змістовної місіонерської взаємодії церкви з культурою, що приводить їх до необхідності поставити фундаментальні питання про природу церкви, а також про таку контекстуалізацію християнської віри, які віддаватиме належну шану традиції, але й робитиме євангельську звістку доступною для нецерковлених сучасників. Однак існує і інший образ Виникаючої церкви, що включає в себе тих християн, які серйозно розчарувалися у своїх попередніх консервативних євангельських традиціях та започаткували нові незалежні спільноти.

Отож, попри формально невелику кількість громад, заклик руху переосмислити зміст релігії у західному християнстві та пропеговані ним дискурсивні та практичні орієнтації стали важливим діалоговим фактором у богословських дискусіях останніх двох десятиліть. Основними каналами поширення ідей та орієнтацій руху стали численні книги, конференції, семінари, різноманітні конфесійні, спеціалізовані та транснаціональні об'єднання його прихильників, які повною мірою використали можливості інтернету для проголошення своїх поглядів (соціальні мережі, особисті блоги, відео-канали і т. д.). Про зростання інтересу до руху свідчить і аналіз кількості присвячених йому наукових публікацій.⁸

Більшість дослідників, а також прибічників руху вважають за доцільно говорити про нього в абстрактних термінах як про настрої або ставлення, а не як про усталений набір доктрин, практик чи громад. «Виникаюча церква – це швидше спосіб мислення, ніж модель, – пише англійський богослов М. Мойнах, – це напрямок, а не місце призначення.

⁵ Packard, *The Emerging Church: Religion at the Margins, Religion in Politics and Society*, 9.

⁶ K. S. Moody, "I Hate Your Church; What I Want Is My Kingdom": Emerging Spiritualities in the UK Emerging Church Milieu," *Expository Times* 121, no. 10 (2010): 497.

⁷ John Drane, "The Emerging Church," *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 1, 2006): 4.

⁸ Reed, "Emerging Treason?: Politics and Identity in the Emerging Church Movement", 68.

¹ Генрих Ремпель, "Современные движения и миссия. Роль церкви в постхристианском мире," *Новые горизонты миссии*, ред. П. Пеннер (Черкасы: Коллективум, 2015), 325–339.

² Pavol Bárgar, "The Emerging Church Movement: Some Missiological Relevant Challenges and Impulses," *Acta Missiologicae. Journal for Reflection on Missiological Issues and Mission Practice in Central and Eastern Europe* 4 (2015): 27–44.

³ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 331–333.

⁴ Bielo, *Emerging Evangelicals*, 26.

Вона спирається на принципи, а не на план. Вона виникає з культури, а не нав'язується культурі. Це настрої, чи щонайбільше рух». ¹ Подібні заяви стали звичними. Автори зазначають, що «рух не тільки є аморфним, навіть його межі важко визначити», ² він «надто мінливий, щоб його класифікувати, не кажучи вже про те, щоб оцінити». ³ Однак видається переконливою позиція К. Муді, яка застерігає про необґрунтованість таких оцінок та стверджує, що нові церкви організовані навколо й виникають з розпізнаваного набору дискурсивних і практичних орієнтацій, які надають йому єдності й відносної стабільності, допускаючи при цьому різні погляди на питання богослов'я та еклезіології. ⁴ Користуючись методологією Г. Лінча, Муді зазначає, що існують достатні підстави, щоб охарактеризувати Виникаючу церкву як «когерентний релігійний феномен», що має «локальні відмінності». ⁵ Отож, вивчення Виникаючої церкви як особливо «дискурсивного середовища» дозволяє Муді ідентифікувати сукупність певних прагнень, які забезпечують спільність усіх учасників руху, хоча на практиці їх утілення залишається неоднорідним. Зокрема, мова йде про намагання досягнути контекстуалізованих виражень християнської релігійності і, зокрема, місії; про творчу адаптацію історичних релігійних практик з метою збагатити сучасне християнство; експериментування з організацією церковних структур, що уникають інституціоналізації; вивчення богословського потенціалу постмодерної думки, особливо континентальної філософії релігії; взаємодія з різноманітними сучасними богословськими напрямками, в тому числі деструктивною та процесуальною теологією, а також із радикальною ортодоксією.

У творах консервативних критиків руху можна часто зустріти твердження, що за своєю суттю Виникаюча церква – це спроба відродити ліберальний протестантизм, адаптований до умов постмодерну. Соціологи іноді інтерпретують рух як нішу для певних демографічних категорій західного суспільства (молодих, освічених представників середнього класу). Однак, на нашу думку, Виникаючу церкву варто розглядати як альтернативну відповідь західного евангельського протестантизму на широкі соціальні, політичні, економічні та релігійні тенденції, що сформували модерне суспільство. У цьому зв'язку дане дослідження має на меті осмислення

богословського та еклезіологічного досвіду Виникаючої церкви, її спроб відшукати відповідь на питання, як саме змінився світ і як на ці зміни має відреагувати церква.

Важливим фактором руху, особливо актуальним для центрально- та східноєвропейського евангельського протестантизму, є наголос на необхідності ортопраксії, а також на поцейбічному вимірі звістки евангелія. Прихильники Виникаючої церкви наголошують, що відкуплення не спрямоване лише на те, щоб забезпечити людину можливістю провести вічність на небесах; воно стосується всього всесвіту, несе особисту і соціальну трансформацію, виявляє себе у творчому та новаторському підході до поклоніння і мотивує християн до активної соціальної взаємодії, співпраці з Богом у його діях задля примирення, відкуплення і відновлення світу. Багатьох християн приваблюють такі риси руху, як готовність переосмислити християнське богослов'я у новому культурному та епістемічному контексті, бажання повернути належне місце евангельському акценту на царстві Божому, прийняття «смиреної» епістемології, визнання важливості герменевтичного підходу до реальності, намагання сформулювати християнську політичну позицію, увага до соціальних питань, радикальна посвята місіонерському служінню церкви.

¹ Michael Moynagh, *Emergingchurch.intro* (Oxford and Grand Rapids MI: Monarch Books, 2004), 23.

² Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church*, 12.

³ Stuart Murray, *Post-Christendom: Church and Mission in a Strange New World* (Milton Keynes: Paternoster, 2005), 73.

⁴ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 15.

⁵ Gordon Lynch, *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century* (London: I. B. Tauris, 2007), 12.

ХРИСТИЯНСТВО В СИТУАЦІЇ ПОСТМОДЕРНУ

1. 1. Постмодерн як «конституція радикальної плюральності»

Постмодернізм, як гранично широкий термін, має безліч трактувань, часто суперечливих або навіть таких, що взаємно виключають одне одного.¹ Його зародження пов'язане з цілим спектром змін, що відбулися у XX столітті в різних сферах знань, перш за все у філософії. Виникла необхідність розробки такої філософської парадигми, в якій би знайшлося місце найрізноманітнішим стратегіям і тактикам світової філософії. Головною ознакою нової філософії стала її поліфонічність у концептуальному, змістовному та методологічному планах.² Сучасна філософська картографія констатує виникнення нових течій, підходів, які відрізняються принци-

¹ Поняття «постмодернізм», «постмодерн» багатозначні, вони використовуються і для позначення своєрідного напрямку в сучасному мистецтві, і для характеристики певних тенденцій у політиці, релігії, етиці, способі життя, світосприйманні. Більшість дослідників погоджуються з тим, що постмодернізм виникає спочатку в руслі художньої культури, однак незабаром поширюється й на інші сфери. Мабуть, уперше термін «постмодернізм» у змісті, наближеному до сьогоденішнього, вжив у 1946 р. А. Тойнбі, позначивши таким чином етап у розвитку західноєвропейської культури, що почався в 1875 р. й ознаменувався переходом від політики, що спирається на мислення в категоріях національних держав, до політики, що враховує глобальний характер міжнародних відносин, а також символізує завершення західного панування в релігії й культурі. С. Гренц зазначає, що термін «постмодернізм» відноситься переважно до інтелектуального настрою і безлічі культурних виражень, що ставлять під сумнів ідеали, принципи та цінності, що лежать в основі модерного умонастрою. Під постмодерністю мають на увазі нову епоху, в якій ми живемо, час, коли постмодерний світогляд все більше формує наше суспільство. Таким чином, постмодерність – це ера, в якій постмодерні ідеї, установки і цінності все більше визначають культурний ландшафт (Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996), 12).

² А. С. Колесников, *Современная зарубежная философия: генезис и проект // Вестник Санкт-Петербургского университета*. Серия 6, вып. 3 (1995): 38–44.

пово іншим баченням світу, нестандартними уявленнями про людину та її буття, світовідчуття, переживання смисложиттєвих ситуацій.¹ При цьому в самій філософії відбувається переорієнтація з її класичної форми на «некласичні» і «посткласичні» форми. Філософія стає способом освоєння світу, спробою людини відшукати нові орієнтири в мінливому світі переоцінки цінностей. Виникає необхідність зміни парадигм, викликана втратою довіри до наукового знання, що будувалося на класичних раціональних підвалинах. Ставши на шлях відмови від універсальності і загальності, посткласична філософія породжує постмодернізм як своє останнє слово.

Нове світовідчування, квінтесенція духу часу або «етос»,² які згодом назвали постмодерністськими,³ зародилися в період завершення Другої світової війни, коли перед західною цивілізацією постала нагальна потреба пояснити глобальну катастрофу того часу. Взятись за це завдання, ліві філософи Франкфуртської школи соціальних досліджень у 1930 – 70-х рр. зробили спробу переосмислити весь хід історії європейської цивілізації у Новий час. Ключову роль у їхніх інтелектуальних побудовах відіграла критика ідей Просвітництва. Написана в 1944 р. книга Т. Адорно й М. Хоркхаймера «Діалектика Просвітництва» окреслила ряд ідей, які відгукнулися рефреном у працях більш пізніх філософів.⁴ Весь політичний досвід тоталітаризму ХХ століття німецькі філософи пояснювали, виходячи з не-вдалого, на їхню думку, «проекту Просвітництва», що обіцяв звільнити людство від влади невігластва. Сутність проекту становили універсальні загальнолюдські цінності: гуманізм, воля, рівність, справедливість, розум,

¹ В. М. Дианова, *Постмодернистская философия искусства: истоки и современность* (СПб.: ООО «Издательство “Петрополис”», 2000), 22.

² Інтелектуальне ставлення, яке формує стиль і сутність мислення, забезпечуючи відправний пункт для його рефлексії (Myron В. Penner, ed., *Christianity and Postmodern Turn: Six Views* (Grand Rapids: Brazos Press, 2005), 17).

³ Теоретичною основою осмислення новітніх напрямів мистецтва став французький постструктуралізм, тобто ті підходи, які були розроблені наприкінці 60-х – 70-х років у роботах таких його представників, як Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж. Дельоз, Ж. Лакан та ін. Використання постструктуралістських підходів у літературній критиці породило феномен деконструктивізму. Вперше цей напрям у літературознавстві оформився в США, насамперед у роботах представників Ельської школи. Характерне для постструктуралізму уявлення про культуру як суму текстів (згідно з Дерріда, «світ – це текст», «текст – єдино можлива модель реальності») перетворилося в методологічну концепцію постмодернізму. У 80-ті роки ХХ століття постмодернізм оформився як комплекс ідей, що поєднує постмодернізм, постструктуралізм і деконструктивізм.

⁴ Макс Хоркхаймер, Теодор В. Адорно, *Діалектика просвещения. Философские фрагменты* / Пер. с нем. М. Кузнецова (М.–СПб.: Медиум, Ювента, 1997).

прогрес і т. д. Озброєна просвітницьким раціоналізмом думка повинна була б привести до цілковитої перемоги прогресу та трансформації суспільства на основі зазначених ідеалів та цінностей. Як слушно зауважив Д. Уеллс, вік розуму «обіцяв надто багато. Фактично він обіцяв, що всі проблеми людства можуть бути розв'язані цілком природними засобами, що, очевидно, спиралося на хибні припущення. Мала місце недооцінка величини проблем і перебільшення людської здатності усунути їх».⁵

Отож, просвітницька утопія зазнала нищівного фіаско, зумовивши історичні катаклізми небачених раніше масштабів. Вже в ХІХ ст. усе більше ставало очевидним, що нове індустріальне суспільство розходить з тими ідеалами, на основі яких воно замислювалося. Перша світова війна привела до наростання зневіри в ідеалах модернізму, ставши свідоцтвом кризи західного суспільства. Крах системи модерністських цінностей, і насамперед гуманізму завершила Друга світова війна. Після страшних нещасть ХХ століття сама думка про гуманізм здавалася проблематичною. На думку Адорно і Хоркхаймера, причиною такого неочікуваного результату було те, що, прагнучи до універсальних істин, заснований на формально-логічній організації людської свідомості «модерн-проект» оперував абстракціями, заперечуючи все, що не піддавалося розрахунку й не приносило користі. Все, що заважає тріумфу розуму, підлягає ліквідації – на цій основі виникають тоталітарні режими. Продиктовані наукою та панівною ідеологією норми й цінності не терплять заперечень, а отже неминуче породжують пригнічення й репресії щодо усіх незгідних.

Ще М. Вебер у своїх дослідженнях розвивав думку про раціональність як визначальну рису сучасної європейської культури. Саме раціоналізація призвела до звільнення секулярної культури від релігійних інтерпретацій світу, а також розпаду традиційних життєвих форм. Розробляючи ці ідеї М. Вебера, постмодерністи виявляють під раціоналізмом невпинне бажання людини опанувати світом, підкорити і поневолити його. Вони вважають, що європейська раціональність Нового часу виявилася цілком неспроможною, а її домагання на відкриття законів, універсальність, прогрес, а найголовніше – на керівництво людським життям і його гідним влаштуванням залишилися на рівні «домагань, порожніх заявок, несправджених надій».⁶ Наступна філософська думка скристалізувала ідею про те, що необмежена раціональність, зрештою, обумовлює появу репресивної влади, та розвинула погляд на антиуніверсалізм, плюралістичність і фрагментарність як на цінності, що протистоять тотальності. Отож постмодерністські філософи прийшли до висновку, що проект Просвітництва

⁵ Wells, *Above All Earthly Powers*, 30–31.

⁶ П. К. Гречко, *Концептуальные модели истории: Пособие для студентов* (М.: Логос, 1995), 92.

заснав невдачі. Постмодернізм звинувачує раціональність у знеособленні людських відносин, «розчаклуванні» дійсності, підпорядкуванні свободи ситуаційній вигоді та комерційному зиску, тобто практично в усіх нещастях сучасного суспільства. Завдяки піднесенню ролі розуму наше життя стало більш комфортним, але водночас і більш ненадійним, крихким, духовно вихолощеним. Дослідник сучасного гуманітарно-методологічного дискурсу П. К. Гречко передає властиве постмодернізму критичне ставлення до результатів домінування просвітницького раціоналізму: «Так, наші житла являють собою зразок функціональної доцільності, але та ж функціональна доцільність була закладена в крематоріях Освенціма і Бухенвальда. Так, ми проникли в глибини речовини, осягаємо субатомний світ, але в той же час, пройшовши через кошмари Хіросіми і Нагасакі, через трагедію Чорнобиля, наше буття стало ще більш негарантованим, хитким і випадковим... Розум зробив більш досконалим та шляхетним наше життя, однак він же і став джерелом, якщо не причиною, багатьох бід, страждань і хвороб ХХ ст.»¹ Німецький соціолог і політичний філософ Ульріх Бек переконує, що епоха модерну породила суспільство підвищеного ризику, коли будь-які спроби досягнути покращення рівня і якості життя неодмінно обертаються проти людства, яке колективно наносить шкоду.²

Вихід, на думку постмодерністських мислителів, полягає не в тому, щоб спробувати внести корективи у старий проект або здійснити спробу розробити новий, а в тому, щоб не намагатися розробляти всеосяжні витлумачення життя, проголосити «війну тотальності» тобто відмовитися від ідеї домінування цілого над частинами, центру – над периферією. У цьому сенсі влучним є твердження Іхаба Хасана про те, що постмодернізм – це «антиномічний рух, що задався метою розкласти західне мислення на частини... взявши на озброєння деконструкцію, децентрацію, усунення, розкидання, демістифікацію, переривання, розбіжність, розсіювання і т. д. Правильно думати, правильно відчувати, правильно чинити, правильно читати, згідно з цією епістемою знищення, означає відмовитися від тиранії цілого; абсолютизація будь-якого з людських починань відгукнеться тоталітаризмом».³ Спроби досягнути абсолютного і послідовного пояснення світу у кращому разі служать для прикриття хаосу, а в гіршому – стають знаряддям пригнічення і насильства. Ось чому М. Фуко трактує «волю-до-знання» як «волю-до-влади», адже знання – це

¹ Гречко, *Концептуальные модели истории*, 93.

² Ульріх Бек, *Общество риска. На пути к другому модерну* (М.: Прогресс-Традиция, 2000).

³ Цит. за: Ричард Тарнас, *История западного мышления («Страсти западного ума»)* / Пер. Т. А. Азаркович (М.: КРОН-ПРЕСС, 1995).

завжди результат застосування сили, конструкція, споруджена переможцями у тій чи іншій битві. З цієї ж причини Ж. Дерріда виступає проти традиційного підходу до тексту як породженого ніцшеанською волею до влади. Зрозуміти текст – означає «опанувати» ним, підпорядкувати його панівним смисловим стереотипам.

Переконаність у неможливості, а також репресивності пояснення світу як єдиного цілого за допомогою теорій, що претендують на істинне знання про дійсність, часто вважаються головною рисою постмодернізму. В такому разі під «постмодернізмом» варто розуміти світогляд, головною прикметною рисою якого є мультиперспективізм, тобто допущення і рівноцінність одночасного співіснування різноманітних точок зору. Навколишній світ більше не розглядається як єдине ціле, об'єднане навколо якогось центру, відбувається фрагментація світу на безліч епізодів, між якими відсутні стійкі зв'язки. Якщо раніше існувало поняття норми як єдиного взірця для мислення і поведінки, то постмодернізм захищає право на самовираження без жодних обмежень, заперечуючи існування будь-яких абсолютних авторитетів. Таким чином, саме принцип плюралізму стає фундаментальним для осмислення постмодернізму, і вже з нього випливають такі його похідні характеристики, як фрагментарність, децентрація, контекстуальність,

Цю тезу підтримує і розвиває німецький філософ В. Вельш. Він визначає постмодерн як «конституцію радикальної плюральності», таку історичну фазу, «в якій реальною та визнаною є радикальна плюральність як основна конституція суспільств, і саме тому в ній стає наступальним, навіть домінантним і обов'язковим плюральний зразок смислу та дії».⁴ При цьому Вельш робить важливе уточнення: «постмодерна плюральність, на відміну від минулої, характерна тим, що вона є не тільки внутрішнім феноменом у межах цілісного горизонту, а ще й стосується кожного такого горизонту, відповідно, рамок чи ґрунту. Вона проникає у множинні горизонти, впливає на відмінність рамок уявлень, розпоряджається різноманітністю відповідного ґрунту».⁵ Результатом постмодерністського трактування дійсності стає новий досвід, який визнає пріоритет тих форм знання, життєвих проектів, моделей дій, які мають високий ступінь відмінності. Як зазначає Вельш, «відтепер істина, справедливість, людяність постають у множині». Заборонним висновком принципового плюралізму Вельшу бачиться «антитоталітарний вибір», який обстоює множинність і рішуче виступає проти всіх старих і нових гегемоністських зазіхань. Таким чином, постмодерн «виступає за множинність гетерогенних кон-

⁴ В. Вельш, *Наш постмодерний модерн* / Пер. з нім. А. Л. Богачова, Д. Култаєвої, Л. А. Ситніченко (К.: Альтерпрес, 2004), 15–16.

⁵ Ibid., 15.

цепцій, за мовні ігри та життєві форми не через недбалість і дух дешевого релятивізму, а виходячи з історичного досвіду і мотивів свободи. Він дотримується положення, що будь-яка претензія на винятковість може виникнути лише внаслідок нелегітимного піднесення насправді партикулярного до удавано абсолютного. Саме тому він виступає за різне і проти єдиного, проти монополій, і викриває зловживання своїми правами. Його вибір зроблено на користь плюральності способів життя та форм дії, типів мислення та соціальних концепцій, систем орієнтацій та меншин.¹ Відповідно, у строгому сенсі постмодерністом є той, хто «безумовно визнає таку плюральність з її принциповою позитивністю, мислить цілком на її основі та послідовно захищає її від внутрішніх спотворень так само, як від зовнішніх атак».²

На думку постмодерністських авторів, попередній просвітницько-модерністський проект будувався на хибних припущеннях про об'єктивність і універсальність, що привели до нестримного намагання визначити витоки і підстави для всього існуючого. У той час як модернізм був маніфестом людської самовпевненості та самовихваляння, постмодернізм визнає смирення, якщо не розпач, людини перед буттям. Ставиться під сумнів віра в раціональність як універсальну властивість людської природи і в здатність раціонального мислення до управління соціальним, політичним та економічним життям. Більше не існує остаточної версії істини, немає привілейованої цивілізації (або культури, віри, норми і стилю); має місце тільки різноманіття культур, вірувань, норм і стилів. Не існує універсального правосуддя; мають місце тільки інтереси і конкуренція груп інтересів. Більше немає великої розповіді про людський прогрес, мають місце лише незліченні історії про те, де люди і їхні культури перебувають у даний час. Неможливо вести мову про існування просто реальності чи будь-якої об'єктивності універсального, відстороненого знання; існують тільки безперервні уявлення про все з точки зору всього іншого.³ Зникає перспектива для раціонального дослідження істини, натомість постулюється неможливість однозначності. Навіть віра у відносно стабільне людське «я», властива для епохи Просвітництва, піддається зростаючому скептицизму. Хто ми є, наша індивідуальність тепер не більше, ніж випадковість в потоці часу.

Суттєві корективи у поширене визначення постмодернізму як апології радикального плюралізму і релятивізму вносить мистецтвознавець Н. Б. Маньковська. Типову ознаку постмодернізму вона бачить в утвердженні споконвічних прав людини й гуманному ставленні до науки,

техніки, індустрії й демократії. Це нове ставлення отримує свій вияв в усвідомленні наукою своєї відповідальності перед законами етики, співвіднесенні технічних досягнень із ідеалами людяності, створенні соціальної демократії, здатної поєднати принципи волі й справедливості.⁴ До додаткових аспектів постмодерністської парадигми Маньковська відносить численні альтернативні рухи, вихід на передній план таких якостей людини, як людяність, сила уяви, емоційність, душевна теплота, поглиблення інтересу до самопізнання й самореалізації особистості, зростання ролі міжособистісних стосунків, чуйність до соціальних проблем, турбота про навколишнє середовище. Отож можна зробити висновок, що «відбувається... не втрата цінностей, а їх зміна, переорієнтація стилю життя».⁵

Ще більш мозаїчна картина складається щодо загальних оцінок постмодернізму та його цивілізаційної ролі. Існуючі різночитання постмодернізму значною мірою пояснюються його винятковою складністю, а також особливостями конкретних підходів до його тлумачення. Деякі критики постмодернізму дивляться на нього песимістично, бачать у ньому кінець історії й «тотального міфу прогресу», початок загибелі західного суспільства, побудованого на засадах раціоналізму та лібералізму. Постмодернізм постає при цьому як заперечення принципів системності, єдності, універсальності й цілісності, як «торжество фрагментарності, еkleктики, ефемерності, хаосу, анархії, порожнечі».⁶ Зокрема, французький соціолог Ж. Липовецький називає постмодернізм «ерою порожнечі» й «імперією ефемерного». За такого підходу епоха постмодерну мислиться як програма дій, спрямована на остаточне знищення християнських цінностей, розпочате ще Просвітництвом. Критики постмодерністської відмови від універсальності оцінюють постмодернізм як «останню межу падіння, за якою відкривається абсолютна порожнеча, безодня кривлянь сучасного духа»,⁷ звертають увагу на визначальний для постмодерністського світогляду і мистецтва досвід загубленості і відчуженості, «специфічне відчуття світу як хаосу, позбавленого причинно-наслідкових зв'язків, часової перспективи, ціннісних орієнтирів. Тобто йдеться про область, де на перший план виходить не раціональна, логічно оформлена рефлексія,

⁴ Див. Н. Б. Маньковская, *Париж со змеями. Введение в эстетику постмодернизма*. (М., 1994), 150.

⁵ Ibid., 151.

⁶ Д. А. Силичев, *Постмодернизм: экономика, политика, культура*. Уч. пос. (М., 1998), 5.

⁷ О. А. Белёвский, *Постмодернизм как отрицание универсальности и всемирно-исторической значимости философии // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка*, вип. 2 (2009).

¹ Вельш, *Наш постмодерний модерн*, 15.

² Ibid., 47–48.

³ Os Guinness, *Fit Bodies, Fat Minds* (London: Hodder & Stoughton, 1994), 105.

а глибоко емоційна, внутрішньо відчутна реакція сучасної людини на навколишній світ».¹

До критиків постмодернізму відноситься, зокрема, філософ культури В. А. Кутирев, що вважає постмодерн вищою стадією розвитку модерну, «гіпермодернізмом», і протиставляє технотронну постсучасність культурі взагалі.² Він вважає помилковим зводити сутність постмодерністського філософування до заперечення ідей попередньої метафізичної філософії, вбачаючи у постмодернізмі відображення сучасної реальності, культурну форму усвідомлення нових середовищ, що виникли внаслідок становлення постіндустріального суспільства. Як відомо, Д. Белл, один із засновників теорії постіндустріального суспільства наголошував, що ключова роль у новому суспільстві відводиться інформації та електронним засобам, що забезпечують технічну базу для її використання. У зв'язку з цим, широке розповсюдження отримав термін «інформаційне суспільство», який дублює поняття «постіндустріальне суспільство», наголошуючи на тому, що основу існування сучасної цивілізації становить інформація. Експансія технологій приводить до появи нового виду реальності – «віртуальної реальності», що стає агресивним конкурентом живої «власне-реальності», поступово витісняючи її з життєвого досвіду, позбавляючи її «тілесності» і «предметності». Тому В. Кутирев характеризує інформаційну цивілізацію епохи постмодерну як «постлюдську», адже в ній сама людина стає елементом створеного нею й складнішого від неї аудіовізуального дискурсу.

Філософські витоки постмодернізму Кутирев убачає в структурно-лінгвістичному повороті, що зумовив появу нового трактування дійсності, в якому відбулося зміщення акценту від речей до стосунків, від образів і чуттєвих сприйнятів до знаків і субстанціальності думки і тексту. За основу витлумачення реальності беруться вже не сутності і речі, а форми і стосунки; речі втрачають об'єктивний онтологічний статус і починають розглядатися як результат перетинання стосунків.³ Отож специфіка постмодернізму визначається як проголошення радикального розриву з традиційною європейською моделлю тлумачення світу як предметного. Важко не погодитися з твердженням автора про те, що постмодернізм не бажає залишатися лише відображенням нового штучного світу, він розгортається як спроба всеохоплюючого пояснення людського мислення, прагнучи нав'язати своє тлумачення не тільки сучасності, а й усій

попередній історії філософії і культури. Кутирев влучно підмічає одну з найістотніших рис постмодернізму – його намагання перерости в єдину парадигму сучасності, включити в неї весь попередній історичний досвід, зробивши його заручником сьогодення. Все, що не є інформацією, і хоча б потенційно не є віртуальним, позбавляється права на існування.

Залишається відкритим питання про *масштаби поширення постмодернізму*. Частина дослідників ототожнює постмодернізм з мистецтвом і літературою, обмежує його сферою культури постіндустріального, інформаційного суспільства.⁴ Такої думки, зокрема, дотримується американський соціолог Д. Белл. Інші ж, навпаки, дивляться на постмодернізм набагато ширше. Так, німецький богослов і письменник Г. Кюнг бачить у постмодернізмі «епохальну зміну парадигм».⁵ Він пропонує використовувати це поняття у всесвітньо-історичному плані, вважаючи, що воно означає «заміну модерністського європоцентризму постмодерністським глобальним поліцентризмом». Водночас Кюнг застерігає про небезпеку можливості саморуїнування людства, релятивізації основних домінант європейської культури епохи модерну (природознавства, техніки, індустрії та демократії).

Серед дослідників немає єдності і щодо питання, чи постмодернізм є особливим *духовним станом*, який може виникнути і виникав у різні епохи на їхній завершальній стадії, чи він становить особливу епоху, яка почалася разом із виникненням постіндустріальної цивілізації. У першому сенсі постмодернізм виступає не як хронологічно фіксоване явище, а як трансісторичний феномен, що проходить через різні історичні епохи і не може виділятися в якийсь окремий період. Зокрема, такої думки дотримується італійський філософ і письменник У. Еко. Він розглядає постмодерністський дискурс як феномен, специфічну рефлексію кризового періоду, властиву кожній історичній епісі.

Не існує єдиного підходу щодо того, як трактувати взаємозв'язок «постмодерністського повороту» з модерном. Для частини дослідників є очевидним розуміння постмодерну як руху *після* модерну, що йде далі від свого попередника, відмовляючись від його базових положень і цілей та намагаючись замінити їх новими категоріями. Інша точка зору поміщає постмодерністський поворот *всередину* модерну, трактуючи його як гіпермодерн або ультрамодерн, тобто як інтенсифікацію модерністського наголосу на автономії мислячого суб'єкта. Третя альтернатива визначає постмодернізм як концептуального *попередника* модернізму, його початкову форму. В такому разі модерністський виступає як форма подолання постмодерну.

¹ О. М. Луценко, Постмодернізм: пост- чи протоісторія. Метаморфози хронотопу // *Альманах «Культура і сучасність»*, № 1 (2010).

² В. А. Кутирев, *Філософія постмодернізму: Научно-образовательное пособие для магистров и аспирантов гуманитарных специальностей* (Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 2006), 11–12.

³ *Ibid.*, 19.

⁴ Силичев, *Постмодернізм: економіка, політика, культура*, 11.

⁵ Г. Кюнг, *Релігія на переломі часів (Тринадцять тезисів)* // *Мировое древо*, вып. 2 (1993): 68–69.

1. 2. МОДЕРН, ПОСТМОДЕРН І ХРИСТІАНСТВО

1. 2. 1. Проект модерну і євангельський протестантизм

Для з'ясування змісту перетворень, які відбуваються з релігією в епоху постмодерну, спочатку необхідно звернути увагу на *особливості інтелектуальних процесів у добу домінування модерністських цінностей* раціональності, просвітницького ідеалізму і впевненості в неминучості прогресу. Модерність в сенсі «сучасної епохи» означає постсередньовічний період, коли на заході життя стало характеризуватися поступовою активізацією процесу секуляризації. Секуляризація зумовила організацію життя відповідно до раціональних, впорядкованих принципів і витісненням релігійних питань у сферу індивідуального вибору і відповідальності. До факторів, що сприяли появі сучасного світу, безумовно, належить наукова революція сімнадцятого століття. Суть цієї революції полягала у переконанні, що не існує привілейованих або апіорних основних істини, що з плином часу привело до «розчаклування світу». Там, де все відбуватися відповідно до законів, які не мають винятків, не може існувати можливості для особливих подій, божественного втручання або одкровення. Наукова революція стала однією з передумов Просвітництва вісімнадцятого століття, промислової революції і появи постіндустріальної, високотехнологічної цивілізації у двадцятому столітті.

Поява проекту модерну обумовлювалася попереднім розвитком філософського знання: Ф. Бекон та І. Ньютон проголосили, що за допомогою знань і наукових експериментів людство здатне встановити контроль над навколишнім середовищем; Декарт переніс центр уваги на роль раціональності; І. Кант приміривав раціоналізм і емпіризм, надавши особистості трансцендентний, універсальний статус, тож поняття розуму і прогресу почали застосовувати до всіх сфер життя. Як зазначає М. Генрі, за своєю суттю «проект сучасності» був спробою розширити владу і панування людини над світом за допомогою раціональності. Певним чином цей проект можна визначити як квазірелігійний або, принаймні, мотивований телеологічним баченням реальності, оскільки його мета – шляхом постійного прогресу досягти максимального панування людини над навколишнім середовищем.¹ У богословському сенсі це був пелагіанський проект, який утверджував людську самодостатність і опосередковано заперечував традиційне християнське вчення про непереборну гріховність людської природи.

Ідеї модерну справили серйозний вплив на характер християнської віри. «Коперніканська революція» І. Канта кинула виклик релігійним

¹ Martin Henry, "God in Postmodernity," *Irish Theological Quarterly* 63, no. 1 (1998): 3–21.

уявленням про утворення «знання»: ідея про те, що знання, яке не ґрунтується на науковому методі, не може бути обґрунтоване як знання феноменального світу, посягло насіння *релігійного агностицизму*. Після Канта зміст вірувань став визначатися мислячим суб'єктом, а не якоюсь зовнішньою владою. Традиційні доктринальні твердження стали сприйматися як анахронізми, сама ідея віросповідання змістилася із зовнішньої і об'єктивної сфери до рівня внутрішньої і суб'єктивної інтуїції. Зрештою, в епоху Просвітництва почали наростати і атеїстичні тенденції: в 1810 р. тоді ще невідомий поет-романтик Персі Біші Шеллі (1792–1822) підготував памфлет під назвою «Необхідність атеїзму», в якому доводив, що оскільки довести існування Бога на емпіричному ґрунті неможливо, єдиною прийнятною і життєздатною інтелектуальною позицією є атеїзм. Погляди Шеллі перекликалися з переконаннями французького просвітника Д. Дідро. Звісно, атеїстичні ідеї не стали панівними, але їх поширення стимулювало недовіру до християнського світобачення, значно посилену у ХІХ столітті еволюційною теорією Ч. Дарвіна. Перенесення еволюційної теорії на суспільні процеси привело до появи «соціального дарвінізму», прихильники якого стверджують, що людство досягнуло достатнього рівня інтуїції, щоб тлумачити моральність без опори на засади.

Ще одним суттєвим викликом для традиційного богослов'я стало зародження «вищої критики» Біблії, яка поставила під сумнів традиційні погляди на авторство біблійних книг та саму історичну достовірність Біблії (створення світу впродовж шести днів, потоп в часи Ноя, євангельські розповіді про чудеса вважалися породженням близькосхідних міфів). Довіру до Біблії розхитувало переконання про те, що традиційне християнське пояснення світу неможливе без антиінтелектуалізму, що зрештою привело до зростання агностичних ідей у другій половині ХІХ століття. Автор терміну «агностицизм» Т. Хакслі (1825–1895) зазначав, що оскільки щодо існування чи неіснування Бога не існує доказів, що піддаються емпіричній верифікації, то потрібно утриматись від суджень на цю тему. Загалом в інтелектуальних колах наростало уявлення про те, що християнство безнадійно застаріло, йому час поступитися світському гуманізму – переконанню про те, що людство володіє необмеженим потенціалом розвитку завдяки освіті, науці і мистецтву.

Євангельський протестантизм (складна мозаїка традиційних вірувань і новітніх практик), маючи одночасно антимодерністські і модерністські риси, некритично засвоїв деякі модерністські ідеї. Реформатські філософи кінця вісімнадцятого століття, виступаючи на захист просвітницького «реалізму здорового глузду», здійснили значний вплив на ранню євангельську бібліологію. Про це свідчать роботи Б. Уорфілда і Ч. Ходжа, що ґрунтувалися на вірі в те, що розум і раціональне дослідження

приводять до пізнання і розуміння значення Святого Письма. Оскільки метою модерності було встановлення панування людини над світом шляхом використання її раціональних і когнітивних здібностей, то в євангельському богослов'ї почала утверджуватися думка про те, що людський розум – це критерій, за допомогою якого ми можемо робити судження про одкровення Бога. З появою постмодернізму ідеї та цінності модернізму не відійшли в минуле, швидше можна говорити про співіснування цих культурних парадигм.

Мислення Просвітництва продовжує чинити вплив на сучасну євангельську думку. Зокрема, А. Макграт вказує на чотири сфери цього впливу.¹ По-перше, наполягаючи на пропозиціональному розумінні одкровення, євангельські християни схильні розглядати Писання як підручник доктрин, ігноруючи його наративний характер. По-друге, євангельські протестанти часто прирівнюють духовність до раціонального розуміння і знання Святого Письма, нехтуючи її емоційними, реляційними і творчими рисами. Третьою областю є євангельська апологетика, яка помилково передбачає наявність універсальної людської раціональності при викладі і захисті християнської віри. Четверта сфера впливу відноситься до євангелізації, яку євангельські християни пов'язують з проголошенням пропозиціональних істин з метою спонукати до прийняття цих істин, без урахування основних особистих аспектів істини. Звичайно, ці сфери повинні розглядатися як тенденції, а не як характеристики, властиві усім євангельським християнам, або як атрибути євангельського руху в цілому.

1. 2. 2. Постмодерністська деконструкція релігії

Нова постмодерністська парадигма розглядала наукові пояснення реальності під тим самим кутом зору, що й релігійні: вони мають оцінюватися за їх внутрішньою послідовністю і узгодженістю, а не за їх відповідністю реальності. Визначення Ліотаром наукової раціональності як «мовної гри зі своїми власними правилами» поставило під сумнів ідею, згідно з якою тільки раціональність і досвід забезпечують доступ до істини. В результаті християнство отримало можливість повернутися на інтелектуальну арену у ранзі рівноправного гравця. Звісно, серед дослідників постмодернізму не існує узгодженої оцінки ставлення нової культурної парадигми до релігії і, зокрема, християнства, а також перспектив християнських цінностей у нову епоху. Однак не викликає заперечень твердження, що у ставленні до релігії постмодернізм істотно відрізняється від спрямованого на секуляризацію модернізму насамперед тим, що він приймає релігійний досвід, релігійні сенси й символи, що, правда, не надаючи

їм при цьому жодної переваги у порівнянні з іншими досвідами, змістами або символами.

Постмодерністська деконструкція релігії не означає повну відмову від неї, адже атеїзм також заснований на метанаративах (зокрема на матеріалістичній філософії, позитивізмі, сцієнтизмі), є свого роду релігійним феноменом, отож так само повинен піддатися деконструкції.² Криза модерну, саме як проекту тотальної секуляризації, дає підставу оцінювати постмодерн як постсекулярну епоху. На думку Г. Кюнга, постмодерн повторно відкриває релігію, яка витіснялася, ігнорувалася і придушувалася в епоху модерну. Коментуючи взаємозв'язок занепаду модернізму і відродження духовності, Дж. Ваттімо влучно підкреслює: «Ми вірили, що можемо здійснити справедливість на землі, але тепер зважаємо на те, що це більше неможливо, і звертаємо наші надії до Бога».³ У той же час необхідно пам'ятати, що постмодернізм зводить релігійну віру до рівня особистої думки, у його трактуванні християнство не є кращим від будь-якої іншої системи переконань. У постмодерності відбувається не повноцінне відродження християнства і повернення ним колишніх панівних позицій, а завоювання обмеженого фрагменту соціального простору. Християнство не досягає реваншу, воно лише терпиться у постсекулярному світі. Варто звернути увагу, що постмодернізм заперечує правомірність існування будь-яких ієрархій, не визнає поділу шляхів пізнання світу на справжні і несправжні, наукові і ненаукові. До того ж прихильники постмодернізму розглядають претензії науки на адекватність відображення дійсності як необґрунтовані, вони відмовляють науці в яких-небудь перевагах у пізнанні і ставлять її в один ряд з іншими видами знання, включаючи й релігію. Деякі постмодерністи надають перевагу релігії перед наукою і пропонують не тільки поновити репутацію релігії, але й повернути їй колишній пріоритет, оскільки саме вона, на їхню думку, дає абсолютні, фундаментальні, «споконвічні істини».

Неоднозначні оцінки науковців викликає питання про релігійну природу постмодернізму. Зокрема, розглядати постмодернізм як суто релігійний феномен, або такий, що впливає з релігійного світовідчуття, пропонує С. Савченко. Він доводить, що постмодернізм «глибоко вкорінений у релігійну психологію, має релігійне коріння і мотивацію».⁴ Тут варто зауважити, що найбільш адекватним постмодерну виявляється не

² А. С. Ваторопин, Религиозный модернизм и постмодернизм // *Социологические исследования*, № 11 (2001): 84–92.

³ Gianni Vattimo, *Belief* (Cambridge: Polity Press, 1999), 24.

⁴ С. Савченко, Постмодернізм як знамення часу // *Гуманітарний журнал*, № 25–26 (2006): 242–248 [Рецензія на: Н. Копосов, *Хватит убивать кошек. Критика социальных наук* (М., 2005)].

¹ A. McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press), 173–8.

універсалістське християнство, а язичницькі етнографічні культури з їхнім магічним сприйняттям світобудови, з обожнюванням природи, з онтологічним та соціальним партикуляризмом. Трактуювання постмодерністської інтерпретації релігії як реакції на світоглядні позиції модерну пропонує соціолог В. А. Бачинін. Він переконаний, що епоха модернізму – це «останній акт великої історичної містерії, що завершує фазу розколу між Богом і людиною. Розкол цей виявив свою руйнівну силу, коли людина уявила собі, що Бог «мертвий», і коли особисте й державне безбожництво стало майже повсюдно перетворюватися в норму громадського життя».¹ Важко не погодитися з оцінкою автором модернізму як «естетики спокуси», що виправдовує постійні повторення того самого екзистенціального експерименту: спробу діячів культури і мистецтва уявити, яким може бути світ без Бога. Щоправда, на думку дослідника, постмодернізм також не можна розуміти як якісно нову культурну парадигму, абсолютно відмінну від модернізму. Залежність постмодернізму від модерністських кліше й разом з тим відносна свобода від них дозволяє В. А. Бачиніну кваліфікувати постмодерн як культурну субпарадигму.

У цьому зв'язку варто звернути увагу на міркування І. В. Підберезького. Він стверджує, що оскільки постіндустріальне суспільство є насамперед інформаційним, а інформація – це перш за все текст, то, «розглядаючи світ як текст, постмодернізм пропонує обмежитися тільки знаками («означальними») і не прагнути досягнути означувані», не ставити собі «порожніх» питань про реальність, що лежить за знаками».² Тобто означувані – це лише проєкції, які пізнаються розумом, але «не впираються ні в яку реальність, даються в модусі постійної відстрочки» (М. Епштейн). Як робить висновок І. В. Підберезький, для віруючих людей у такому підході бачиться замах на найважливіші основи християнського світобачення та ставлення до реальності. Вони бачать у тому, що відбувається, ерозію релігійних істин, на яких віруючі засновують інтерпретацію свого минулого, особистої самотності, перспектив на майбутнє. Крім того, сумніву і спростовуванню піддається навіть фундаментальне для будь-якої релігії поняття Бога, яке розглядається лише як знак у ряді інших знаків.

Отож, як бачимо, відносини з релігійною традицією в постмодерні не будуються на основі простого заперечення. Скоріше мова йде про пошук цілком альтернативної християнству концептуальної форми, яка б найбільше відповідала установам філософської парадигми постмодернізму.

¹ В. А. Бачинин, Постмодернизм и христианство // *Общественные науки и современность*, № 4 (2007).

² І. В. Подберезский, Христианский фундаментализм в России на рубеже веков // *Постиндустриальный мир: центр, периферия*, Россия. Сборник 4. Мировая культура на пороге XXI века (М., 1999).

Робляться спроби відшукати цю форму в дохристиянських віруваннях або в ареалах інших релігійних традицій. Так, Ж.-Ф. Ліотар із симпатією ставився до «язичництва» як до політеїзму, тобто сакральної сфери множинності, що протистоїть універсальній монотеїстичній традиції, Р. Барт писав про те, що повсякденне життя сповнене загадкових знаків і символів, а Ж. Бодрійяр говорив про святкові видовища супермаркетів і їхню псевдолітургійність.

Іноді основною рисою ставлення постмодернізму до релігії чи загалом метафізики бачиться антиуніверсалізм. Постмодернізм «відкидає будь-яку систему як таку, чи то віровчення, пояснювальна схема, чи узагальнююча теорія, що претендує на обґрунтування закономірностей світу. Постмодернізм бачить у таких побудовах «шори догматизму», які й намагається знищити».³ Оголосивши війну будь-яким формам тотальності й універсальності, постмодернізм розпочав боротьбу з їх проявами. Всі постмодерністські течії виступають на користь вивільнення плюралізму. У будь-якому прояві традиційної релігії з її універсальністю, догматикою, ієрархією й стилем постмодернізм бачить приховані механізми придушення, які протистоять еклектичному й ігровому ставленню до узвичаєних духовних і культурних цінностей. У Крейг приходять до висновку, що впливає безпосередньо з постмодерністського поняття істини: «Релігійна різноманітність вимагає, щоб ми розглядали... конкуруючі твердження як однаково істинні або однаково дієві, як і християнські претензії на істинність, або не менш справжні, ніж вони. Однак чому релігійне розмаїття передбачає такий вид відкритості? Постмодерніст захищає тут набагато більше, ніж просте інтелектуальне смирення. Постмодерніст не просто говорить, що ми не можемо знати з упевненістю, який релігійний світогляд є вірним, і тому бути неупередженими. Швидше він стверджує, що жоден з релігійних світоглядів об'єктивно не є істинним».⁴ Як зазначає О. Кирлежев, постмодерн «розчиняє» у собі релігію – вона тепер зможе бути присутньою скрізь, але тільки не в традиційних формах, наприклад, не у формі церкви як соціального і культурного інституту. Адже для людини постмодерну характерні варіативність, синкретичність, розмитість релігійних уявлень».⁵

³ О. Николаева, *Современная культура и православие* (М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999).

⁴ Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm, *Christian Apologetics in the Post-modern World* (InterVarsity Press, 1995), 77.

⁵ А. Кирлежев, Постсекулярная эпоха // *Континент*, № 120 (2004).

Відродження релігійності в культурі постмодерну заперечує О. А. Богданова.¹ Дослідниця переконана, що парадигма постмодерну суперечить християнському світогляду у наступних аспектах: об'єднуючим принципом християнської культури є Бог, а постмодерн не визнає цього, тому культура постмодерну децентрована; у християнстві Бог є основою залучення людей до сакральних цінностей і сенсів, а культура постмодерну заснована на безмежному самоствердженні окремої людини; християнство дає цілісну картину світу, а для постмодерну характерна онтологічна невизначеність. На думку Богданової, основні принципи культури постмодерну сприяють наростанню кризи особистості, що виявляється в наступному: децентрованість культури провокує розпад особистості, культура постмодерну позбавляє людину можливості залучення до традиційних цінностей; принцип невизначеності призводить до розмивання меж між дійсністю та віртуальними реальностями; плюралізм породжує світоглядну кризу і робить неможливим адекватне вирішення екзистенціальних проблем.

Водночас варто зауважити, що деякі автори не погоджуються розглядати постмодернізм як ворожу християнству парадигму. Наприклад, постмодернізму симпатизує Д. Харт. Американський православний богослов вбачає у ньому ознаки пробудження від філософії, пов'язаної з ідеями Просвітництва, що створює можливість відновити усвідомлення «естетичного характеру і остаточної безосновності «істини». Постмодерністське заперечення пошуків «головного метанаративу», що узагальнює всі кінцеві і культурно зумовлені наративи, стверджує Харт, є співзвучним з переконанням про те, що істина християнства не повинна перетворюватись у форму абстрактних принципів, залишаючись лише втіленою красою. М. В. Михайлова стверджує, що «при уважному розгляді постмодернізм виявляє свою вписаність у контекст християнської думки, постає як течія всередині європейської культури, що звертається до своїх християнських підстав».² Розглядаючи співвідношення класичної й постмодерністської моделей культури через співвідношення катафатичного й апофатичного методів у богослов'ї, автор констатує наростання почуття втоми від безвідповідальних претензій на знання, очевидну неспроможність систем перед обличчям життя, що в свою чергу викликає до життя нову апофатику, яка знаходить свій вияв у негативному повороті богослов'я ХХ століття. Так, Р. Бульман пропонує свою ідею деміфологізації

християнства, яка порушує питання про співвідношення історичного й вічного у християнстві, і закликає до відмови від катафатичних уявлень, які через свою міфологічність ведуть від Бога. Апофатичні тенденції домінують у богослов'ї П. Тілліха, який стверджував, що для того, щоб пізнати Бога, необхідно відмовитися від усіх традиційних уявлень про Бога, а можливо, і від самого цього слова.³ Д. Бонхеффер міркує про настання безрелігійної епохи, про те, якими будуть відносини Христа зі світом, що досягнув повноліття. Для нього християнський шлях поєднує в собі й позитивність розвинутої релігії, і негативність, співучасть у безсиллі Бога у світі. Нагадаємо, що М. Фуко та Ж. Дельоз також зверталися до християнської апофатики і закликали повернутися до «негативного богослов'я», яке дозволяє говорити про Бога тільки в термінах незнання.⁴ На думку М. Михайлової, у цьому богословському й філософському контексті постмодернізм розкривається як «згущення апофатичних тенденцій, що відроджуються у втомленій від новоевропейського катафатизму сучасній культурі».⁵ Як і богослови Виникаючої церкви, автор вбачає у властивій постмодернізму беззахисності, смиренності перед істиною відображення ідеалу євангельської простоти. Варто звернути увагу на те, що усвідомлення постмодернізмом умовності й обмеженості всіх породжених людським розумом понять, ідея недосконалості мови, властивий постмодернізму дискурс мовчання споріднені з ідеями ісіхазму, що проповідував відчуженість, зосередження свідомості на собі, проголошував мовчання умовою покаяння та очищення душі.

1. 3. ХРИСТІЯНСЬКИЙ СВІТОГЛЯД ПЕРЕД ВИКЛИКОМ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Під світоглядом мається на увазі широка інтелектуальна перспектива, за допомогою якої людська особистість свідомо чи підсвідомо сприймає світ і застосовує отримані знання в житті. Світогляд забезпечує всеосяжну систему провідних уявлень людини про основні елементи буття та їх взаємовідносини. Він виступає у ролі своєрідного фільтру, через який дані про зовнішній світ засвоюються розумом. Як правило, світогляд виражається у вигляді розповіді, яка пов'язує в єдине ціле різноманітні ідеї щодо походження, змісту, мети та долі окремих осіб і соціальних груп. На основі цього метанаративу людські істоти усвідомлюють роль, яку вони відіграють в історії. За словами Уолтерса, світогляд є керівництвом

¹ О. А. Богданова, Парадигма постмодерна: апогей секуляризації и нарастание кризиса личности // *Культура и религия*, № 1 (2011).

² М. В. Михайлова, Апофатика в постмодернизме // *Символы, образы, стереотипы современной культуры: Философский и метафизический опыт*, вып. 7 (2000): 166–179.

³ Paul Tillich, *The Shaking of Foundations* (Hardsmondsworth, Middlesex: Penguin, 1962).

⁴ Т. М. Горичева, *Христианство и современный мир* (СПб., 1995), 48.

⁵ Михайлова, *Апофатика в постмодернизме*, 166–179.

для нашого життя, він не тільки зображає реальність з певної точки зору, але також пропонує етичні пріоритети і норми поведінки.¹ Інакше кажучи, світоглядні парадигми не лише описують наявний стан речей (бачення світу), але й визначають уявлення про належне, про те, що повинно бути (бачення для світу).

У сучасному плюралістичному світі існує чимало різновидів світогляду. Християни повинні бути здатними інтегрувати принципи біблійної розповіді задля формування ефективних способів реагування на виклики і можливості життя. Біблійний світогляд базується на визнанні авторитету Біблії у всіх сферах особистого і соціального життя особи. Писання наголошує, що християнин не живе в якомусь позаісторичному вимірі, тому для нього важливо мати «розуміння часу» (1 Хр. 12, 32), тобто розвивати біблійний спосіб мислення, який служитиме орієнтиром для його думок і дій у певному історичному середовищі (Рим. 12, 2; 2 Кор. 10, 5). Не тільки серце і душа, а й свідомість та мислення християнина повинні скеровуватися любов'ю до Бога (Мр. 12, 30). Послідовники Христа зобов'язані бути завжди готовими надати вагомі підстави для своєї віри (1 Пет. 3, 15). Оскільки людські істоти головним чином діють відповідно до своїх поглядів, переконань і цінностей, апостол підкреслює важливість інтелектуального пошуку Бога (Рим. 12, 2). Одна з основних причин втрати сучасним християнством свого колишнього впливу полягає у недостатньому усвідомленні церквою важливості культивування християнського способу мислення. Інтелектуально мілке, неосвічене у богослов'ї християнство стає швидше нормою, аніж винятком.²

До особливо важливих світоглядних питань належить розуміння Бога і світу, а також ставлення людини до Бога та світу. Богослови розробили різні методологічні підходи, які за допомогою наборів ключових запитань дають змогу визначити світогляд людини. Зокрема, Р. Неш стверджує, що «світогляд містить не менше п'яти кластерів переконань, а саме уявлення про Бога, метафізику (вищу реальність), гносеологію (знання), етику та людську природу».³ Богослови Р. Міддлтон і Б. Уолш стверджують, що світогляд відповідає на чотири основних запитання: 1) де ми перебуваємо? (якою є природа всесвіту, що таке реальність, яку ми сприймаємо); 2) хто ми? (у чому полягає природа, зміст і мета людини, навіщо ми тут); 3) що негаразд із нашим світом? (як ми розуміємо і пояснюємо наявність зла

у світі, його розколотість); 4) яким чином можливо усунути зло? (як повернутися від розколотості до цілісності, яким чином можливо розв'язати проблему зла).⁴ Варіанти основних світоглядних питань дещо розходяться, але існує загальна думка, що світогляд включає в себе уявлення про Бога, реальність, пізнання і моральність. У цьому розділі в якості методологічної основи буде використаний підхід Міддлттона і Уолша. Спочатку аналізуватимуться постмодерністські відповіді на ці питання, а потім буде зроблена спроба довести, що біблійний світогляд здатний подолати слабкі сторони постмодерністської системи мислення.

1. 3. 1. Постмодерністські світоглядні виклики

Постмодерністське трактування християнства відбувається у контексті нової епістемології, якій властиві такі ключові характеристики, як постфаундаціоналізм, фрагментарність і конструктивізм.⁵

Постфаундаціоналізм (антиосновність, відмова від «базовості») заперечує існування будь-яких міцних підвалин для наших претензій на знання, проголошує необґрунтованість пізнання, його «незв'язність» з фактами світу.⁶ Яскравим прикладом фаундаціоналістського мислення є раціоналістична філософія Декарта, який здійснив перехід від безсумнівного знання про власне існування до знання об'єктивного світу. Вже через століття після Декарта філософ шотландського Просвітництва Девід Юм висловив переконання, що людське «я» є свого роду ілюзією, яку не можна розглядати в якості джерела свідомості. Критика властивого модернізму пошуку фундаментальних підстав буття й знання стає визначальним мотивом постмодерністської рефлексії, що руйнує віру в існування. Постмодернізм, акцентуючи трансформацію відносин людини зі світом внаслідок вторгнення символічних систем, культури мас-медіа, що конструюють світ у цілковито штучних моделях, постулює безглуздість апеляції до реального об'єкта. Він виходить із передумови про існування «культурного тексту», поза яким або нічого немає, або його зв'язок з дійсністю настільки ненадійний, що не дає підстав судити про неї з достатньою впевненістю. Таким чином, руйнуються межі між об'єктами

⁴ R. Middleton and B. Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove: IVP, 1995), 11.

⁵ Л. Судас, *Постмодернізм*, <http://www.chem.msu.su>.

⁶ Важливо пам'ятати про відмінність між термінами «фаундаціоналізм» і «фундаменталізм». Під фундаменталізмом маються на увазі ідеологічні або релігійні рухи, що проголошують відданість вихідним ідеям певних вчень. У англо-американській філософії також використовується термін «фаундаціоналізм», який вказує на те, що раціональне знання має бути обґрунтованим і базуватися на незаперечних підставах.

¹ Albert Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational World-view* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 5.

² Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 23.

³ J. Moreland, *Love Your God With All Your Mind: The Role of Reason in the Life of the Soul* (Colorado Springs: NavPress, 1997), 14.

і уявленнями про них, між істиною й помилкою. Істина позбувається статусу визначеності, абсолютності й універсальності. Нормою стає підхід, згідно з яким жодне знання не може бути оцінене поза контекстом культури, традиції й мови, які роблять його можливим. Постмодернізм заперечує існування позаконтекстуального критерію істинності. Тепер будь-яке явище є продуктом часу й випадку. Питання про об'єктивну істину втрачає сенс, тому що істина є не більше, ніж мовною, історичною чи соціальною конструкцією.

Важливим принципом постмодерністської епістемології є *фрагментарність* пізнання, тобто відмова від ідеї поступального збільшення знання на користь історичної й культурної ситуативності. У постмодерністській матриці знання розглядається як специфічне, локальне, плюралістичне, таке, що відбувається «тут і зараз», але не як констатація апріорних законів. Фрагментарність знання пов'язана з постмодерністською інтерпретацією дійсності як множинності, що складається з розрізаних елементів. Постмодернізм навчає сприймати світ як фрагмент, який ні від чого не залежить і ніколи не набуде завершеного вигляду. У цій аморфній картині реальності «дійсність не являє собою щось міцне і самодостатнє, дане раз і назавжди: швидше це процес, що саморозвивається, «відкритий всесвіт», який безперервно формується під впливом людських вчинків і вірувань. Це скоріше можливість, ніж даність».¹ На місце колишньої абсолютної істини у постмодернізмі на перший план виступає множинність відносних «істин», що покликані до мирного співжиття і взаємного пристосування. Як зазначає К. Харт, епоха систем, включаючи богословські системи, повністю і остаточно завершилася, і «саме ця страшна перспектива переосмислення на основі фрагментарності всієї нашої інтелектуальної спадщини характеризує постмодернізм у всій його неприкритій суті».²

Конструктивістський елемент епістемології проголошує перенесення акценту з образу світу «як він є» на уявлення про світ у певних лінгвістичних конструкціях, обумовлених соціальними процесами, ідеологічною орієнтацією учасників і структурою владних відносин. Розум не просто відображає зовнішній світ, але творчо проявляє себе в процесі пізнання, тому у певному сенсі «дійсність не тільки сприймається розумом, але й конструюється ним, причому цих конструкцій може бути скільки завгодно, і зовсім не обов'язково одна з них повинна виявитися остаточно правильною».³ Інакше кажучи, знання більше не містить контурів

¹ Тарнас, *История западного мышления*.

² Кевин Харт, *Постмодернизм* / Пер. с англ. К. Ткаченко (М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006).

³ Тарнас, *История западного мышления*.

реального світу, воно складається з конструкцій, побудованих на основі інтерпретуючих схем, і ніколи не буває остаточною.

У 1979 р. світ побачила резонансна книга Ж.-Ф. Ліотара «Стан постмодерну».⁴ У ній вперше в найбільш узагальненому вигляді були сформульовані основні істотні риси постмодернізму. Ліотар пов'язує становлення постмодернізму з наростанням ерозії основних принципів або метанаративів, на яких традиційно базувалася західна цивілізація, виходом з обігу «метанаративного механізму легітимації» попередньої епохи. Цим терміном і його похідними («метаповідь», «метаісторія», «метадискурс») Ліотар позначає глобальні, всеохоплюючі форми світогляду, ті «пояснювальні системи», які організують західне суспільство і служать для нього засобом легітимації. Як приклад Ліотар навів історію християнства про здійснення Божої волі на землі і спасіння людства, марксистську політичну історію класових конфліктів і революцій та інтелектуальну історію Просвітництва про прогрес розуму. Згідно з Ліотаром, про ситуацію постмодерну можна говорити як про недовіру до метарозповідей. А. Молер розвиває це визначення: «Так всі великі філософські системи виявляються мертвими, всі свідчення минулої культури стають обмеженими. Залишаються невеликі оповідання, які приймаються різними групами і культурами. Претензії на глобальну істину – метарозповіді – пригнічують, «тоталітаризують», і тому їм потрібно чинити опір».⁵

Отож мета постмодернізму полягає не в тому, щоб сформулювати альтернативний набір посилок, але в тому, щоб утвердити неможливість зведення будь-яких інтерпретацій, що претендують на універсальне застосування. Хоча, як слушно зауважує польський дослідник праць метрів французького постмодернізму, священник Анжей Бронка, ідея кінця великих світоглядних блоків саме внаслідок своєї програмної категоричності сама перетворюється на метанаратив.⁶ За словами Д. Харта, антидогматизм і антиуніверсалізм постмодернізму обертаються черговими догмами і універсаліями: «істина відсутності істин неминуче сама перетворюється в істину».⁷

⁴ Ж.-Ф. Ліотар, *Состояние постмодерна* / Пер. с фр. Н. А. Шматко (М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998).

⁵ Albert Mohler, *Ministry Is Stranger Than It Used to Be: The Challenge of Postmodernism*, <http://www.albertmohler.com>.

⁶ Див. Е. Б. Рашковский, Постмодерн: культурная революция или культурная контрреволюция? // *Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия*. Сборник 4. Мировая культура на пороге XXI века (М., 1999).

⁷ Д. Харт, *Красота бесконечного. Эстетика христианской истины* / Пер. с англ. А. Лукьянова (М.: ББИ, 2010), 11.

Епістемологія постмодерну має серйозні практичні наслідки, оскільки, на думку багатьох критиків, вона не залишає підстави для об'єктивної віри. Не дивлячись на винахідливі зусилля постмодерністських богословів сконструювати богослов'я, яке має універсальні значення, все їхнє мислення зрештою поступається якійсь формі скептицизму або релятивізму. Тому в межах постмодерного мислення жодна істина або етика не може розглядатися як така, що володіє статусом нормативності. Тобто, жодна особа або священне писання не може авторитетно вказувати, що є істинним або правильним. Істина і мораль перебувають у контексті специфічного суспільства і змінюються від одного суспільства до іншого. За словами Мішеля Фуко, за кожним дискурсом про істину криється риторичне позерство: претензії на знання є насильницьким нав'язуванням владних установ; універсальні істини – просто маски для ідеології і волі до влади.¹ З цієї точки зору істина є всього лиш переконливою розповіддю представників владних структур з метою увічнення їхнього способу бачення і організації природного і соціального світу. Така епістемологія фактично не залишає місця для проголошення об'єктивного, універсального авторитетного значення біблійного тексту.

Отож у постмодернізмі відбувається фрагментація світу, будь-яка спроба його раціонального пояснення насправді переслідує владну мету і зумовлює пригнічення усіх незгідних з домінуючим метанаративом. Яким чином таке пояснення реальності впливає на *тлумачення природи людини*? Традиційно модерна антропологія визначала людину як *homo autotomous*. Людські істоти розглядаються як незалежні раціональні суб'єкти, які самостійно центруються й інтегруються у світоглядних рамках метанаративу.² Як епіцентр смислів і значень модерна людина не може існувати без суб'єктивної присутності. У зв'язку з цією присутністю вона розглядалася як наділена владою контролювати своє мислення і визначати взаємодію з зовнішніми (периферійними) об'єктами. Однак таке розуміння суб'єктивності важко підтримувати в постмодерністському світі, оскільки ідеали героїчної особистості і прометеївського індивідуалізму неминуче призводять до насильства над іншими людськими істотами. Руйнівний вплив антропології насильства спрямований водночас проти самої особистості і проти інших суб'єктів. У зв'язку з впливом масивної бюрократії, економічних структур і нових пропагандистських форм раніше горде і панівне «єго» «починає переживати себе в сучасному світі як контрольований, опанований і коригований суб'єкт потужного домі-

нуючого світогляду, який вимагає постійного пристосування».³ Згідно з постмодерністським поглядом на культуру як систему знаків, концепція самостійної автономії суб'єкта може розглядатися як мовний продукт модерного дискурсу звільнення та автентичності. Інакше кажучи, ідея панівного і контролюючого «єго» є не загальновизнаною істиною про природу людини, а сучасним винаходом, соціальним конструктом певної культури. Демонтування постмодерністською думкою визначення людини як *homo autotomous* привело до сумніву в усіх попередніх переконаннях про людину і зумовило кризу власного самоусвідомлення.

Важливо відзначити, що відмовляючись від ідеї людини як монолітної особистості, постмодернізм не формує чіткої альтернативи. Замість цього він залишає людину в стані безперервної конструкції та реконструкції. Сучасне поняття суверенного суб'єкта припускає наявність центру його почуттів і мислення. Але за постмодерністським уявленням, людська особистість як соціальна конструкція позбавлена сутнісного «я», особистісного центру. Таким чином, постмодерністська особистість може бути окреслена як багатовимірний простір, у якому безліч багатоманітних творів змішуються і зштовхуються, а не як об'єкт, який стоїть сам по собі і пропонує те ж обличчя кожному спостерігачеві в будь-який період. Не випадково одним з найпопулярніших постмодерністських образів інтерпретації людського життя є ідея карнавалу, під час якого люди можуть вільно змінювати свої костюми, оточення і ролі. Постмодерністську особистість можна потрактувати як мовного гравця, який сумнівається в необхідності транситуаційної послідовності у судженнях і діях. Постмодерністська особистість складається з фрагментованих, ситуаційних образів, що призводить до відсутності емоційної глибини. У постмодерністському мисленні «трансцендентний предмет науки, етики або досвіду є лише фіктивним скупченням фрагментів».⁴

З цієї причини більше не залишається можливості для загальної людської природи, немає єдиного субстрату людської історії, відсутня послідовна траєкторія, за якою рухається людство. Така радикальна гетерогенність непостійного множинного «я» має також значні соціальні наслідки – десоціалізацію суб'єкта, байдужість і концентрацію на особистих інтересах. Уолш і Міддлтон звернули увагу на ще одну проблему постмодерністської особистості – стан «мультифренії» (концепція К. Гергена), викликаний процесом соціального насичення.⁵ «Мультифренічна

³ Ibid., 50.

⁴ John Webster, "The Human Person," in *The Cambridge Companion to Post-modern Theology*, ed. K. J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 221–22.

⁵ Middleton and Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be*, 55.

¹ Див. М. Фуко, *Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности* / Пер. с фр. С. Табачниковой под ред. А. Пузыря (М.: Магистериум–Касталь, 1996).

² Middleton and Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be*, 47.

особистість» населена безліччю «я», що нагадує про патологічний стан «роздвоєння особистості». Кочівна децентралізована людина постмодерну переживає глибоку моральну кризу – якщо всі моральні норми є соціальними конструкціями, то етична нормативність стає просто питанням вибору. Насправді в ситуації, коли моральний дискурс – це просто гра, неможливо прийти до яких-небудь остаточним етичних рішень.

Криза людського самоусвідомлення в постмодерністському світогляді змушує звернутися до таких фундаментальних питань, як зло і спокутування. Слід враховувати, що відповіді на ці питання традиційно містяться в метанаративах. Зокрема, найкращим засобом для відповіді на основні питання світогляду з християнської точки зору є розповідь про Божий задум спокутувати занепаде творіння. Єдиний виняток із традиції передачі основоположних істин про світ і його стан за допомогою розповіді становить модерність. Етичне мислення в модерному світі характеризується постійним прагненням до загально визнаних, раціональних, незмінних основ для людського мислення та діяльності. Модерна етика не вважала важливими фактори соціального контексту, суб'єктивної точки зору та інші чинники, які потенційно могли б відкрити двері для етичного суб'єктивізму.

Такі мислителі як А. Макінтайр і С. Хауервас внесли суттєві корективи в модерністський ідеал абстрактної етичної системи, показавши, що провітницький проект обґрунтування моралі виявився невдалим і залишив за собою морально фрагментовану культуру. Вони довели хибність ідеї, згідно з якою етичні ідеї можуть мати незалежний спосіб існування, ізольований від соціальних, культурних, історичних умов. Чесноти можуть бути зрозумілі і досягнуті тільки шляхом участі людини у практиці, яка містить етичні норми певної традиції. Макінтайр пояснює, що оскільки наративи є суттєвим фактором людської природи, людям властиво визначати, що є добрим, звертаючись до розповіді як до живої традиції.¹ На думку Макінтайра, життєві рішення формуються відчуттям того, як вони вписуються у велику розповідь. Він наполягає, що для відповіді на питання «що мені робити?» необхідна попередня відповідь на питання «частиною якої історії я себе вважаю?».² З одного боку, наративи забезпечують соціальні й етичні орієнтації для членів спільнот, які їх розробили. З іншого боку, за словами Ж.-Ф. Ліотара, ці всеосяжні «пояснювальні системи» служать засобом легітимації світогляду цієї спільноти.³ З ґносеологічної точки зору проблема метанаративів полягає в ігноруванні контекстного локаль-

ного характеру знання. Претендуючи на універсальність, метанаративи не визнають свого сконструйованого характеру і заперечують можливість інших пояснень реальності. За постмодерністським підходом класична епістемологічна перспектива належить до метафізики присутності, в якій реальність існує окремо від людського мислення.

Це призводить до етичної проблеми. Як підкреслює Ліотар, претензії на єдність і тотальність неминуче призводять до насильства і пригнічвання альтернативних історій. Метафізика присутності стає метафізикою насильства, через яку носії влади нав'язують свою волю позбавленим влади. Метанаративи служать засобом легітимації владних структур і маргіналізації тих, чиє самоусвідомлення сформоване на основі інших історій. Тому, відповідно до Ліотара, постмодернізм може бути визначений як недовіра до метанаративів, як наростання ерозії основоположних принципів, на яких традиційно ґрунтувалася західна цивілізація. Таким чином, усі попередні філософські та культурні системи втрачають нормативний статус. Залишаються лише локальні розповіді, які приймаються різними групами і культурами. Оскільки претензії на володіння універсальною істиною пригнічують, то їм потрібно чинити опір. Домінуюча система мислення в будь-якому суспільстві прагне стати єдиним дозволеним світоглядом, витісняючи меншини і придушуючи альтернативні пояснення життя.

Згідно з постмодерністським мисленням, відповідь на питання «що неправильно зі світом?» вказує на «тенденцію пригнічувати і виключати голоси меншості за допомогою ресурсу тоталізуючих метанаративів, які претендують на статус історії світу».⁴ А засобом для виправлення ситуації є війна з тотальністю, засудження метанаративів з їхньою схильністю до насильства, а також відкриття можливостей для гетерогенності і радикального плюралізму.

1. 3. 2. Християнська світоглядна перспектива у постмодерному контексті

Біблійна відповідь на питання «де ми перебуваємо?» нерозривно пов'язана з вченням про творіння. У біблійній розповіді поняття творіння відноситься не тільки до акту створення світу, а й до відновлення Богом свого милостивого правління.⁵ Біблійний світогляд починається з Бога. Згідно з розповіддю першого розділу книги Буття, споконвічно існував тільки Бог, все інше існує тільки тому, що Бог покликав його до існування. Він є єдиним Богом і правителем усього творіння. Він незрівнянний, унікальний, добрий, праведний і мудрий. Біблійні автори не стверджують,

¹ MacIntyre, *After Virtue*, 222. Існує українське видання цієї важливої книги: Е. Макінтайр, *Після чесноти. Дослідження з теорії моралі* (Київ: Дух і літера, 2002).

² Ibid., 216.

³ Ліотар, *Состояние постмодерна*, 160.

⁴ Middleton and Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be*, 83.

⁵ M. Goheen, C. Bartholomew, *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 33.

що Бог віддалився від створеного світу. Вони вважають, що Бог, як живий цар, тісно пов'язаний зі своїм творінням у кожен момент його історії. Світ наповнений присутністю Бога, який залучений у всі аспекти буття творіння. Він близький до всіх нас (Повт. Зак. 17, 28), тому люди повинні шукати його. У той же час Бога не слід ототожнювати з його творінням. Бог є дже-релом усього, він ні від чого не залежить, а все залежить від нього.

Біблійна розповідь описує світ як упорядковану, добру (Бут. 1, 31; 1 Тим. 4, 1-5) і цілісну мережу творінь, що покликані Богом до життя і зберігаються ним. Творіння не стоїть на місці, воно рухається до історичної мети Бога, творчі наміри якого описані в Біблії як «шалом» – стан повноцінних відносин з Богом, один з одним і творінням, життя, повне справедливості, любові та радості. За словами Бут. 9, 9-11, Бог, що покликав усе до буття, пов'язаний з творінням відносинами завіту. Бог ставиться до свого творіння з незмінною любов'ю і вірністю (Пс. 33, 6.9). Важливо пам'ятати, що в результаті гріхопадіння людства все творіння тепер спотворене гріхом (Рим. 8, 20.22). Суспільство, культура, особисте життя містять безліч прикладів руйнівного впливу гріха. Проте Біблія вчить, що гріх не є невід'ємним аспектом Божого творіння, це щось абсолютно чуже для Божих цілей щодо створеного ним світу. Гріх є чужим вторгненням у творіння, що відбулося в результаті людської відмови визнати любов і доброту Божу. Глибину і масштаб впливу гріха доцільно інтерпретувати, беручи до уваги відмінність між «структурою» і «напрямом» творіння.¹ Структура творіння – це його початковий стан, що корениться у вірності Бога; напрямок творіння може бути спрямований у відповідності з Божою волею або всупереч їй. Гріх дає хибний напрям усім сферам творіння, збиваючи їх з наміченої мети, однак Бог повертає творінню правильний напрям.

Біблійна розповідь про творіння має дещо спільне з постмодерністським визнанням та прийняттям відмінності. Як зазначають Міддлтон і Уолш, у постмодерністському світі, дух якого характеризується карнавальною какофонією, в якій жоден голос не є повністю почутим, біблійний світогляд передає звістку про Божу любов, яка дозволяє почути голо-си тих, хто витіснений на маргінес. Концепція творіння забезпечує основу для відповіді на постмодерністську стурбованість насильством щодо пригноблених і маргіналізованих. Біблійна розповідь, однак, не стверджує, що світ однаковою мірою добрий і злий. У цьому випадку не було б кінця використанню насильства як засобу впорядкування хаотичного світу. Писання стверджує, що світ є даром доброго, суверенного і люблячого Творця, тому немає жодної онтологічної причини для вічного існування зла або насильства.

Згідно з біблійною розповіддю, мета Бога полягає у відновленні спотвореного світу, його поверненні до доброти початкового неушкодженого стану. До часу остаточного відновлення і видалення усіх плям гріха з «тканини» творіння, Бог постійно стримує вплив гріха. Біблійна розповідь наголошує, що остаточна мета Бога – відновлення творіння (Об. 21, 5), включаючи весь історичний та культурний розвиток, які мали місце з початку історії. Вибрання Ізраїлю також переслідувало мету створити особливий народ, який мав бути світлом для народів, відкриваючи їм Божий план повного відновлення. Центральною темою вчення і чудес Ісуса стало оголошення про інавгурацію царства Божого, відновлення правління Бога над творінням, включаючи всі сфери життя людини (Кол. 1, 20). Смерть і воскресіння Ісуса Христа символізують поразку ворогів людства. Як зазначає Уолтерс: «Якщо все творіння постраждало від гріхопадіння, то все творіння також виправлене у Христі».² Спасіння царства Божого в теперішній час проявляється в роботі Святого Духа і втілюється в церкві, що є першим плодом, інструментом і знаком царства. Оскільки ми живемо в період «вже, але ще ні» і маємо можливість свідчити про царство Боже, нашу епоху найкраще можна охарактеризувати як епоху свідчення і місії.

Важливою складовою постмодерністського світогляду є переконаність у тому, що в нас немає безпосереднього доступу до реальності. Все, що ми знаємо про реальність, опосередковане мовними засобами. Крім того, наші твердження про світ є соціальними конструкціями, і в нас немає можливості вийти за межі таких конструкцій до «світу, яким він є». Всі спроби отримати безпосередній доступ до фактів деконструються постмодерністами як процедура маргіналізації тих, хто не поділяє такі претензії на істинність. Міддлтон і Уолш стверджують, що визнання того, що ми не маємо доступу до реальності поза межами нашого культурного дискурсу, не повинно бути проблемою для християн – християнська епістемологія може сприяти виходу з цього глухого кута.³ З одного боку, світ, як дар люблячого Бога, онтологічно передує нашому пізнанню його. Але в той же час ми можемо пізнати світ тільки через наше представництво, наш світогляд. Тому, як християни, ми повинні розвивати позицію епістемологічного управління на основі епістемології дару. Оскільки ми люди, то наші знання завжди обмежені і містять небезпеку помилковості. Беручи до уваги фактор гріха і універсальної пошкодженості людства, нам варто з підозрою ставитися до тоталізуючих епістемологічних претензій, які прагнуть усунути відмінність і стирати різницю. Як управителі творіння, ми покликані конструювати альтернативний світогляд, що не тільки

² Ibid., 72.

³ Middleton and Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be*, 165–166.

¹ Wolters, *Creation Regained*, 87–114.

«схоплюватиме» реальність, як вона є, але також розвиватиме бачення, якою вона повинна бути.

У ситуації постмодерну люди, зазвичай, не можуть дати прямої відповіді на питання «хто ми і на що можемо сподіватися». Фрагментована людина втратила себе в безкінечному карнавалі значень. Але, як християни, ми віримо, що біблійний світогляд дає істинне уявлення про людську особистість і її цілі. Центральним пунктом біблійної інтерпретації людської самості є концепція образу Божого. Твердження біблійного нарративу про те, що людство створене за образом Божим, означає, що людина повинна залежати від Бога, перебувати у відносинах з ним, відображати і представляти Бога у творінні. Поняття образу Божого є біблійною альтернативою як модерністському імперському «я» з його претензіями на самостійність, так і децентралізованому, дезорієнтованому і фрагментованому «я» постмодернізму.

Біблійне розуміння природи людини створює можливість для повноцінного життя в рамках плюралістичної культури. У сучасних умовах перед людством стоять дві протилежні альтернативи буття, які можна охарактеризувати як тирана або жертву. Біблійний світогляд вирішує цю антропологічну дилему. Писання розвиває тему спокутного замісницького страждання як шляху виконання Божої волі в історії. Божий Слуга повинен був постраждати замість інших, він став жертвою людського насильства для того, щоб принести спасіння усім народам. Створені за образом і подобою Бога, ми повинні виявляти його цілі і представляти його правління в усіх сферах нашого життя. Людське керівництво має полагати в люблячій, співчутливій підтримці, а не в деспотичному контролі і гнобленні інших. Згідно з другим актом драми Письма в результаті людського повстання проти Бога образ Божий був зловмисно спотворений, руйнівного впливу гріха зазнали всі сфери людського існування. Відчужені від Бога людські істоти почали ставитися одне до одного, керуючись мотивами корисливого пригнічення. Спасіння і відновлення початкової природи людства є важливою складовою відновлення Божого творіння в його царстві.

Якщо церква прагне бути вірною Богу і своєму покликанню у сучасному світі, то християни повинні відновити роль Біблії як єдиної справжньої розповіді про світ. Гохін стверджує, що якщо ми дійсно хочемо відродити авторитет Писання у своєму житті, то нам необхідно терміново відновити Біблію як велику розповідь, яка повідомляє нам про Божі стосунки зі світом від створення до відтворення, від Едемського саду до Нового Єрусалиму. Гохін наголошує, що для відновлення Біблії як єдиної розповіді є важливі причини. Оскільки розповідь притаманна самій природі Біблії, ми можемо зрозуміти її авторитет, лише якщо прийматимемо її як

метарозповідь. Наративний підхід до Біблії дозволяє церкві знову відкрити для себе свою місійну спрямованість як учасника в Божій спокутній місії щодо світу. Розуміння своєї ролі у втіленні Божого задуму щодо світу буде означати, що церква не пристосовується до світу (Рим. 12, 2).

Інтерпретуючи Біблію як єдину розповідь, церква буде здатною протистояти ідолопоклонницькій розповіді сучасної культури. Британський богослов Р. Бокем розробляє аналогічну аргументацію. Він стверджує, що єдиним способом, завдяки якому церква може не піддатися кооптації до «пізньомодерного метанаративу споживацького індивідуалізму і глобалізації вільного ринку», є протиставлення цьому метанаративу біблійної розповіді. Постмодерністський світогляд не забезпечує ефективної протидії нарративу світового капіталізму, тому що він не є носієм жодної контррозповіді. Бокем запитує: «Що нам справді потрібно для того, щоб протистояти цьому новому метанаративу глобалізації? Звичайно, розповідь, яка протистоїть світовому пануванню прибутку і культурі споживання потужним утвердженням загальнолюдських цінностей».¹ Згідно з Бокемом, єдиною формою ефективного опору для християн є утвердження метанаративу Писання всупереч розповіді економічної глобалізації. Але це можливо тільки тоді, якщо християнська розповідь сама не стане ще одним інструментом для встановлення панування глобального капіталістичного метанаративу. Якщо церква прагне залишатися вірною своєму покликанню, то вона не сміє дозволити собі бути залученою в інші інтереси і стати ідеологією будь-яких інших сил, що діють у цьому світі.

Постмодерністські автори стверджують, що якщо Біблія є метанаративом, який має тенденцію до універсалізації свого значення, то вона обов'язково стане знаряддям пригнічення. Звертаючись до Біблії як до метанаративу, необхідно враховувати, що Писання не окреслює остаточну перемогу царства Божого як результат тріумфу насилля. Для християнського світогляду вирішальна перемога нерозривно пов'язана з подіями хреста і воскресіння Ісуса Христа. Хрест показує, що Бог не досягає своїх цілей для світу за допомогою насильства та пригнічення інших. Життя Ісуса є контрсторією імперському ідолопоклонству римської та ізраїльської влади. Він приніс у жертву своє життя, щоб досягти перемоги, яка здебільшого залишається прихованою. Хрест Христа є постійним випробуванням для змісту і форми свідчення церкви. Як і Ісус, церква зобов'язана за будь-яку ціну опиратися смертоносним намаганням використати її розповідь задля легітимації панівних владних структур. Крім того, її свідчення повинно залишатися ненасильницьким навіть у випадку жорсткої опозиції і неприйняття. Церква оголошує і втілює в собі остаточну перемогу Бога, що залишається прихованою до останнього дня. Це свідчення

¹ R. Bauckham, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker, 2003), 97.

надії, що Бог, зрештою, виявить свою перемогу, і кожне коліно схилиться, і кожний язик визнає, що Ісус Христос є Господь. До цього часу свідоцтво церкви має бути вірним формі свідоцтва Ісуса, влада якого виявлялася в любові, слабкості і стражданні.

1. 4. Виклик ПОСТМОДЕРНІЗМУ у РЕФЛЕКСІЯХ СУЧАСНИХ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ БОГОСЛОВІВ

Виклик постмодернізму перед євангельським богослов'ям складається з двох взаємопов'язаних аспектів: епістемологічного та культурного. Постмодерн формує такий епістемічний простір, в якому висувається регіональний, гетерогенний і плюралістичний підхід до знань, що не залишає місця для узагальнюючих теорій. Він стверджує, що будь-яке теоретизування має залишатися локальним, і виступає проти нав'язування унітарного, формального дискурсу. Постмодерністський епістемологічний простір є принципово неконформістським, він свідомо підкреслює маргінальність, відмінність, невизначеність. Цей аспект постмодерністського виклику отримав значну увагу з боку протестантських авторів, і багато хто з них застерігає про небезпеку радикального релятивізму. Відбувається також осмислення різноманітних сценаріїв взаємодії євангельського богослов'я з соціокультурним викликом постмодернізму.

Серед сучасних протестантських богословів не існує єдності щодо перспектив християнства в епоху постмодерну. Частина з них вважає, що постмодернізм є кардинально протилежними і небезпечним для євангельського християнства. Для них постмодернізм – це світогляд, який не залишає місця для віри в Бога, підриває християнські культурні цінності, ставить під сумнів традиційні істини. Інші дотримуються думки, що прийняття євангельським християнством постмодерного повороту у західній думці розкриває перед ним нові можливості «наступної реформації», тобто відродження християнства як передової, а не реакційної сили у сучасному світі. Ключовими рисами постмодерністського мислення, які можуть зумовити відродження християнства, вважаються визнання культурного поліфонізму (що відкриває простір для справжнього діалогу), звільнення пізнання від догматизму (недовіри до готових відповідей), наголос на обмеженості мови.

Яскравим виразником першого підходу є Д. Гроотхайс, професор апологетики Денверської семінарії. Він стверджує, що спокуса постмодерну зваблює християн «створювати власну мниму духовність або повертатися до духовної традиції етнічних чи расових груп, не тривожачись об'єктивною істиною або раціональністю».¹ Гроотхайс ототожнює постмодернізм

із нігілізмом кінця XIX ст., вбачаючи їх спільну основу в ситуації занепаду істини у суспільстві. На його думку, це особливий культурний стан, в якому «ідея абсолютної, об'єктивної, універсальної істини розглядається як неправдоподібна, перебуває у зневазі або навіть серйозно не береться до уваги».² Ці ознаки повністю стосуються постмодерністських мислителів, які, згідно з Гроотхайсом, «зруйнували і розклали саму ідею істини. Вона більше не є пізнаваною для когось, хто використовує належні форми дослідження і вивчення. Істина не є зверху над нами, чимось, що може передаватися з плином часу від культури до культури. Вона невіддільна від наших культурних умов, нашої психології, нашої раси і нашої статі. Врешті-решт, істина – це те, що ми як особистості, як спільноти робимо цим (істиною), і ніщо більше. Істина розчинилася у множинності роз'єднаних істин».³ Гроотхайс приписує впливу постмодернізму усі негативні риси американської культури, втрату інтелектуального ідеалу у духовності, причину сучасного релігійного синкретизму. Проте зображення постмодернізму Гроотхайсом швидше нагадує карикатуру на його справжній зміст. Звинувачення постмодернізму у повному відреченні від істини, релятивізації усього знання є спотворенням його змісту, адже постмодернізм заперечує не стільки існування об'єктивної істини, скільки нашу здатність відрізнити її від неістини.

Протилежні до Гроотхайса позиції займає професор релігієзнавства університету Денвера К. Рашке, на думку якого постмодернізм у жодному разі не є аморальним або антихристиянським рухом. Він вбачає у постмодернізмі «дескриптор або локатор духу часу» і вважає, що постмодерністська революція у філософії (яку він протиставляє популярному розумінню терміна «постмодернізм» у сучасній культурі) створила необхідне середовище для звільнення християнського євангелія з модерністської пастки сцієнтизму, раціоналізму, гуманізму і скептицизму.⁴ На думку Рашке, значна частина критики на адресу постмодернізму становить собою узагальнення або карикатури на нього. Розглядаючи особливості модерністської та постмодерністської епістемології, Рашке погоджується з точкою зору протестантського філософа Б. Бенсона, який наголошував, що антифаундаціоналістський курс постмодернізму є більш християнським, ніж фаундаціоналізм.⁵ Бенсон стверджує, що постмодернізм спонукає євангельське богослов'я визнати свою провинку у «тому, що з біблійної перспективи

² Ibid., 22.

³ Ibid., 20.

⁴ Carl Raschke, *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity* (Baker Academic, 2004), 20–21.

⁵ Bruce Benson, *Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), 243.

¹ Groothuis, *Truth Decay*, 22.

є найбільшим гріхом» – поклонінні ідолу (критеріям концептуальної вірогідності, визначеним модерністською філософською думкою).

Модерністське ідолопоклонство, за Бенсоном, має три основні взаємоз'язані характеристики: критичний наголос на автономії індивідуума, стійку довіру до можливостей людського розуму в загальному і до розумності окремої людини, уявлення про чистий «об'єктивний» характер розуму.¹ Спільною рисою цих характеристик є тенденція надавати особливого значення людському або суб'єктивному фактору, навіть якщо він використовується для підкреслення об'єктивної реальності Бога або Писання. Як зазначає Рашке, сучасні євангельські богослови, навіть не усвідомлюючи цього, наслідують модерністську філософію, на словах намагаючись утвердити непохитну владу і присутність Бога. У той же час філософія постмодернізму виявляє ідолопоклонницькі і релятивістські тенденції модернізму в цілому, особливо критикуючи кореспондентську теорію істини, згідно з якою істина – це відповідність думки (висловлювання) і дійсності (речі). Постмодернізм звертає увагу на обмеження людського знання, а це означає, що Бог може продовжувати промовляти і розкривати себе. Піддаючи релятивізації мову та наголошуючи на «безкінечній якійсь різниці» (С. К'еркегор) між проявами людського інтелекту і багатством нашого зовнішнього світу, постмодернізм, як стверджує Рашке, відкриває можливість шанувати безмірну святість Бога таким чином, яким модерністська філософія це робити не дозволяла.

Інший сучасний богослов Д. Уеллс, навпаки, вбачає шлях повернення до принципів Реформації у протистоянні постмодернізму.² На його переконання, сучасна культура трансформується під впливом двох основних факторів: постмодерністського духу і релігійного плюралізму. Для їх осмислення необхідно брати до уваги філософську традицію, успадковану від епохи Просвітництва, зосереджену на свободі від минулого, від Бога і від зовнішнього авторитету. Уеллс вважає, що постмодернізм являє собою повстання проти деяких основ Просвітництва, але не заперечення модернізму в цілому.

Спільним знаменником всієї постмодерністської перспективи виступає «смерть значення». Заперечуючи базові припущення раціоналізму, постмодернізм зміцнює скептичний погляд на людський розум, що, у свою чергу, призводить до подальшої фрагментації й відходу від ідеї метанаративів. Уеллс вважає, що постмодерністська критика модернізму заходить занадто далеко. Заперечуючи кореспондентську теорію істини та можливість розмежування істини й омани, постмодернізм залишає нас без світогляду, без істини, без мети. Посилення релігійного плюралізму, стверджує

Уеллс, супроводжується руйнуванням релігійного самоусвідомлення, критичним ставленням до інституціональних виявів релігії, зростанням ролі загальної духовності, що може мати місце за межами церкви. Привабливість нової духовності полягає у тому, що вона відокремлює внутрішній світ від громадського життя, пропонуючи емпіричне обґрунтування для переконань, що не повинні відповідати зовнішній реальності.

Уеллс убачає в постмодерністських духовних пошуках внутрішній поворот до автентичності. Він порівнює цей новий рух з гностицизмом, світогляд якого суперечив християнській вірі, що вимагає конфронтації, а не адаптації. Уеллс знаходить цю конфронтацію в історичній протестантській ортодоксії, яка зображає Бога, що шукає грішника, а не грішника, що дивиться всередину себе, щоб знайти Бога в самому собі. Він закликає відповісти на новий тип гностицизму вірністю історичній протестантській доктрині гріховності, згідно з яким людська природа є фрагментована і пошкоджена. Незважаючи на безліч видів духовності, що присутні в сучасному суспільстві, тільки християнство надає особисті відносини, яких прагнуть представники постмодерністського суспільства. Христос є відповіддю на порожню духовність і безглузде існування. На жаль, зазначає Уеллс, євангельські християни на заході більше зайняті пристосуванням до постмодерністського мислення, ніж протистоянням йому. Євангельське християнство зменшило наголос на значенні доктрин та релігійного самоусвідомлення, сприяючи натомість цінностям і принципам, спрямованим на поліпшення життя «тут і зараз». Церква поступово перетворюється на місце, де євангеліє може продаватися як продукт для споживачів. Уеллс закликає протестантів повернутися до проголошення божественної істини і не піддаватися споживацькій спокусі світського суспільства.

Незважаючи на різні цілі Уеллса і Рашке (перший намагається сформулювати христологічну доктрину, здатну підтримати євангельську церкву в постмодерністську епоху, а другий прагне забезпечити філософське виправдання для прийняття євангельськими християнами основних заasad постмодерністської думки), у їхніх концепціях є декілька спільних позицій. Обидва богослови вважають Реформацію шістнадцятого століття кульмінаційним моментом у розвитку богослов'я, виявляючи при цьому глибоку відданість Реформації, хоча аспекти протестантського богослов'я, якими вони захоплюються, дещо відрізняються. Уеллс зосереджує увагу на доктрині виправдання по вірі, вбачаючи у ній засіб боротьби з ідеєю, що спасіння може бути знайдене всередині людської душі. Рашке фокусується на вченні Лютера про хрест, розглядаючи його як заклик повернутися до однієї лиш віри (*sola fide*), а не віри в наш людський розум. Автори також згодні з тим, що певна постмодерністська критика модернізму є справедливою. Однак при цьому Уеллс і Рашке розходяться у своїх

¹ Ibid., 42.

² Wells, *Above All Earthly Powers*, 339.

оцінках постмодернізму. Рашке вважає, що постмодерністський поворот обіцяє великі перспективи для християнства і, отже, його слід прийняти, у той час як Уеллс вбачає у постмодернізмі оновлену версію модернізму, якій слід протистояти. Визнаючи цінність принципів Реформації, ці автори по-різному бачать їх застосування. Уеллс апелює до історичних протестантських доктрин і традиційної практики, а Рашке звертається до п'ятидесятництва, для якого властивий досвідний характер віри, що підкреслює таємницю і визнає обмеженість розуму.

У середовищі консервативних християнських богословів достатньо поширена думка про те, що основні теми філософії постмодерну і фундаментальні твердження ортодоксального християнського богослов'я є взаємовиключними. Американський філософ релігії М. Вестфал не розділяє цього переконання. З його погляду, навіть якщо деякі постмодерністські філософи займають антирелігійні позиції, центральні теми і напрямки аргументації їх філософських систем не були розроблені в контексті критичного ставлення до релігійності. З цієї причини Вестфал вважає можливим і необхідним християнське «присвоєння» певних тем філософії постмодерну, тобто пошук середнього шляху між тотальним запереченням постмодерністських концепцій і їх некритичним прийняттям.¹

Суть цієї стратегії полягає у реконтекстуалізації, тобто у вилученні певних філософських тем з контексту антихристиянських або атеїстичних установок, в яких вони сьогодні мисляться, і в їх наступному формулюванні в рамках вихідних положень християнського теїзму, які, як наполягає Вестфал, і є їхньою справжньою домішкою. Так, наприклад, він пропонує шукати витoki постмодерністської «герменевтики підозри» в богослов'ї гріхопадіння та гріховності людини, особливо у вченні Павла про ноетичні наслідки гріха, відповідно до якого людські істоти «правду гамують неправдою» (Рим. 1, 18). «Герменевтика скінченності» з її акцентом на вмонтованість людського розуміння в культурні конструкції є відкритою для богословського вчення про створеність людини.²

Вестфал стверджує, що хоча для багатьох постмодерністських філософів властиві атеїстичні переконання, їхні аргументи насправді не стільки заперечують існування Бога, скільки доводять, що людські істоти індивідуально чи колективно не володіють статусом і авторитетом божественності. Об'єктивне знання реальності, сприйняття дійсності, так би мовити, очима Бога є для нас неможливим. Постмодернізм допомагає християнам

¹ Merold Westphal, *Overcoming Ontotheology: Toward a Postmodern Christian Faith* (New York: Fordham University Press, 2001), 76.

² Merold Westphal, "Continental Philosophy of Religion," in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 479.

зрозуміти, що богослов'я ніколи не зможе сягнути рівня сутнісного знання про Бога і, власне, має відмовитися від такого роду претензій. Оскільки людські істоти є обмеженими і скінченними, а Бог абсолютний і нескінченний, то богослов'я нездатне досягнути такого рівня знання Бога, яким він сам володіє про себе, знання, позбавленого двозначності, неясності, таємниці або інших епістемічних обмежень.³

Той факт, що богослов'я мислить про абсолютного і нескінченного Бога, не переносить атрибути абсолютності і нескінченності на сам богословський дискурс. Вестфал зазначає, що богословські твердження – це в кращому разі спроба роздивитися Бога крізь дзеркало або «тьмяне скло» (1 Кор. 13, 12). Бог відкриває нам себе з урахуванням нашого обмеженого стану, залишаючись при цьому поза межами нашої системи вимірів. Згідно з принципом епістемологічного смирення, мета богослов'я полягає в тому, щоб «мислити про Бога так, як люди повинні мислити про Бога, а не так, як Бог мислить про Бога».⁴

На думку іншого протестантського філософа континентальної традиції Дж. Сміта, постмодерністська критика ідеї автономної, об'єктивної, нейтральної раціональності відкриває можливість для створення «радикально християнської філософії».⁵ Адаже саме зверненням до розуму модерністські мислителі легітимували заперечення релігії, однак постмодерністським авторам, зокрема Ліотару, вдалося продемонструвати, що не тільки релігія, а й будь-яка інша форма знання корениться в наративі або міфі. За Смітом, постмодерністська філософія сприяє поверненню августиніанської епістемології, яка сповідує структурну необхідність віри перед розумінням (вірю для того, щоб розуміти). Сміт наголошує, що значна частина сучасних християнських філософів не зовсім правильно тлумачить Ліотарове визначення постмодернізму як недовіри до метарозповідей.

Зокрема, автори відомої книги «Істина більш незнайома, ніж раніше: біблійна віра у вік постмодернізму» Р. Міддлтон і Б. Уолш помилково наголошують, що з постмодерної перспективи двома основними проблемами метарозповідей є їх універсальний масштаб (намагання перерости у «великі розповіді», що охоплюють всю історію світу) і схильність тоталізувати («тотальні» претензії на істину неминуче ведуть до гегемонії, насильства і маргіналізації).⁶ Міддлтон і Уолш також вважають ознакою постмодернізму трактування метанаративів як соціальних конструкцій на

³ Westphal, *Overcoming Ontotheology*, 174.

⁴ Ibid., 80.

⁵ James K. A. Smith, "A Little Story About Metanarratives: Lyotard, Religion, and Postmodernism Revisited," in *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, ed. Myron Penner (Grand Rapids: Brazos Press, 2005), 134.

⁶ Middleton and Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be*.

зразок абстрактних етичних систем. Як зауважує Сміт, така інтерпретація метанаративів має мало спільного з їх тлумаченням Ліотаром. Для французького філософа метанаративи перш за все виступали засобом легітимзації наукового знання за допомогою звернення до універсального критерію – розуму, що стоїть поза межами якоїсь певної мовної гри і тому гарантує досягнення універсальної істини. Однак, як приходить до висновку Ліотар, метанаративи – це також різновиди мовних ігор, що кореняться в наративах легітимзації (зокрема, гуманістичному метанаративі емансипації та метанаративі життя духа німецького ідеалізму). Отож звернення до розуму як до критерію, що конститує знання, є не більше ніж мовною грою, сформованою на основі певних базових переконань, котрі приймаються вірою. Саме на цій основі у постмодернізмі відбувається повернення простору для духовності і релігії, які, як виявилось, нічим не поступаються науковому знанню.

Постмодерністських богословів об'єднує критична оцінка ролі модернізму в розвитку християнського богослов'я. Зокрема, вони вбачають вплив модернізму на консервативне богослов'я у прагненні використовувати методи сучасної науки в біблійних дослідженнях, у прихильності до евіденціалістської апологетики,¹ в переконанні, що богословські висновки можна зробити з нейтральних фактів, у припущенні про можливість виявлення у богослов'ї вічних і незмінних істин. Зокрема, Н. Мерфі стверджує, що вплив модерністської епістемології можна знайти як у консервативному, так і в ліберальному богослов'ї. За її словами, консерватори підкреслювали трансцендентне втручання Бога у світ природних і людських справ, у той час як ліберальні богослови зосереджували увагу на іманентності Бога в людському досвіді. Консервативні богослови тлумачили одкровення як відкриття небесних реальностей; для представників ліберального табору одкровення співвідноситься з людським відкриттям, Бог розкриває себе на основі справжніх людських засобів. Підхід консервативних богословів до Писання становив собою спробу обґрунтувати його у якості неспростовної підвалини, з якої починається зведення богословської будівлі. Консерватори ставилися до Писання як до збірки основних дій Бога, а не людського відкриття, і підкреслювали фактичний характер їх змісту. Крім того, на думку консервативних богословів, Писання забезпечує точне і правдиве пояснення надприродних реалій.

З іншого боку, ліберали, стверджує Мерфі, вважали, що Писання належить до класу творів, які виражають, з різним ступенем переконливості, ідеї про Бога і життя людини, що впливають з релігійного досвіду. Отож

¹ Евіденціалізм (англ. evidentialism) – погляд, згідно з яким раціональність релігійних переконань залежить від якості аргументів, наданих для їх обґрунтування.

ліберали вважали основоположним фактором богослов'я релігійний досвід, у той час як консерватори зверталися до Писання. Однак обидві групи ставляться до своїх підвалин як до джерела універсальної істини. Мерфі стверджує, що епістемологія консервативних богословів спрямована ззовні всередину і починається з узгодженої зовнішньої реальності. Таким чином, богослов'я стає свого роду наукою про Бога, а об'єктивний факт одкровення творить основу богослов'я. Писання стає непогрішимою, безсумнівною основою для богословського будівництва, в якому роль людського досвіду є лише вторинною по відношенню до головної ролі Писання. Епістемологія ліберального богослов'я навпаки спрямована зсередини назовні. Мерфі згадує Шлейєрмахера в якості прикладу такого підходу. Він почав свої богословські пошуки з усвідомлення абсолютної залежності. Таке усвідомлення Бога вважається універсальним. Духовні конструкції, такі як доктрини, піддаються перевірці саме на основі цього досвіду. У рамках цього підходу ми починаємо з досвіду, тобто перевіркою адекватності є прийнятність богословських конструкцій для широкої публіки, а не для тієї чи іншої релігійної інституції. Релігійна мова консервативного богослов'я, як правило, носить пропозиційний характер, в той час як ліберали схильні до експресивності. Як учені, консервативні богослови сподіваються, що їхні теорії будуть відповідати дійсності. Лібералізм же передбачає, що досягнути консенсусу щодо реальності неможливо, але ми можемо почати з нашого спільного людського досвіду. Консервативне богослов'я бачить більший потенціал у співпраці між наукою і богослов'ям, ніж ліберальне. Мерфі робить висновок, що сучасні консервативні і ліберальні богослови є фаундаціоналістськими за своїм підходом і модерністськими за дискурсом.

Піддаючи критиці модерністський підхід до філософії і богослов'я, Мерфі пропонує розрив з модерністськими перспективами в гносеології, мові і метафізиці, розглядаючи їх як редуccionістські. Перший рівень модерністського редуccionізму, з критикою якого вона виступає, становить фаундаціоналізм. На її думку, редуccionістська природа фаундаціоналізму обумовлена його переважним акцентом на окремих положеннях, а не на цілому, в якому вони знаходяться. Фаундаціоналізм бачиться їй як спроба забезпечити певне і універсальне знання, апелюючи до загальнодоступної істини. У ставленні до природи основ модерністи діляться на дві групи. По-перше, емпірики звертаються до психічних уявлень і універсального досвіду. Але, як стверджує Мерфі, смертельним ударом по такому фаундаціоналізму було визнання того, що наукові факти значною мірою спираються на спостереження, і тому не є універсальними і доступними для всіх. По-друге, для консервативного протестантизму у ролі основи для богословських знань виступає Святе Письмо, але Мерфі також

відкидає цю точку зору: вона вважає, що аргументи, наведені християнськими богословами, «не забезпечують необхідної впевненості, що Біблія являє собою письмове слово Боже»; крім того, раціоналістичне звернення до «чітких і ясних ідей» (Р. Декарт) не забезпечене достатніми підставами, адже «те, що є безсумнівним в одному інтелектуальному контексті, є дуже сумнівним у іншому». На її думку, фаундаціоналізм повинен бути замінений постмодерним холистичним підходом до епістемічного обґрунтування. При цьому Мерфі спирається на трактування У. Куайном знання як своєрідної мережі, згідно з яким не існує принципових відмінностей між основоположними і неосновними переконаннями (дані науки утворюються за допомогою їхньої інтерпретації у світлі інших теоретичних припущень), а також на точку зору А. Макінтайра про визнання краху раціональності як поля ведення моральних дискусій. Позицію Мерфі розділяє її послідовник Б. Калленберг, за словами якого «мова не репрезентує, а конститує реальність». За Калленбергом, теоретизування відокремлює мову і світ, оскільки теорії пропонують пояснення світу, виражені в мові, яка нібито може звернутися до світу і водночас стояти в стороні від нього. Але це створює плутанину, бо якщо «всі пояснення формулюються засобами мови, то у нас немає екстралінгвістичних засобів для пояснення, перевірки або обґрунтування того, як ми використовуємо мову».¹

Другим напрямом модерністського редукціонізму, на думку Мерфі, є сучасні репрезентаційні уявлення про мову, зосереджені, по-перше, на окремих висловлюваннях, відірваних від нарративного контексту, і, по-друге, на індивідуумах без урахування їхнього соціального середовища. Натомість вона схиляється на користь холізму пізнього Вітгенштейна і Дж. Остіна. Цілісність мови, на її думку, полягає у тому, що висловлювання отримують свій сенс тільки у контексті розповіді. Переклад висловлювання на будь-яку іншу мову не здатний передати його значення, бо значення не є універсальними. Крім того, мова та життя перебувають у нерозривному зв'язку, тому можна стверджувати, що мова є не тільки *про* світ (як це у разі якщо мова відображає або репрезентує реальність), скільки те, що мова у світі. Мерфі вказує, що «біблійні нарративи творять світ, і всередині цього світу віруючі повинні жити своїм життям і розуміти реальність».² Цю точку зору підтримують учень Мерфі Б. Калленберг, на думку якого «мова не є реальністю, вона утворює реальність», а також С. Гренц

¹ Brad J. Kallenberg, *Ethics as Grammar* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001), 234.

² Nancy Murphy, *Anglo-American Postmodernity* (Boulder: Westview, 1997), 120.

і Дж. Франке, які наголошують, що ми живемо не у «світі-самому-по-собі», а у «мовному світі, який ми самі створюємо».³

Отож, постмодерністські богослови наголошують, що модерність з її пропозиційною системою істини, що ґрунтується на основі універсального розуму, підходить до кінця. Тому християнським мислителям слід не стільки сумувати за вічними богословськими конструкціями, скільки розробляти унікальні форми богослов'я, які враховують специфіку різноманітних і мінливих культурних контекстів. Завершення епохи модерності розглядається ними як можливість для християнського богослов'я повернути собі власний голос, у той час як модерне богослов'я намагалося відповідати світським стандартам наукової об'єктивності. Деякі богослови постмодерністської орієнтації схиляються до деконструкції, стверджуючи, що об'єктивне або абсолютне знання про значення мови неможливе, в тому числі і знання про текст Біблії. Зокрема, Дж. Сміт наводить аргументи на користь твірної герменевтики, що дозволяє множинність таких інтерпретацій.⁴ Ліндбек визнає можливість змістовності й істинності тлумачень біблійного тексту, але також наголошує на їх множинності: євангелія дають нам кілька різних пояснень життя Ісуса, в Писанні міститься декілька підходів до спокутування. У той час як модерне богослов'я намагалося упорядкувати текст в абсолютну систему, постмодерністські богослови, відповідно до Г. Уорда, використовували «дослідження та аналіз постмодерністської думки для того, щоб перечитати основоположні християнські тексти відносно Писання, літургії і віросповідання, та побудувати нові християнські богослов'я» з урахуванням філософії постмодернізму.⁵

Зростання інтересу до постмодернізму у середовищі євангельських богословів демонструє інтелектуальна біографія Р. Стакхауса, почесного професора богослов'я та етики у Вікліф-коледжі Торонтської школи богослов'я.⁶ Його первісне уявлення про завдання богословського педагога було консервативним. Він дивився на богослов'я як на корпус об'єктивного знання, яке можна вивчити, у яке можна вірити і з яким можна жити в реальному світі. Виходячи з такої передумови, постулювалася велика кількість богословських положень, кожне з яких вважалося об'єктив-

³ R. Scott Smith, "Post-Conservatives, Foundationalism, And Theological Truth: A Critical Evaluation," *JETS* 48, no. 2 (June 2005): 351–63.

⁴ J. K. A. Smith, *The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2000).

⁵ Graham Ward, "Postmodern theology," in *The modern theologians*, ed. D. Ford (Oxford: Blackwell, 1997), 586.

⁶ Mark Husbands, ed., *Theology and the End of Modernity: Essays in Conversation with Reginald Stackhouse* (Toronto: Wycliffe College, 1996), 9–16.

но істинним. Цей набір істин включає в себе положення про існування Бога. Це твердження визнається дійсним з огляду на те, що всемогутній, всезнаючий Творець всесвіту насправді існує незалежно від нас. Інакше кажучи, твердження вважалось вірним, тому що воно відповідало справжньому стану справ у надрозумовому світі. Як зазначає Стакхаус, сказати, що існування Бога є об'єктивним, означає стверджувати, що він може розглядатися як такий, що має самостійне існування, яке перебуває за межами нашого контролю.

Проте поступово підхід Стакхауса зазнав суттєвих змін. Причиною революції в його мисленні було те, що мова об'єктивації (тобто розмова про Бога, ангелів як таких, що володіють незалежним існуванням) стала нездатною ефективно сповіщати людям те, що християнство могло їм запропонувати. «Я бачив, – стверджує Стакхаус, – що для християн проблема комунікації полягає у формулюванні нашої віри мовою, що втрачає сенс».¹ Як зазначає Р. Девіс, традиційно християнське богослов'я навчало, що для того, щоб ставитися до Бога так, як пропонує Біблія (наприклад, молитися до нього), Бог повинен бути істотою, яка може бути там.² Тобто, він повинен бути істотою, яку ми можемо визначити і зрозуміти як таку, що має самостійне існування.

Стакхаус називає мислення про Бога таким чином його об'єктивацією. Однак об'єктивований Бог абсолютно немислимий, адже необхідною концептуальною умовою для самостійного об'єктивного існування Бога є його просторове розташування. Це було можливим, коли люди, як Данте, вважали, що земля оточена дев'ятьма концентричними колами. Однак таке уявлення про світобудову було зруйноване в часи інтелектуальної революції, яка відкрила людству, що Земля є лише однією з планет, які обертаються навколо Сонця. У наш вік науки ми знаємо, що всесвіт не розташований в концентричних сферах. Неосязність (можливо, нескінченність) всесвіту не залишає місця для небес, на яких Бог міг би перебувати. Тому ми повинні не піддаватися спокусі об'єктивувати Бога.

Стакхаус вважає такий традиційний погляд на Бога способом спонукати людей відмовитися від віри в Бога. Він розповідає: «Коли я вперше визнав, що жодне з тверджень віри, які я зробив впродовж усього життя, не може бути перевірене за допомогою аргументів, що не відкриті для протилежної інтерпретації, я з подивом подумав про те, чи зможу я залишитися віруючим. Не існувало жодної видимої перспективи, поки я не зрозумів, що це є проблемою лише доти, поки я наполягаю на об'єктивації віри. Як тільки я визнав, що віра за визначенням має бути... суб'єктивною

реальністю, у мене не залишилося проблеми».³ Тут ми зустрічаємо знайомий постмодерністський рефрен: існує безліч концептуальних схем або мовних структур, за допомогою яких ми тлумачимо і переживаємо світ, тому немає якогось нейтрального «погляду з нізвідки», немає Божої оцінки об'єктивної реальності. Відповідно, якщо хтось пропонує причину для того, щоб вірити у щось, то це робиться з точки зору певної концептуальної або лінгвістичної структури. Ті, хто перебуває за межами спільноти, яка поділяє таку перспективу, не зобов'язані погоджуватися ані з аргументами, ані з висновком. Адже, безсумнівно, існує інша концептуальна перспектива, яка, у разі її прийняття, дозволить чи навіть вимагатиме заперечення висунутого твердження.

Набагато більш зважену позицію християнського ставлення до постмодернізму пропонує богослов К. Ванхузер. Він закликає християнських мислителів не ігнорувати значення постмодернізму, але водночас застерігає їх про небезпеку як демонізації, так і обожнення цього явища. Помилкою бачиться йому і спроба розвинути відкриту розмову з постмодернізмом із наміром досягнути взаєморозуміння, зробити християнську віру більш зрозумілою для сучасників. Ванхузер переконаний, що діалог християнського богослов'я з постмодернізмом, як і з будь-якою іншою нехристиянською парадигмою, зрештою, призводить до редукаціонізму.

Натомість Ванхузер обґрунтовує необхідність серйозної дискусії з постмодернізмом, яка передбачає не просто обмін думками, а стійкий захист християнськими богословами питома християнської мудрості. Звісно, дискусія передбачає ґрунтовне дослідження християнами постмодерністської перспективи, основою якої Ванхузер вважає повне усвідомлення людиною своєї ситуативності (всі наші знання є опосередковані мовними і культурними конструкціями). Як зазначає богослов, постмодерність – це «стан, коли людина настільки відкрита до плюральності та відмінності, що стає свідомою випадковості власної мови, культури і способу життя».⁴ Усі системи мовних чи концептуальних відмінностей є однаково випадковими, тому не може бути мови про існування абсолютних тверджень – у цій тезі Ванхузер вбачає основну передумову стану постмодерну, тобто усвідомлення того, що будь-який текст або система смислів є випадковими і можуть бути деконструйовані.

Ванхузер переконаний, що основною складовою постмодерності, якої християни повинні навчитися, є критика усіх ідеологій, постійне іконоборство, радикальний протест проти усіх жорстких систем мислення, що

³ Husbands, *Theology and the End of Modernity*, 9–16.

⁴ Kevin J. Vanhoozer, "Pilgrim's Digress: Christian Thinking on and about the Post/Modern Way," in *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, ed. Myron Penner (Grand Rapids: Brazos Press, 2005), 77.

¹ Ibid., 11.

² Richard B. Davis, "Can There Be An "Orthodox" Postmodern Theology?" *JETS* 45, no. 1 (March 2002): 111–23.

пригнічують людину. Ефективними постмодерністськими засобами боротьби з концептуальним ідолопоклонством (тенденції ставитися до певної концептуальної схеми як до остаточної, завершеної) Ванхузер вважає іронію і деконструкцію. Ця критика домінуючих систем знання отримує у постмодерністських філософів етичний вимір, переростаючи у захист усіх маргіналізованих спільнот, голоси яких систематично пригнічувалися. Звідси прихильність до множинності, підвищення ролі всього, що раніше утискалося, витіснялося на маргіналії.

Ванхузер погоджується з тезою Д. Трейсі про те, що постмодерність – це «поворот до іншого», де «інше» – це все, що виключалося різними модерними «-ізмами». Постмодерністська критика відкрила шлях для відновлення академічної репутабельності альтернативних форм мислення, повернувши простір для трансцендентності. Однак Ванхузер ставить важливе запитання: чи повинна постмодерність, навіть якщо вона повернула вимір трансцендентності, визначати порядок денний християнського мислення? На його переконання, в жодному разі. Хоча постмодерність і звільнила мислення від багатьох аспектів модернізму, проте вона нездатна принести свободу від гріха, смерті, безмістовності і відчаю. Ванхузер заперечує можливість кореляції християнського мислення з будь-яким філософським напрямком, адже така кореляція змушує християнську спільноту мислити за невластивими їй дисциплінарними правилами.

Небезпека кореляції богослов'я з якимсь філософським чи науковим напрямком, за Ванхузером, полягає в «прирученні божественного, в редуції дивного нового світу Біблії до понять цього світу, в заміні скандалу хреста на юшку інтелектуальної репутабельності».¹ У цьому сенсі постмодернізм нічим не кращий від модернізму. Якщо модерністські мислителі перебільшували божественну іманентність, то постмодерні богослови настільки наголошують на «іншості» та трансцендентності Бога, що він стає аморфним «цілком іншим», перебуваючи поза категоріями мови і визначення. Натомість християнська позиція полягає в тому, що Бог відкрив себе в особі Ісуса Христа, який став критерієм розуміння Бога. У цьому сенсі Ванхузер підтримує християнського філософа А. Плантінгу, який стверджував, що нам потрібно менше пристосовуватися до поточної інтелектуальної моди і мати більше християнської впевненості.

Замість пристосування до чужих християнству схем, Ванхузер пропонує розвивати властиво християнське мислення, що базується на міфопоетичних рамках Писання (на основі наративів творіння, відкуплення, завершення історії). Перенесення знання у біблійну схему «творіння-падіння-відкуплення» створює специфічно християнську перспективу природи раціональності, метафізики, етики. Мислення, яке можна вважати

питомо християнським, має бути єдиним (цілісним, інтегративним, творчим), святим (відокремленим, доброчесним, завітним), католицьким (виявляти свідомість тривалості і ширини християнської традиції, філософськи еkleктичним) і апостольським (біблійним, христоцентричним). Отож Ванхузер приходиться до висновку, що з християнської точки зору постмодерність (як і модерність), незважаючи на певний прогрес, виявлений у недовірі до метанаративів та критиці ідеологій, загалом є історією відходу, відхилення від шляху мудрості і життя, підсумованого в Ісусі Христі. Саме з позицій божественного одкровення християнський мислитель і повинен давати відповідь на виклики реальності.

Слід визнати – у євангельських колах не існує спільної точки зору на природу і виклики постмодернізму, що обумовлено як неоднорідністю самої постмодерністської перспективи, так і специфікою богословських традицій, на основі яких відбувається її оцінка. Постмодернізм висуває ряд підходів, які можуть бути корисними для проголошення християнської звістки, – це, зокрема, прийняття цінності і гідності кожної людини та її невід'ємних прав, незалежно від етнічної або соціальної приналежності; усвідомлення важливості ролі культури у формуванні особистості, її ідей та упереджень; визнання обмеженості людської мови у пізнанні абсолютної істини, а також здатності мови маніпулювати, виключати і контролювати інших; критика нерозсудливого оптимізму і зарозумілості сцієнтизму; визнання того, що Біблія містить не тільки доктрини, але й наративи, які показують, як живий Бог милостиво взаємодіє зі своїми створіннями в їхній боротьбі.

Інші виміри постмодернізму можна оцінити як сумнівні з точки зору їхнього впливу на християнство: постмодернізм вбачає у толерантності ключову чесноту, але як тільки певна група досягає влади, толерантність часто перетворюється у ворожість до тих, хто не згоден із новим порядком; визнання можливості отримання і конструювання знань, але заперечення того, що остаточна істина відкрита Богом і втілена в особі Христа; повага до інших культур, але небажання або нездатність осуджувати аморальні практики та засуджувати зло; критичне ставлення до індивідуалізму модерності і акцент на ролі спільноти, яка проте має тенденцію переходу до «групового мислення» (тип мислення глибоко згуртованої групи, члени якої намагаються звести до мінімуму конфлікти і досягти консенсусу без критичної оцінки та аналізу ідей); турбота про маргінальні верстви в суспільстві, яка часто сприяє віктимізації (перетворенню особи чи групи осіб на реальну жертву) і появі різних соціальних груп, що конкурують за владу; увага до навколишнього середовища, яка часто розвивається у сакралізацію природи і девальвацію людських істот; інтерес до духовності та індивідуального благочестя, але байдужість або

¹ Ibid., 82.

ворожість стосовно організованої релігії і вчення; захоплення електронними засобами масової інформації, яке призводить до зміщення людей у сферу віртуальної реальності, відокремлення від реального життя і своїх обов'язків; визнання за християнами права на місце в інтелектуальній сфері, але врахування їхньої думки тільки як одного з багатьох голосів серед безлічі рівноправних поглядів на істину.

Існують також постмодерністські ідеї, *несумісні* з біблійним християнством: як модернізм, так і постмодернізм відкидають Бога як реальність і зводять на престол автономну людську істоту, яка перебуває в пошуках необмеженої свободи; постмодернізм відмовляється від цілісного світогляду, підриваючи почуття мети, яку людські істоти повинні досягати; релятивізм, що характеризує постмодерністське мислення, відіймає певний фундамент у знання і цінностей, позбавляючи їх надійної точки відліку.

ВИНИКАЮЧА ЦЕРКВА: БОГОСЛОВСЬКИЙ КОНТЕКСТ, ЗАРОДЖЕННЯ, РОЗВИТОК

2. 1. Богословський контекст

Безпосередня історія Виникаючої церкви розпочалася наприкінці ХХ століття, однак ідейне середовище для появи нового напрямку було підготовлене цілим рядом місіологічних, богословських та еклезіологічних течій.

2. 1. 1. Постлібералізм

Сучасне протестантське богослов'я перебуває у контексті плюралістичної західної культури, тому природно, що його не оминули властиві їй процеси фрагментації і дезінтеграції. Традиційний поділ на ліберальну і консервативну богословські перспективи значно поглибився, в рамках раніше монолітних богословських програм відбулося утворення нових напрямів. Зокрема, в ліберальному богослов'ї співіснують дві основні течії: сучасні богослови, які намагаються продовжувати інтелектуальну траєкторію класичного лібералізму, і постліберали. Богословів першої групи Д. Трейсі охарактеризував як ревізіоністів, маючи на увазі те, що вони продовжують займатися проблемами, поставленими ліберальним богослов'ям ХІХ ст., захищаючи пріоритет універсального людського досвіду у постановці і розв'язанні богословських завдань. До цієї групи відносять богословів різної конфесійної приналежності – П. Тілліха, К. Ранера, Г. Кюнга, Л. Гілкі, П. Ходжсона, Ш. Огдена. Як стверджує Д. Трейсі, їх об'єднує спільне розуміння богослов'я як «філософської рефлексії над значеннями, що присутні у спільному людському досвіді і мові, і над значеннями, присутніми у факті християнства».¹ Крім того, біблійні твердження повинні ретельно перевірятися і піддаватися критиці з позицій універсального людського досвіду. Тільки в такому випадку християнська віра буде співвідноситися з переживаннями і турботами усього людства і відповідатиме критеріям об'єктивності й універсальності. Інакше кажу-

¹ Grenz and Franke, *Beyond Foundationalism*, 5.

чи, богослови повинні вбачати своє завдання не стільки у зверненні до релігійних послідовників, скільки у розвитку такого дискурсу, який переконаватиме усіх людей в істинності своїх тверджень.

Проте в останні десятиліття класичний або ревізійністський лібералізм зазнав серйозної критики від групи богословів, об'єднаних під назвою постліберальної програми. Цей напрям поступово стає найвагомішою спробою відродити неоортодоксальний ідеал «третього шляху» в богослов'ї. Постліберальні богослови прагнуть звільнитися від стереотипів, викликаних до життя протистоянням ліберальної і консервативної парадигм, щоб дати відповідь на світоглядні виклики епохи релятивізму, швидких соціальних змін і трансформацій релігійного та наукового життя.¹ Як стверджує Г. Доррієн, впродовж майже всього періоду існування модерного богослов'я робилися спроби відшукати третій шлях між консерватизмом і лібералізмом.² В середині XIX століття ідея третього шляху була притаманна німецькому посередницькому богослов'ю, яке поєднувало конфесійні, пієтистські і ліберальні елементи. Наступною спробою стала неоортодоксія. Зокрема, К. Барт, стверджуючи, що він не спокусується на біблійний буквалізм, характеризував ліберальну традицію як шлях знищення протестантського богослов'я і протестантської церкви. Богослов'я кризи Е. Бруннера проголошувало, що лібералізм і ортодоксія кожен по-своєму зрадили реформаційні принципи суверенітету і свободи Слова. Рейнольд Нібур доводив, що фундаменталізм був абсолютно помилковим, оскільки буквально сприймав християнські міфи, в той час як ліберальне християнство було абсолютно помилковим, тому що не змогло прийняти християнські міфи серйозно.

У Північній Америці основними провідниками неоортодоксальної парадигми стали Е. Бруннер і Р. Нібур, тож американська версія неоортодоксії в 1940–1950 рр. являла собою поєднання догматики першого та богословської етики другого. Неоортодокси здійснили переорієнтацію сучасного західного богослов'я – вони висунули на перший план об'єднуючі теми Писання, підкреслюючи дії Бога по відкриттю себе в історії, як це описано в Біблії. Завдяки їм на чільне місце в богословському дискурсі повернулася біблійна мова гріха, трансцендентності і Слова Божого. Однак

¹ Для ознайомлення зі змістом дискусії між постлібералами і представниками євангельського богослов'я див. Timothy R. Phillips and Dennis Okholm, eds., *The Nature of Confession: Evangelicals and Liberals in Conversation* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996). У якості критичної праці на адресу постлібералізму заслуговує на увагу Michael S. Horton, “Yale Postliberalism: Back to the Bible?” in *A Confessing Theology for Postmodern Times*, ed. Michael S. Horton (Wheaton, Ill.: Crossway, 2000), 183–216.

² Gary J. Dorrien, “The Origins of Postliberalism,” *Christian Century*, July 2001, 16–21.

у 1960-ті рр. після смерті засновників течії став очевидним зв'язок неоортодоксії з її ліберальним попередником. Колишні послідовники К. Барта В. Гамільтон і П. Ван Бюрен підтримали процес секуляризації богослов'я, породивши богослов'я смерті Бога. Тому, як зауважує Г. Доррієн, постлібералізм є бартіанським проектом, що в деяких аспектах перебуває під більшим впливом Барта, ніж американська неоортодоксія.

Головним осередком постліберального богослов'я став Єльський університет. Його богослови Ганс Фрай і Джордж Ліндбек написали основоположні тексти руху і підготували більшість його ключових захисників. Видатними діячами постліберальної школи стали підготовлені у Єльському університеті богослови: Дж. Баклі, Г. Грін, С. Хауервас, Дж. Хансінгер, Б. Маршалл, В. Плечер, Дж. Страуп, Р. Тьєман. До молодшої групи єльських постлібералів належать К. Грін-Макрейт, С. Джонс, Д. Камітзука, Я. Макфарланд, Д. Мангіне, Дж. Роджерс та К. Теннер. Крім цього існує група богословів, що представляють інші академічні установи, але є частиною постліберальної парадигми: В. Віллімон, євангельський екуменіст С. Гренц, Г. Факре, баптист Дж. Вільям Маклендон та британські богослови Р. Вільямс і Д. Форд.

Основний концепт школи був обґрунтований Фраєм у книзі «Затемнення біблійного нарративу» (1974). Фрай відзначив, що сучасний консервативний і ліберальний підходи до Біблії підривають авторитет Писання, локалізуючи зміст біблійного вчення в певних доктринах або світоглядних установках, що стають більш фундаментальними, ніж саме Писання. До епохи Просвітництва, пояснював він, більшість християн читали Біблію перш за все як свого роду реалістичний нарратив. Узгодженість і послідовність цієї розповіді робила можливим її фігуральне тлумачення, причому деякі з подій в межах і за межами біблійної оповіді розглядалися як прототипи або відображення центральних біблійних подій. Євреї і християни знаходили сенс свого життя, розглядаючи себе через призму зв'язку з оповіддю Писання і через участь в ній. Фрай стверджує, що в епоху Просвітництва розуміння Писання як реалістичної оповіді було втрачено. Оскільки їхній раціоналізований досвід все більше визначав для них те, що є реальним, богослови намагалися зрозуміти Писання, зіставляючи його зі своєю власною, на їхню думку, універсальною реальністю. Тобто, вони прагнули визначити істину Писання, перекладаючи її на мову їхнього власного світу. У «Затемненні біблійного нарративу» Фрай здійснює детальний огляд процесу втрати богословами XVIII–XIX століть розуміння розповідного характеру Писання, наголошуючи на двох основних стратегіях, якими модерністські богослови реконструювали біблійний зміст. У той час як ліберали шукали справжнього змісту Біблії в її вічних істинах про Бога і людство, консерватори вбачали реальний зміст Біблії у її фактографічних даних.

Фрай підкреслював першорядну роль біблійної оповіді для богослов'я. Його колега Дж. Ліндбек додав наголос на перевазі мови над досвідом і теорією релігії як культурно-символічного середовища. Спираючись на лінгвістичний аналіз Л. Вітгенштейна і культурну антропологію К. Гірца, Ліндбек у своїй основній роботі «Природа доктрини: релігія і богослов'я в постліберальний вік» (1984) запропонував сучасні богословські варіанти, які зміцнили і посилили більшість аргументів Фрая.¹ У цій праці Ліндбек окреслив прагнення вивести богослов'я за межі модерністських основ когнітивно-пропозиційного консерватизму і емпірично-експресіоністського лібералізму. На противагу їм, Ліндбек запропонував *культурно-лінгвістичний поворот*, згідно з яким роль доктрини в богослов'ї трактується по аналогії зі значенням граматики у мові. У рамках цієї концепції вважається, що функція доктрини полягає не в тому, щоб кореспондувати з об'єктивною реальністю або виразити якийсь універсальний досвід, а в тому, щоб служити в якості колективного правила дискурсу, відношення і дії.

Згідно з іншим відомим постлібералом молодшого покоління В. Плечером, сутність богословського методу постлібералізму полягає в обґрунтуванні пріоритетності розповідної і тлумачної категорій в Писанні, утвердженні герменевтичного пріоритету світу, створеного біблійними розповідями, над світом людського досвіду, і проголошенні першості Слова над досвідом.² Плечер також висуває чотири основні характеристики постліберального богослов'я.³ По-перше, постліберальне богослов'я – не фундаменталістське, тобто воно відмовилося від модерністських пошуків підстав визначеності наукового або релігійного знання. Оскільки, за словами Плечера, будь-який досвід завжди приходить вже інтерпретованим, то принципово не існує жодної можливості перевірити вірування на предмет їх відповідності якомусь первісному неінтерпретованому досвіду. Тому, шукаючи аргументи на користь обґрунтування релігійних вірувань, постліберальні богослови, як правило, намагаються дотримуватися цілісного підходу і шукати виправдань у послідовності, а не відповідності. Вони беруть до уваги специфіку поточної традиції інтерпретації і намагаються забезпечити узгодженість з іншими спільними віруваннями. По-друге, постлібералізм уникає систематичної апологетики, адже у зв'язку з відмовою від спроб досягнути гносеологічної визначеності більше не

¹ George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984).

² William C. Placher, "Paul Ricoeur and Postliberal Theology: A Conflict of Interpretations," in *Modern Theology* (1987), 35–52.

³ William C. Placher, *The Triune God. An Essay in Postliberal Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 184.

залишається місця для привілейованих філософських та методологічних підходів, в рамках яких богословські претензії могли б набувати значущості і достовірності. Натомість постліберали застосовують контекстний переклад і обґрунтовують свої претензії на відображення специфічно християнських вірувань у рамках плюралістичної картини сучасного життя. Третьою рисою постлібералізму є його зацікавленість у відмінностях між релігіями, а не намагання відшукати за їхніми специфічними рисами загальний знаменник або спільну сутність. Інакше кажучи, відмова від гносеологічного фундаменталізму та принципу системності пов'язана з валоризацією ролі релігійних відмінностей, з переоцінкою суті міжконфесійного діалогу, який тепер не обов'язково передбачає досягнення згоди. Четвертою характерною рисою є підкреслення уваги постлібералізму до біблійних розповідей, що зумовлює ретельне вивчення структур біблійних наративів з використанням методів літературної критики, намагання встановити лінії взаємозв'язку стосунків біблійних текстів і спільнот, які їх читали, дослідження значення розповідей у формуванні самоусвідомлення цих спільнот та їхнє розуміння Бога.

Ще один спосіб охарактеризувати постліберальне богослов'я пропонує Г. Фрай. Беручи за критерій порядок взаємостосунків богослов'я і філософії, він виокремлює п'ять основних альтернативних типів християнського богослов'я,⁴ які, у свою чергу, резюмує Д. Форд.⁵ Перший, раціоналістичний тип, надає перевагу сучасному світогляду та розглядає богослов'я з філософської точки зору, а не на основі її власних підходів. Цей тип репрезентує поширену думку про те, що класичне християнське богослов'я є застарілим, помилковим, таким, що обмежує увагу і не має жодного практичного значення. Таким чином, богослов'я перетворюється в одну з філософських дисциплін, а визначення її специфічного християнського змісту підпорядковується культурно-інтелектуальному контексту західної культури. Другий тип представляє основне русло академічного богослов'я, яке також серйозно сприймає зовнішні до богослов'я філософські рамки, але водночас прагне займатися тим, що становить відмінну особливість християнського богослов'я. Згідно з цим підходом, деякі філософські вчення відкривають нові перспективи для досягнення кращого розуміння християнства і демонстрації актуальності християнської віри. Приклад такого типу богослов'я Форд вбачає у зверненні Р. Бульмана до екзистенціалізму як до філософського підходу, на

⁴ Hans W. Frei, *Types of Christian Theology* (New Haven & London: Yale University Press, 1992).

⁵ David F. Ford, *Theology: A Very Short Introduction* (Oxford, UK: Oxford Univ. Press, 1999), 20–29.

мову якого християнське послання має бути перекладене для того, щоб кореспондувати з модерним людством наукової епохи.

Третій тип богослов'я, за Фраєм, ставить собі за мету уникати встановлення будь-якого систематичного порядку взаємодії християнства та інших форм мислення, створюючи натомість між ними постійний діалог. Основним методом цього богослов'я є кореляція, визначення співвідношення питань, піднятих християнською вірою і практикою, з іншими підходами до цих питань. При відмові від привілейованих систем відліку важко передбачити до початку діалогу, який саме підхід принесе найкращі результати. Так, якщо екзистенціалізм може дозволити встановити кореляцію євангелія з «людиною, тривогою і невпевненістю», то його допомога може виявитися незначною для зіставлення питань космології і Бога-Творця. Як приклад цього типу богослов'я Форд наводить проект Тілліха про з'ясування співвідношення між вірою і культурою.

До четвертого типу богослов'я, за класифікацією Фрая і Форда, відноситься власне постліберальний підхід, який висуває на перше місце християнське пояснення християнства, наполягаючи на тому, що жодна інша, зовнішня до християнства, інтелектуальна система не повинна диктувати, яким чином розуміти основний зміст християнської віри (у цьому сенсі постлібералізм вплинув на постулати радикальної ортодоксії). Ліндбек назвав такий підхід «ансельміанським скриптуралізмом», тобто «вірою, що шукає розуміння», спираючись в основному на класичні християнські твердження про Бога і євангеліє, та перебуваючи в одночасному діалозі з іншими системами мислення. Для постлібералів християнська віра є не тільки інтелектуальною позицією, але і способом життя в спільноті, буття якої простягається на весь світ і багато віків. Живучи в рамках такої спільноти, християнин не може претендувати на нейтральність у виборі джерел пошуку істини. Фрай і Форд вважають найяскравішим представником такого типу богослов'я Карла Барта.

Особливість п'ятого виду богослов'я полягає у намаганні постійного повторення біблійного світогляду, традиційної версії християнства. Цей тип, прикладом якого можуть служити деякі форми фундаменталізму, виключає діалог із сучасною філософією, оскільки він переконаний у перевазі власної інтелектуальної системи координат. Однак для цього типу богослов'я є близьким поняття Вітгенштейна про мовні ігри та форми життя як макрофеномени. За словами Форда, ми всі залучені в складні «мови», за допомогою яких формуються наше розуміння, поведінка і уява. Християнство є однією з таких мовних ігор, воно має свою власну цілісність і про нього не слід судити за законами інших ігор. Завдання богослов'я полягає у тому, щоб в'яснити, яким видом мовної гри є християнство.¹

Важливим напрямком постлібералізму є намагання розвивати так звану «щедру ортодоксію», що знаменується відходом від класичних ліберальних традицій та почуттям втрати, падіння, яке відбулося в період панування модерну. Зокрема Г. Фрай, автор терміну «щедра ортодоксія», вказує на негативне значення неуваги до біблійних розповідей, властивої модерністській герменевтиці; М. Баклі здійснює історичний аналіз небезпечного повороту в ранньому модерністському богослов'ї до пошуку метафізичних і наукових підстав для віри в Бога, а Плечер описує процес приручення трансцендентності у модерністській доктрині Бога. Всі вони говорять про те, що сучасне богослов'я відбувається після «великого падіння», припинення якого і намагання досягнути хоча б часткового відновлення втраченого і визначають порядок денний постліберального богослов'я. Наприклад, для Фрая це означає навчитися читати біблійні розповіді так, щоб читачі сприймалися як живі персонажі в межах біблійного світу. Для Баклі це означає відновлення христології, пневматології та історії християнського досвіду як належного свідчення віри в Бога. Для Плечера це означає відновлення діалектики прихованого і відкритого Бога, відомої поколінням Фоми Аквінського, Лютера і Кальвіна. Ці заклики і визначають лейтмотив екуменічної «щедрої ортодоксії», яка прагне критично осмислити історію християнської думки, щоб виявити контекст появи ідей, які формують наше сьогодення, та відкрити можливості для нового прочитання Біблії та традиції.

Ключовим компонентом постліберальної богословської парадигми став «наративний поворот» (від лат. *naratio* – розповідь, оповідання) другої половини двадцятого століття, своєрідна спроба внести корективи в модерністський наголос на важливості ролі раціонального мислення й індивідуалізму у суспільному бутті та богослов'ї. Ініціатори повороту виходили з установки, що індивідуалістичний раціоналізм Просвітництва не дає змоги відтворити адекватну картину життя, яке базується на основі спільноти. Людина ж є лише похідною від цієї спільноти, її обґрунтованість може бути визначена лише в межах її наративу. Відповідно, у застосуванні до богослов'я ця установка означає, що звернення християн до Біблії має зосереджуватися на наративних презентаціях віри, а не на розвитку метафізичної системи, яка виводить непогрішні логічні висновки з даних одкровення. Н. Денніс, один з прихильників цього наративного повороту, відзначив у своїй, тепер вже класичній, праці «Використання та зловживання Біблією», що з розповіді Біблії неможливо вивести незалежні дедуктивні висновки.² Іншим прикладом є голландський богослов

² Dennis Nineham, *The Use and Abuse of the Bible: A Study of the Bible in an Age of Rapid Cultural Change*, Library of Philosophy and Religion (London and Basingstoke: Macmillan, 1976), 200.

¹ Ford, *Theology*, 24.

Г. Кутер, який у своїй популярній книзі «У мене є сумніви» сказав: «Нам не треба читати Біблію заради моралі: ми читаємо її заради історії, яка по крихтах показує нам обличчя Бога, до якого ми можемо сказати «ти»».¹

Наративний поворот у християнському богослов'ї пов'язаний з широким поняттям «лінгвістичного повороту» у філософії, особливо у філософській герменевтиці. Обидва підходи заперечують референційну природу мови по відношенню до текстів. У сімдесятих і вісімдесятих роках минулого століття такі філософи, як П. Рікер, У. Еко, Ж. Дерріда та інші, кожен по-своєму, підкреслювали «ігрову» природу мови. Наративне богослов'я розвинуло своєрідне трактування істини, свідомості, авторитетного джерела, духовності та спільноти. У рамках цього підходу істина вважається функцією не об'єктивних причин, але наративу життя окремої особи, відповідно усі ідеї отримують свій зміст і можуть бути названі істинними чи хибними лише у перспективі поточної розповіді. Таким чином, розповідь розглядається як базова категорія, з якої походить істина. Різні розповіді містять різні істини, але це не означає, що істина відносна, бо розповідь вважається єдиною домівкою, яку має істина. Така оцінка істини пояснюється особливим тлумаченням свідомості людини, яка за своєю природою також має описову, розповідну форму.

Самоусвідомлення людини формується за допомогою розповідей спільноти, в рамках якої вона існує, розповідей, які вона приймає і з якими взаємодіє. Ці розповіді пов'язують минуле і майбутнє в єдине ціле, даючи людині змогу зберегти історичну самобутність та самоусвідомлення. В результаті, минуле і майбутнє стають гнучкими: люди можуть працювати над новими цілями для майбутнього і читати своє минуле по-іншому, виходячи з характеру своїх взаємодій з іншими розповідями. Адже авторитетне початкове джерело віри, її базовий рівень становлять саме розповіді, такі як розповідь Ісуса, що стають критерієм, на основі якого ми судимо про інші розповіді. Таким чином, доктрини і богословські твердження вважаються лише нагадуваннями про розповіді віри, але вони можуть стати їх заміником. Розповіді, в контексті яких живе людина (християнська розповідь, розповідь середнього класу та ін.), можуть вступати між собою в діалог, щоб з'ясувати, що саме в них необхідно наново інтерпретувати для забезпечення узгоджених стосунків людини і її спільноти.

Наративне богослов'я розробило власне, також наративне, розуміння етики і духовності: становлення духовного життя та характеру людини відбувається шляхом моделювання розповіді власного життя згідно з узагальнюючими розповідями віри, які можна відшукати в Писанні, історії церкви або в межах нашого власного життя чи життя людей, які нас

¹ Н. М. Kuitert, *I Have My Doubts: How to Become a Christian Without Being a Fundamentalist* (London/Valley Forge: SCM Press, 1993), 286.

оточують. Вони набагато корисніші для живої віри, ніж доктрини і принципи, екстраговані з розповідей. Розповіді меншин або пригнічених елементів суспільства можуть бути використані для посилення спільнот, які перебувають у протиріччі з домінуючою спільнотою. Д. Маклендон показує, як життя одних людей стимулюється розповідями про життя інших, які, у свою чергу, натхненні розповідями Писання. Він наводить приклад Мартіна Лютера Кінга, що усвідомлював себе у світлі виходу євреїв з Єгипту і розп'яття Христа, і ми тепер розуміємо ці мотиви звільнення і самопожертви завдяки розповіді про життя Кінга, а не завдяки його богословським твердженням. С. Хауервас стверджує, що розповіді змінюють наші позиції і дії. Християнська етика полягає не в тому, щоб звертатися до принципів в окремі моменти ухвалення рішень, але в безперервному відгуку, за зразком, даним в розповіді. Характер і бачення втілені швидше у розповідях, ніж в концепціях чи принципах.²

Ще однією темою, яка пронизує все наративне богослов'я, є тема спільноти: розповідь спільноти передуює розповіді особистості. Ця ідея повністю суперечить просвітницькій концепції, яка цінить силу індивідуального розуму і, як правило, зображала історичні спільноти, такі як церква і влада, як сили, що протистоять свободі індивідуального розуму. Для наративного богослов'я спільнота є базовою одиницею людського існування. Розповіді створюють спільноти, а спільноти виступають творцями розповідей у процесі безперервної взаємодії. Релігійні спільноти передають розповіді та традицію їх інтерпретації і додають до них нові розповіді. Розповіді, що склалися в рамках спільнот, відображають ті принципи тлумачення, якими вони користуються для розуміння свого нинішнього досвіду. Розповіді виступають засобами самопізнання, але, крім того, спонукають до дії, оскільки вони впливають на емоції і мотиви сильніше, ніж концептуальні твердження. Відповідно, Біблія розглядається як розповідь про взаємодії Бога з його народом. Це не означає, що Біблія не містить претензій на пропозиційну істину, однак головною метою Писання вважається не докладне систематичне богослов'я, а запис відносин між Богом і його народом, і того, яким чином ми могли б продовжувати цю історію.

Богословська школа, заснована Фраєм і Ліндбеком, підкреслила першорядну роль спільноти у формуванні центральної біблійної розповіді, і контркультурну місію церкви. Завдяки впливу ліберального богослов'я, постліберальна школа без вагань приймає тези про те, що Біблія не є непогрішною, а вища біблійна критика повністю законна і необхідна. З євангельського богослов'я постліберальна школа успадкувала вчення про першість біблійного одкровення, єдність біблійного канону і унікальність

² Иен Барбур, *Религия и наука: история и современность* (Москва: ББИ, 2000).

Ісуса Христа. В останні роки значні симпатії до постліберальної школи виявили деякі євангельські богослови (зокрема С. Гренц, Н. Мерфі, Р. Олсон і К. Піннок); інші ж, ставлячись до неї з повагою, висловлюють рішучі заперечення (Д. Блош і А. Макграт).

У той самий час деякі консервативні євангельські богослови застерігають, що постліберальне богослов'я є останнім проявом неоортодоксії, ще більш згубним від свого попередника через уявну близькість до консервативних богословських ідей. В одній з найбільш ранніх критичних оцінок постлібералізму К. Генрі узагальнив проблему. Він стверджував, що нарративне богослов'я вбиває клин між біблійною розповіддю та історичною фактичністю. Крім того, відмовляючись ґрунтувати свої твердження про Писання на доктрині біблійної непогрішності, богослови, що пропагують нарративний підхід, підривають свою мету – відстоювати єдність і авторитет Писання. Нарративне богослов'я не має субстантивної доктрини біблійного натхнення, об'єктивної теорії біблійного авторитету, критерію для встановлення релігійної істини, і лише частково враховує біблійну єдність. Крім того, зазначив Генрі, значна частина Писання складається з нерозповідного матеріалу, що робить нарративну категорію саму по собі недостатньою для пояснення канонічної єдності Писання. Що стосується закликів постлібералів відмовитися від суб'єктивізму ліберального богослов'я, Генрі стверджував, що, ставлячи розповідь над фактичністю, нарративне богослов'я стає нездатним відрізнити правду від помилки чи факти від вигадок.

З протилежних позицій з критикою на адресу постлібералізму виступають ліберали-ревізіоністи. У постліберальному підході до богослов'я вони вбачають небезпеку відступу до «християнського гетто», в якому християнство буде ізольоване від критичного розгляду, а отже його богослов'я втратить релевантність у сфері публічного дискурсу. Зокрема, ревізіоністський богослов Д. Густафсон звинувачував Дж. Ліндбека в тому, що його позиція є деструктивною і сектантською, а також легітимує відокремлення християнства від його культурного оточення.

Цікаво простежити вплив постлібералізму на богословський дискурс Виникаючої церкви. Як відомо, церква ставить собі за мету відшукати і втілити *via media*, запозичивши найбільш корисні аспекти основних напрямів християнської думки та практики. Влучним здається твердження С. Бадер-Сайє про те, що етос руху можна визначити як форму своєрідного неоромантизму. Подібно до представників романтизму, що постав на зламі XVIII – XIX ст. як критична відповідь ідеалам Просвітництва, богослови руху, відкидаючи модернізм, мають на увазі насамперед Просвітництво з його раціоналізмом і зневагою до традиції. Як романтизм прагнув окреслити повнішу картину реальності, підтримуючи «досвід і традицію, відчуття і розум, античну і середньовічну спадщину, релігію

і науку, особистість і громаду, порядок і свободу, людину і природу»,¹ так і послідовники Виникаючої церкви намагаються розвинути цілісний підхід до віри, поєднуючи її інтелектуальні й емоційні, індивідуальні та колективні виміри.

Пошук постмодерністськими християнськими мислителями компромісу між богословськими напрямками виражається у запозиченій від постлібералів ідеї відходу від протиставлення лібералізму і консерватизму. Макларен, підхопивши термін Г. Фрая, окреслив цей серединний шлях як «щедру ортодоксію». Розвиваючи постліберальну концепцію, Макларен та інші лідери руху шукають нові шляхи і засоби втілення християнської віри у постмодерністському світі, відмовляючись від звичної дихотомії «лібералізм-консерватизм», що визначала зміст богословського розвитку протестантизму впродовж усього XX ст., та переосмислюючи зміст християнської віри і практики із залученням всієї церковної традиції. Цим фактором зумовлюється інтерес, який богослови Виникаючої церкви виявляють до творів євангельських богословів Н. Мерфі і С. Гренца,² які симпатизують ідеям постлібералізму. Однією з основних богословських ознак «щедрої ортодоксії» є інтерпретація відкуплення у термінах царства Божого.

Першочерговою метою роботи Христа і дії Духа Святого більше не вважається спасіння індивідуальної душі від вічної долі у пеклі. Спасіння мислиться не тільки як індивідуальне, а як общинне, не тільки як вічне, але й як часове поняття. Розуміння місії розширюється і не зводиться виключно до євангелізму, що також більше не стосується тільки сповіщення євангелія задля спасіння людей. С. Бадер-Сайє зазначає, що на зміну таким традиційним поняттям євангельського богослов'я, як «бути спасеним», «бути народженим згори», приходить нова модель, основними поняттями якої стають «подорожування» і «участь у царстві Божому». Євангелізм більше не розглядається як завоювання чи перемога, натомість розвивається його оцінка як своєрідного танцю (Б. Макларен), у якому немає переможців і переможених, а є тривалі стосунки, в яких партнери взаємно навчаються один від одного.

Намагання відшукати «третій шлях» проявляється і в богослужбовій практиці Виникаючої церкви. У цій сфері рух відходить від звичного протиставлення традиційного і сучасного стилів поклоніння, намагаючись творчо поєднати постмодерністську культуру і духовні надбання церкви в античності і середньовіччі, продукуючи «давнє-майбутнє поклоніння».

¹ Scott Bader-Saye, "Improvising Church: An Introduction to the Emerging Church Conversation," *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 2006): 12–23.

² Stanley Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism* (Harrisburg: TTP, 1996).

Цей підхід до поклоніння відображає відновлення богослужбової ролі естетизму, особливо художнього мистецтва. Як зауважує М. Довн, «Виникаюча церква репрезентує велику кількість людей, які зросли на ґрунті євангельського дуалізму тіла і душі, слова і духа. Одна з християнських істин, втрачених пуританським напрямом євангельського християнства, полягає в тому, що краса є одним із засобів сприйняття і розуміння істини. Мистецтво, музика, малюнок – це все вікна до Бога. Поєднайте повторне відкриття естетики з богослов'ям, що ґрунтується на святкуванні, а не на відкиненні тіла, і багато християнських виразів почнуть зміщуватися».¹ Відповідно, постмодерністські християни трактують поклоніння як мультисенсорне, багатощарове і мультимедійне на протиположності модерністському наголосу на словоцентричному, раціональному поклонінні. На відміну від прагматичного сегменту євангельського християнства, що ставив собі за мету очистити поклоніння від його традиційних християнських особливостей, постмодерні євангельські християни повертають до своїх богослужінь всі історично відомі у християнстві елементи благочестя – свічки, ікони, ладан, схиляння на коліна, піснеспіви, – не відмовляючись при цьому від використання мультимедійних проєкторів, електричних гітар і відео ефектів. Однак роль цих технологічних засобів свідомо зменшена і підкорена основній меті сприяння духовним рефлексіям і розвитку особистих відносин з Богом.

Постмодерністські автори також шукають «третьої шлях», який би поєднав релевантність і резистентність у стосунках між місією і культурою. Обґрунтовуючи розуміння сучасної західної цивілізації як нового місіонерського поля, вони найчастіше звертаються до творів британського місіолога Л. Ньюбігіна (1909–1998), який одним з перших зробив спробу з'ясувати зміст інкультурації християнства у постмодерністській культурі. У класичній праці «Євангеліє у плюралістичному суспільстві» він стверджував, що необхідною передумовою для ефективної місії є прийняття базового факту, згідно з яким «не існує такої речі як чисте євангеліє, якщо під цим мається на увазі щось, що не втілене в культурі... Кожна інтерпретація євангелія втілена в певну культурну форму».² Спираючись на ці принципи Ньюбігіна, Виникаюча церква відмовляється від підходу мегацерков прагматичного євангельського руху, які намагалися централізувати і християнізувати культурну діяльність, створюючи свої власні навчальні заклади, спортивні зали, книжні магазини і кав'ярні на території церковних приміщень. Натомість новий підхід передбачає свідчення тим, хто перебуває поза межами церкви. Б. Макларен писав, що

одним із найбільш трагічних парадоксів історії християнства у двадцятому столітті є постійні дискусії про «церковне оновлення», які призвели до заклопотаності з'ясуванням того, як Дух Святий діє через християн у рамках християнських служінь. «Тим часом, – стверджує Макларен, – Ісуса більше турбувало, як Дух працював би через нас у світі поза межами церкви – у його гетто, картинних галереях, магазинах, школах, тротуарах, парках, полях, лісах, багатоквартирних будинках, автобусах, поїздах і офісних центрах».³ Однак пошук релевантності (яка розуміється як істотна характеристика євангелія, а не вимога культури) вимагає протиположності у формі резистентності. За словами С. Бадер-Сайє, втілення має бути врівноважене хрестом.

Як приклад збалансованого поєднання доречності і опору, він наводить міркування британської спільноти «Мейбі» (*mayBe*): «У центрі звістки Ісуса, в дії і слові, було його наполягання, що стан справ змінюється. Що, незважаючи на видимість протилежного, настає справедливе і смиренне правління Бога. Що ті, хто має вуха, щоб чути, і очі, щоб бачити, повинні слухати і шукати ознаки змін, які несуть життя. Але й також, що існують і діють інші смертоносні влади, які не будуть здаватися без бою. Існує тривала біблійна традиція, яка вказує на різницю між життєдайними і смертоносними силами. Це могутня традиція, якої ми покійно намагаємося дотримуватися... Ми хочемо характеризуватися святкуванням всього доброго, що є у світі. І опором всьому нелюдському і руйнівному».⁴ С. Бадер-Сайє робить висновок, що спільноти, подібні до «Мейбі» (*mayBe*), присвячують себе «імпровізуванню» церкви, тобто, живучи цілком у руслі біблійної традиції, вони стають здатними не тільки повторити сценарій з минулого, але відтворити дух цього сценарію у сучасності. Імпровізуючи, Виникаючі церкви звертають особливу увагу на духовне формування (звідси інтерес до «нового чернецтва»), яке виступає у ролі своєрідної протиположності у процесі інкультурації. Глибокі коріння духовної традиції християнства розглядаються у якості гарантії від ризику синкретизму і збереження статусу «третього шляху».

Істотного впливу серед прихильників Виникаючої церкви, на наш погляд, здобули ідеї постліберальної герменевтики, яка не приймає абсолютного авторитету біблійної критики та водночас погоджується визнати її ефективність в окремих питаннях, поєднуючи традиційну біблійну екзегезу з досягненнями сучасної науки. У такому разі завдання християнського богослова полягає не в аналізі тексту заради вивчення його історичного контексту, а в пізнанні значення власне самого тексту, в якому

¹ Цит. за: Bader-Saye, "Improvising Church," 12–23.

² Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 144.

³ Brian McLaren, *More Ready Than You Realize: Evangelism as Dance in the Post-modern Matrix* (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 140.

⁴ *The spirit of mayBe*, <http://maybe.org.uk/quick-links/the-spirit-of-maybe>.

Бог говорить з людиною. Прочитання цього тексту більше не вважається справою окремих незалежних особистостей, воно відбувається в рамках спільноти, що дотримується певних поглядів. Тобто прочитання і тлумачення тексту відбувається у контексті системи зв'язків між Богом, текстом і спільнотою. Разом із тим посткритичний підхід не сповідує необхідності розглядати кожне слово Біблії як буквально безпомилкове, повністю поділяти всі біблійні оцінки. Вплив даного підходу, зокрема, простежується у концепції Д. Паджітта, який розглядає Біблію як «авторитетного учасника спільноти... який повинен бути вислуханий з усіх питань, з яких він говорить. По суті, наша довіра до Біблії не залежить від інформації, яка «доводить», що Біблія є достовірною. Ми віримо Біблії, тому що наші надії, ідеї та досвід, спільнота віри дозволяють та вимагають від нас вірити».¹ За Паджіттом, Біблія є авторитетом для християн тому, що так її сприймає спільнота віри, а не тому, що вона є Словом Божим. Тобто має місце використання ідеї «інтерпретаційної спільноти», згідно з якою кожен читач належить до певного співтовариства, яке тлумачить Біблію, ґрунтуючись на домінантах, прийнятих в його рамках. Підхід також наголошує на важливості спільноти, в контексті якої був створений текст, на необхідності врахування світогляду читачів, до яких звертався автор.

2. 1. 2. Постконсерватизм

Постконсерватизм – це сучасний напрям північноамериканського євангельського богослов'я, що концентрується навколо євангельської дослідницької групи при Американській академії релігії. Постконсервативні богослови вважають, що як богословський консерватизм, так і лібералізм у всіх їх різноманітних проявах досі перебувають у полоні стереотипів модерністського мислення, хоча світоглядний ландшафт сучасності вже давно визначає ситуація постмодерну. Виходячи з цієї передумови, постконсерватори переосмислюють різні аспекти консервативного (переважно реформатського) богослов'я, враховуючи особливості сучасного соціокультурного контексту.² Отож за постконсервативним підходом до богослов'я стоїть зростаюче невдоволення традиційним зв'язком богослов'я євангельського християнства з Просвітництвом, а також переконання, що постмодернізм забезпечує більш відповідні ресурси для філософського обґрунтування євангельського богослов'я.

Постконсервативний богослов Р. Олсон вважає, що євангельському християнству необхідно звільнитися від гегемонії старої Принстонської

¹ Doug Pagitt, *Re-Imagining Spiritual Formation* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003), 122, 123.

² Див. Grenz & Franke, *Beyond Foundationalism*; Erickson, *Evangelical Left*; Erickson, Helseth and Taylor, *Reclaiming the Center*.

школи з її задушливою схоластичною методологією та надмірним наголосом на таких доктринах, як замісницьке спокутування і біблійна непогрішність, які помилково були підняті до рангу характерних ознак євангельського християнства. Олсон визначає постконсерватизм як «спробу вийти за рамки обмежень консервативного богослов'я, не відкидаючи його цілком... (Постконсервативні богослови) готові поставити будь-яку доктрину або практику церков і християн перед новою перевіркою у світлі Божого Слова. Вони не на словах дотримуються концепту Реформації *sola scriptura* або *prima scriptura* (Писання як вище джерело і норма для віри і життя), вони сповнені рішучості слідувати йому, будучи відкритими для нових способів мислення про все, як цього вимагає свіже і правильне тлумачення Писання».³

Основні теми постконсервативного богослов'я доречно розглядати у протиставленні до його консервативного попередника. Згідно з Олсоном, консервативне євангельське богослов'я спирається на владну традицію і відкидає або свідомо ігнорує критичні виклики і конструктивні богословські завдання, за винятком тих випадків, коли критичність передбачає відмову від спроб нових формулювань і перегляду переконань. Специфічність консервативного євангелічного етосу Олсон вбачає у п'яти основних акцентах: нормативному значенні Писання; необхідності навернення; хрестоцентризмі; імперативі благовістя і повазі до традиційної християнської ортодоксії з високою оцінкою авторитету Слова Божого в Писанні як норми для християнської віри і практики. Виходячи з цього визначення євангельського християнства, Олсон окреслює основні теми постконсервативного богослов'я: постконсерватизм цінює перетворення більше, ніж інформацію; розглядає завдання богослов'я як подорож, до якої слід приступити, а не як завоювання або відкриття, що має бути зроблене; вважає, що консервативне євангельське богослов'я капітулювало перед модерністською думкою Просвітництва, особливо його фундаціоналістською гносеологією; вбачає сутність християнства у духовному досвіді, а не доктринальних переконаннях; є набагато відкритішим до переосмислення традиційних богословських формулювань.

У нещодавній статті Р. Олсон формулює наступні основоположні характеристики постконсервативного євангельського богослов'я. З його слів, цей богословський напрям: (1) цілком і насправді належить до євангельського християнства; (2) розвиває критичний і щедрий погляд на ортодоксію; (3) вірить, що досвід, а не доктрина становить неперехідну суть євангельського християнства; (4) висловлює незгоду з гносеологічним фундаменталізмом і приймає положення критичного реалізму;

³ Roger Olson, *Reformed and Always Reforming: The Postconservative Approach to Evangelical Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 16–17.

(5) зацікавлений у діалозі з різними групами богословів; (6) має широке і комплексне бачення євангельського руху; (7) дотримується реляційного погляду на реальність, у тому числі й щодо Божого буття; (8) притримує інклюзивістський підхід до спасіння.¹

Серед важливих рис постконсервативного богослов'я слід виокремити його відкритість до діалогу з іншими течіями християнського богослов'я, а також зростаючу стурбованість пануванням у богослов'ї європоцентризму. Постконсервативні автори прагнуть розширити джерела, які використовуються в євангельському богослов'ї. Цей богословський метод, який відомий постконсервативний автор С. Гренц охарактеризував як «перегляд євангельського богослов'я», ґрунтується на переконанні, що сутність євангельського християнства полягає в особливому досвіді і духовності, що зосереджується навколо нього. За визначенням Гренца, бути євангельським християнином означає «брати участь у спільноті, що характеризується спільним нарративом особистої зустрічі з Богом, розказаним мовою спільних богословських категорій, отриманих з Біблії».² Богослов'я в такому разі розглядається як форма рефлексії про віру людей, чие спільне життя створюється і формується основними нарративами, втіленими в Писанні.

Сутність євангельського християнства та богослов'я бачиться Гренцу не в пропозиційній істині, що міститься в доктрині, але у закріпленому в розповідях досвіді, який богослов'я не може замінити. Інакше кажучи, хоча значення доктрин не принижується, вони сприймаються вже не як самоцілі, а як необхідні правила, що відображають і направляють спільноту Божих людей. В осмисленні досвіду богослов'я користується декількома джерелами, включаючи Біблію, традиційну християнську думку (особливо в ранній церкві і в добу Реформації), культуру (включаючи філософію, науку і мистецтво) і досвід сучасної спільноти Бога, в тому числі популярної релігії. Тобто С. Гренц розцінює досвід як серцевину християнської віри, ставлячи його вище за відкриті надприродним чином висловлювання про істину. Він визначає богослов'я як інтелектуальні міркування про віру спільноти віруючих людей у конкретному культурно-історичному контексті, тобто як діяльність другого порядку, яка забезпечує корисні моделі, а не виведені з Писання інтелектуальні істини. При цьому

¹ Roger Olson, "Postconservative Evangelical Theology and the Theological Pilgrimage of Clark Pinnock," in *Semper Reformandum: Studies in Honour of Clark H. Pinnock*, ed. Stanley E. Porter and Anthony R. Cross (Carlisle, England: Paternoster, 2003).

² Stanley J. Grenz, *Revisioing Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the Twenty-first Century* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 25.

він ставиться до біблійного послання як до *norma normans* для християнської віри і життя.³

Постконсервативні євангельські богослови відкидають традиційний підхід до Писання, вважаючи за краще ставитися до нього як до натхненої Духом реалістичної розповіді. Окреслюючи своє біблійне богослов'я в книзі «Принцип Писання», К. Піннок приймає терміни «словесне натхнення» та «непогрішимість» як частину істинної євангельської доктрини Писання, але наполягає на тому, що їхнє значення не має визначитися традиційним схоластичним, дедуктивним богослов'ям. Характерною рисою постконсервативного тлумачення Писання є прагнення розглядати його цілісно: вважається, що богонатхненою є вся канонічна Біблія, а не сповіщені окремим авторам фрагменти з непогрішимою інформацією. Тобто Писання – це цілісна божественно авторизована розповідь церкви про Божі дії, скеровані на створення спільноти та її світогляду.

Частина постконсервативних богословів відходять і від класичного християнського теїзму, схилившись до «відкритого погляду на Бога». Однак про цю тенденцію можна говорити поки що лише як про поступовий зсув у парадигмі, а не як про монолітний рух. «Відкритий погляд» ґрунтується на трактуванні Бога в історичному ракурсі: Бог біблійної розповіді сприймається не як аристотелівський «нерухомий рухач», величний всевладний монарх, недоторканий для примх часу і змін; скоріше, Бог розглядається як вразлива істота, яка обмежує себе в любові до людства і вступає в близькі стосунки з творінням, приймаючи його страждання і біль у собі. Постконсервативні дотримуються переконань про всемогутність, всевідання і всюдиприсутність Бога, але відкидають ідею про його недоторкану трансцендентність. У їхньому розумінні Бог добровільно і милостиво створює у своїй реальності місце для творіння (з часом і простором), і для досягнення поставленої перед людством мети вирушає з ним у спільну подорож. Під час цієї подорожі Бог ризикує і зазнає невдач, але він, як всемогутній і Викупитель, вміє отримати добро зі зла. Такі ідеї постконсервативних авторів викликають підозри у їх зміщенні в бік «богослов'я процесу»,⁴ однак у «Відкритості Бога» К. Піннок, Р. Райс, Д. Сандерс і У. Хаскер наполягають, що новий «добровільний теїзм» відрізняється від «богослов'я процесу» ідеєю самообмеження Бога, згідно

³ Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994).

⁴ Богословський напрям (основні представники – Уайтхед, Хартсхорн), згідно з яким події, що відбуваються у світі, впливають на Бога. Бог зазнає змін у тому сенсі, що божественний досвід змінюється в процесі двосторонньої взаємодії зі світом. Цілі і природа Бога вічні, але божественне знання про події змінюється в міру того, як ці події відбуваються. Бог є всевідаючим щодо всієї реальності, але не щодо майбутнього, яке є невизначеним і за своєю суттю незбагненим.

з якою Бог обмежується не недоліками свого характеру або природи, але власним рішенням лімітації своєї влади у ставленні до творіння.¹

Ще одним спільним елементом концепцій постконсервативних богословів є новий погляд на природу і благодать. Консерватори традиційно підкреслювали благодать на шкоду природі. Постконсерватори схильні запозичувати ідеї православної та римо-католицької традицій про динамічні відносини природи і благодаті. Творіння, хоча і зазнало впливу гріхопадіння, ніколи не залишалося без дії надприродної благодаті, яка пронизує природу. Тому світ земного буття, світ природи сприймається не як вороже середовище, а як хоч і тимчасовий, але все ж рідний дім. Християни у земному відтинку свого буття повинні дивитися на себе не як на чужинців і пілігримів, а як на співтворців Бога, покликаних співпрацювати з ним у процесі остаточного викупу творіння. Не випадково у постконсервативному богослов'ї природи існує тенденція заохочувати екологічну активність як духовну дисципліну.

З діалектичним розумінням стосунків природи і благодаті тісно пов'язана тенденція постконсерваторів очікувати загального спасіння для усіх людей. Відмовляючись від традиційного ексклюзивізму, вони приймають новий інклюзивістський погляд, згідно з яким можливість спасіння існує і для тих, хто ніколи не чув євангельської звістки.² Серед богословів, які першими почали рухатися в цьому напрямі, варто відзначити таких відомих авторів, як Дж. Сандерс і К. Піннок, котрі припускають, що всі (у тому числі і нехристиянські) культури і релігії містять у собі достатньо благодаті, щоб приводити людей до рятівних відносин з Богом, якщо вони щиро цього прагнуть. У той же час постконсерватори не відмовляються від вчення про те, що спасіння є доступним лише завдяки спокутній жертві Христа. На їхню думку, Бог, можливо, і не забезпечує рівних для усіх людей можливостей на спасіння, але як турботливий Небесний Батько він ніколи не залишає себе без свідчення у природі та культурі. Євангельські інклювісти часто намагаються пояснити можливість спасіння тих, хто не реагує на проповідь про Христа, роботою Духа. Тому Кларк Піннок стверджує, що універсальність діяльності Духа дозволяє сподіватися на спасіння людей, які ще не визнали Ісуса Господом, оскільки благодать «поширюється не тільки на християнський контекст, але й на кожне місце, де присутній Дух».³ До інших відмінностей у сотеріології від-

носиться тенденція консервативного євангельського богослов'я розглядати спасіння в індивідуалістичному ракурсі, у той час як постконсерватори підкреслюють його общинний аспект. Крім того, консерватори традиційно схильні розглядати пекло як місце вічних страждань після смерті, а постконсервативні богослови не менше, ніж перспективою потойбічних мук, стурбовані поцейбічним пеклом геноцидів, хвороб і соціальної несправедливості.

Постконсервативний рух відіграв значну роль у зародженні Виникаючої церкви, він визначив провідні напрями її богословських рефлексій, зокрема переосмислення доктрин Писання, замісницького відкуплення, посмертної відплати. Проте основним фактором впливу, очевидно, слід вважати обґрунтування постконсерваторами необхідності врахування у богослов'ї нових світоглядних реалій, породжених постмодернізмом. Як зауважує Д. Карсон, більшість учасників Виникаючої церкви відверто приймають постмодерністський акцент на чутливості, інклюзивізмі, участі і автентичності на противагу раціональному лінійному мисленню, ексклюзивізму, індивідуалізму і пошукам абсолютів.⁴ Отож, хоча Виникаюча церква і вважає себе такою, що відповідає сучасному рівню культури і перебуває на передньому краю богословських пошуків, насправді вона значною мірою повторює шлях постконсервативного євангельського християнства. Намагаючись відповідати провідним культурним тенденціям, вона також в кінцевому підсумку схиляється до прагматичного підходу, що розмиває границі між християнськими принципами і культурними перспективами.

2. 1. 3. Радикальна ортодоксія

В діалозі осмислення церкви епохи постмодерну активну участь бере богословська програма радикальної ортодоксії, яка також критично оцінює роль модернізму, але в якості альтернативи закликає до відродження надбань історичного християнського світогляду.⁵ Засновником цього напрямку герменевтичної диспозиції та стилю метафізичного бачення є Дж. Мілбанк – богослов, професор і керівник Центру богослов'я та політики

⁴ Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church*, 29.

⁵ В українському богослов'ї проблеми радикальної ортодоксії досліджує викладач УЄСБ Анатолій Денисенко. (Див. А. Денисенко, Миссія «Радикальної Ортодоксії» як богословська деконструкція поняття «секулярний» // *Богословские Размышления*. Спецвыпуск «Церковь и миссия» (УЄСБ, Одесса-Київ, 2012); А. Денисенко, Інтелектуальний клімат постсекулярної епохи: окреслюючи межі сучасного богословського дискурсу // *Філософська Думка. Sententiae*. Спецвыпуск «Християнська теологія і сучасна філософія», № 3 (2012).

¹ Clark Pinnock et al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 202.

² Roger E. Olson, "Postconservative Evangelicals Greet the Postmodern Age," *Christian Century*, May 1995, 480–483.

³ Clark H. Pinnock, *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit* (Downers Grove: InterVarsity, 1996), 194.

Ноттінгемського університету (Англія).¹ Початок цьому руху поклав програмний збірник статей «Радикальні ортодокси: нова течія в богослов'ї» (1999) під редакцією Дж. Мілбанка, К. Пікстік і Г. Уорда, однак найбільш значним текстом вважається праця Мілбанка «Богослов'я і соціальна теорія: по той бік світського розуму» (1990).² Спочатку Мілбанк розглядав рух як постмодерністський критичний августинізм, підкреслюючи вплив на ідеї руху творів Августина у їх постмодерністському прочитанні. Термін «радикальна ортодоксія» був вибраний для вираження опозиції до представників радикального богослов'я, крайньої ліберальної версії протестантизму, яка вважає, що певні доктрини, наприклад, втілення Бога в Христі і Трійця, не відповідають сучасному світогляду. На противагу цьому, радикальна ортодоксія намагається довести, що ортодоксальна інтерпретація християнської віри є насправді більш продуктивною, науково обґрунтованою та інтелектуальною відповіддю на виклики сучасності, ніж ліберальне богослов'я. Радикальні ортодокси належать до різних християнських конфесій і розуміють слово «ортодоксальний» у широкому сенсі, як «наступність і вірність християнському символу віри і спадщині святих Отців церкви і в сенсі відновлення більш багатого і послідовного уявлення про християнство, ніж те, що склалося в пізні Середньовіччя як спотворення цілісної християнської спадщини».³

Радикальна ортодоксія виступає за побудову специфічно богословського характеру взаємодії зі світом і академією, яка досліджує цей світ, її мета – не демонструвати зв'язок між євангелієм і культурними цінностями, а дозволити євангелію протистояти цим цінностям. Так, наприклад, при осмисленні природи суспільства береться до уваги тільки підхід християнського богослов'я, який ґрунтується на божественному одкровенні та переконанні, що лише погляд на світ як на Боже творіння може забезпечити належне розуміння природи соціальних відносин. Панівні соціологічні теорії, які заперечують створення світу Богом і відкидають одкровення, повинні розглядатися в їх власному інтелектуальному середовищі. Саме тому справжньою метою проекту радикальної ортодоксії є не побудова ще одного богослов'я, але формування всеосяжної радикально християнської картини розуміння кожного аспекту буття світу, зокрема

¹ Автор книг: *Theology and Social Theory* (1990), *The Word Made Strange* (1997), *Truth in Aquinas* (2000), *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (2003), *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural* (2005), *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (2009).

² John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990).

³ John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London: Routledge, 1999), 2.

соціальних відносин, економічної організації, політичної структури, естетичного виразу. Радикальна ортодоксія стверджує, що немає жодної сфери людського існування або творіння, які можуть бути правильно зрозумілі й описані незалежно від одкровення.

Отож сутність радикальної ортодоксії полягає у заклик до християн спиратися не на чужі їм світські філософії, але на своє власне віровчення і традицію мислення, що випливає з нього.⁴ Послідовники радикальної ортодоксії вважають, що якщо християни братимуть за точку відліку не чужі їм філософські конструкції, але власні догмати, а також патристику як інтелектуальну традицію, засновану на цих догматах, то цим вони створять передумову для відродження багатого і послідовного християнства, яке було втрачене після пізнього Середньовіччя. Під відродженням істинного християнства мається на увазі не тільки реформа мислення (повернення до августиніанського погляду на знання як на божественне одкровення, прояв нескінченного в скінченному), а й усіх сфер суспільного буття – культури, науки, філософії, мистецтва, політики.⁵ «Такий підхід, – стверджують ініціатори руху, – не припускає повернення в минуле; навпаки, ми маємо намір розглянути ті області гуманітарного знання, які були найбільш продуктивно розроблені світською наукою: естетику, політику, стать, плоть, особистість, матерію, простір, – і переосмислити їх з християнської точки зору, тобто в їх зв'язку зі Святою Трійцею, христологією і Євхаристією».⁶

Своє завдання радикальні ортодокси вбачають у виході богослов'я на широке поле світської культури. Вони виступають проти автономного стагусу богослов'я, яке обмежується проповіддю Слова Божого. Дж. Мілбанк стверджує, що весь світ може бути об'єктом богословського вивчення, оскільки цей світ створений Богом і його вища воля так чи інакше виявлена у всіх сферах буття, незалежно від того, як люди ставляться до свого Творця. «Радикальні ортодокси не бажають віддавати гуманітарне знання у владу неоязичницької культури, вони хочуть наповнити всі сфери знання християнським світоглядом, заснованим на Біблії і вченні Отців церкви. Одночасно нова школа виступає проти секуляризації богослов'я,

⁴ Дж. Мілбанк, Светскость имеет тоталитарные наклонности // *Русский журнал*, <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Sekulyarnost-imeet-totalitarnye-naklonnosti> (25.12.2008).

⁵ Детальніше див. Д. Узланер, Расколдовывание дискурса: религиозное и светское в языке нового времени // *Логос*, № 4/67 (2008).

⁶ Milbank, Pickstock and Ward, *Radical Orthodoxy*, 1.

яке, на їхній погляд, має рухатися «вперед до Отців Церкви», прагнучи охопити всіх і вся, оскільки в усіх і в усьому Христос».¹

Інакше кажучи, радикальна ортодоксія виступає за повернення християнства до його середньовічних коренів, коли одкровення і розум були нероздільні. Джон Мілбанк спирається на вчення Фоми Аквінського, який бачив у одкровенні засіб просвітлення інтелекту, і на погляди Отців церкви: «Протиставлення одкровення розуму не має жодного відношення до християнства, воно є проблемою секуляризованої науки. Отці церкви розглядали розум і віру як органічні складові більш глибокого процесу причетності людини до Божественної Мудрості: для того, щоб розумно міркувати, людина вже повинна бути просвітлена Богом, одкровення ж, по відношенню до розуму, являє більш високий ступінь Божественного просвітлення».²

Рух стверджує, що сучасна філософська парадигма бере свої початки у поглядах Іоанна Дунса Скота, вченого тринадцятого століття, який обґрунтував ідею про те, що хоча скінченна реальність була створена Богом, її можна зрозуміти у її власних термінах, без обов'язкового згадування про Бога. Підхід францисканського богослова, підхоплений згодом філософією Просвітництва і модерну, в кінцевому підсумку призвів до розподілу буття на природну і надприродну, сакральну і світську сфери, до розмежування віри і розуму, до появи секуляризму – релігії влади, що заохочує насильство. Тому християнству слід повернутися до світогляду отців церкви і Фоми Аквінського, згідно з яким все у світі перебуває в залежності від Бога, а богослов'я має відновитися на троні цариці всіх наук. Мілбанк пропонує велику реконструктивну перспективу «контромодерну», яка утверджує неоплатонічний підхід, згідно з яким участь людства у божественному бутті є ключем, який відчиняє сенс людського творчості як противаги прагненню до створення суспільного простору, позбавленого божественної присутності.³ Р. Рено робить особливий наголос на неоплатонічній матриці програми радикальної ортодоксії, маючи на увазі не стільки неоплатонічну ієрархію буття, скільки погляд на світ як на «диференційовану сферу взаємозалежних істот і подій, які в гармонійному порядку рухаються до досягнення спільної мети».⁴ Ця точка зору, що, за словами авторів радикальної ортодоксії, приймається та інтенсифікується

класичним християнським богослов'ям (особливо Августином), діє за межами порівняльної логіки тотожності і відмінності.

Хоча радикальна ортодоксія і прагне максимально використовувати у своїх богословських рефлексіях передусім премодерні інтелектуальні ресурси, рух не можна розглядати як звичайне ностальгічне намагання повернутися до старих шляхів; скоріше він керується прагненням переосмислити традицію як саму умову можливості богословських роздумів. Навіть його критику модерності не слід тлумачити як простий антимодернізм, скоріше можна стверджувати, що «радикальна ортодоксія, хоча й виступає проти модернізму, також прагне спасти його. Вона підтримує не премодернізм, але альтернативний варіант модернізму».⁵ За версією радикальних ортодоксів, сучасність, цей історичний момент, що характеризується зростанням ліберальної демократії і капіталізму (а також філософії і богослов'я, які їх підтверджують), слід розглядати як проект влади, відповідно до якого церква та її рахунки з реальністю були насильно вигнані зі свого попереднього і необхідного їй суспільного простору. Сучасна держава як така виникла як влаштування ліберального абсолютизму. Її послання стосується свободи окремої людини, і вона не терпить появи жодних альтернативних версій своєї історії.⁶ У термінах, запозичених у постмодерністській філософії, теоретики і богослови описують модерну державу не як «толерантну», «плюралістичну» або «вільну» в стандартному розумінні цих понять, а скоріше у стилі Гоббса, коли він у «Левіафані» зображає суверенне право держави як «смертного Бога». Для них держава стала фактичною заміною церкви, насиченою своєю власною літургією, облаченням, звичаями, практиками, святими, святковими днями. Замість колишнього скеровування уваги людей на небеса, держава та її апарати (ЗМІ, освіта, професія і т. д.) формують їх для лояльності до держави та обслуговування її потреб. У свій час християнські піддані боролися і вмирили за Ісуса, а тепер християнські громадяни борються і вмирають за американський спосіб життя. Однак критика богословів радикальної ортодоксії виходить за рамки сучасної держави і її діяльності, вона поширюється на ставлення церкви до модерності з її вільним ринком та ліберальною державою. За словами Вільяма Кавано, відбувся винахід релігії як «форми приватного відпочинку», яка дозволяє безконфліктно пристосуватися до держави та ринку. Приватна релігія розуміється як приту-

¹ Е. И. Волкова, *Сюжет о спасении в русской, английской и американской литературе*. Монография (М.: Изд-во Мос. гос. ун-та, 2001).

² Milbank, Pickstock and Ward, *Radical Orthodoxy*, 24.

³ Milbank, *Theology and Social Theory*, 5.

⁴ R. R. Reno, "The Radical Orthodoxy Project," *First Things* 100 (February 2000): 37–44.

⁵ John Milbank, "Alternative Protestantism: Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition," in *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*, ed. James K. A. Smith (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 25.

⁶ Ashley Woodiwiss, "What's so Radical about Orthodoxy? Introducing Radical Orthodoxy and the project to «re-narrate» reality without the word secular," *Christianity Today*, February 2, 2010.

лок, втіха для втомлених покупців і спустошених службовців. Ця форма релігії допомагає втекти від нестримного темпу життя у суспільстві споживання, але не змінити його. Натомість радикальна ортодоксія прагне здійснити переорієнтування християнської лояльності і знову скерувати християнську прихильність від держави (необмеженої влади) і ринку (необмеженого бажання) до церкви, яка існує в світі через Дух Божий як особлива зразкова людська спільнота.

Отже, зцілення секулярної хвороби можливе лише через відновлення християнських традиції і спільноти, при цьому підкреслюється центральна роль таїнств, літургії та естетики в скеруванні людства до божественного буття. Значення цих факторів обумовлене тим, що в них християни беруть участь з божественним аспектом у творінні і тварним аспектом в божественному. Вони розглядаються як символи участі церкви в спокутуванні світу та перетворенні його соціальної, економічної та політичної сфер. Участь Бога, його відкриття та турбота про створений світ у поєднанні з активною позицією церкви долають секулярну хворобу насильства, рятують світ від небезпеки стати іграшкою безособових сил і насильства. Ключовим елементом християнства у радикальній ортодоксії вважається причетність. Християни покликані до участі у бутті створеного світу, допомагати йому подолати секулярну хворобу насильства, відповідаючи на трансцендентну природу Бога. Беручи участь у розв'язанні викликів, які стоять перед сучасним світом, християни проголошують, що смерть і насильство є вторинними щодо Божого дару миру для майбутнього оновленого світу. Важливою рисою радикальної ортодоксії, за словами Дж. Мілбанка, є глибоко екуменічний характер її програми. Мілбанк стверджує, що рух є «однозначно екуменічним богослов'ям, не богослов'ям екуменізму, не діалогом між церквами, але власне екуменічним богослов'ям з особливим екуменічним діагнозом і набором конкретних рекомендацій. Можливо, в цьому сенсі він є першим екуменічним богослов'ям в наш час...».¹

Варто зауважити зацікавленість емерджентних кіл у радикальній ортодоксії з її критикою модернізму, закликом до відновлення премодерного цілісного християнського світогляду, екуменічним богослов'ям, запереченням ідеї про існування незалежного секулярного простору, відновлення уваги до таїнств і ритуалу. Однак між обома рухами існують певні суперечності, зокрема у сфері еклезіології. Так, Д. Мілбанк критично оцінив «свіжі вираження» Англійської церкви, що є великобританським різновидом Виникаючої церкви, а також концепцію «місійної церкви». Він визначає ці проекти як «результат евангелічно-ліберальної змови» проти церковних приходів (парафій); вони є не новим виразом церкви, а його «блюзнірським запереченням». Мілбанк говорить, що «церква не

може бути знайдена лише серед однодумців, які об'єднуються, щоб поділяти спільні смаки, хобі або відхилення. Це може відбуватися тільки там, де багато різних людей, що володіють багатьма різними дарами, співпрацюють з метою створення божественно-людського співтовариства в одному конкретному місці. Св. Павло... наполягав на єдності, що випливає з гармонійного поєднання відмінностей. Тому є помилковою ідея, що церква повинна «насаджувати» себе в різних огидних задушливих порах нашого сучасного світу, замість того, щоб закликати людей «приходити до церкви», тому що відмова виходити з себе і йти до церкви є просто відмовою від церкви як такої... Реальна, всесвітня церква парадоксальним чином завжди знаходиться в одному місці, у межах окреслених границь і в одному священному, освяченому приміщенні...».²

2. 1. 4. Нова перспектива апостола Павла

Істотний вплив на богословський дискурс Виникаючої церкви справляють твори англійського єпископа Н. Т. Райта, присвячені його концепції евангелія царства. Як зазначають Гіббс і Болджер, «із самого початку розповіді евангелія, добра новина полягала не в тому, що Ісус мав померти на хресті, щоб прощати гріхи, але в тому, що Бог повернувся, і всі запрошуються взаємодіяти з ним у цьому новому способі життя, в цьому відкупленні світу. Саме цю добру звістку прагне відновити Виникаюча церква. Як приватним чином довірився один лідер: «Ми повністю пере-програмували себе, щоб визнати добру новину як засіб для досягнення мети – царства Божого тут. Ми намагаємося жити в цій реальності і надії. Ми не відмовляємося від хреста, це ще одна центральна частина. Але добра новина полягає не в тому, що він помер, а в тому, що Царство прийшло».³

Єпископ Райт є одним із багатьох вчених (К. Стендаль, Е. Сандерс і Дж. Данн), які за останні три чверті століття прийшли до переосмислення евангелія, сформувавши «нову перспективу апостола Павла». Відповідно до цього підходу, вчення апостола Павла було спотворене традиційними намаганнями витлумачити його твори в категоріях елліністичного «юридичного» світогляду, у той час як насправді Павло належав до єврейського культурного ареалу і був носієм юдаїстського світосприйняття. Церковна інтерпретація творів і життя Павла (особливо М. Лютером і Р. Бульманом) з негативним сприйняттям юдаїзму як легалістичної релігії, у якій праведність досягається ділами, з негативним ставленням до юдеїв як до самовпевненого, «самоправедного» народу, відриває апостола

² John Milbank, "Stale Expressions: The Management-Shaped Church," *Studies in Christian Ethics Journal* 21, no. 1 (2008): 117–128.

³ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 54.

¹ Milbank, "Alternative Protestantism," 25.

від єврейського коріння, призводить до хибних висновків щодо всього вчення апостола в Новому Завіті.

Відповідно до нової перспективи, особливість єврейської релігійності I ст. полягала не, як це звично трактується, в легалізмі, тобто пошуках спасіння ділами закону, а в спрямованості на благодать. Термін «діла закону» у творах апостола Павла позначає єврейські символи самоусвідомлення, тобто закон не слід розглядати у звичному сенсі як засіб досягнення спасіння. Для євреїв діла закону (такі як обрізання, священство, святкові дні, заповіді про суботу і закони про їжу) були свого роду етнічною ознакою приналежності до завіту, але не розглядалися як засоби досягнення приналежності до завіту. Мета Павла полягала в тому, щоб переконати євреїв, що погани також отримали можливість увійти у відносини завіту з Богом через віру в Христа, без необхідності дотримання будь-яких етнічних правил. Тобто, згідно з Райтом, Павло не виключає роль діл у виправданні, а говорить про те, що специфічно єврейські елементи Закону Мойсея не гарантують приналежності до завіту і не можуть бути використані для виключення поган з числа народу завіту. Тобто Павло виступає не проти юдаїзму, а проти етноцентричної юдейської винятковості, що не дозволяла язичникам повноцінно прилучитися до Божих обітниць.

Оскільки євреї не намагалися досягнути спасіння на основі вчинків, як раніше традиційно вважалося, то відповідно до нової перспективи на Павла, нове визначення отримують інші концепції Нового Заповіту. Наприклад, хибним вважається традиційне трактування терміну «праведність Божа», який, згідно з реформаційними домінантами, означає зодягнення грішника в праведність Христа через благодать по вірі. Справжній зміст праведності Божої у творах Павла, на думку Райта, стосується Божої вірності Ізраїлю, а не шляху встановлення зв'язку (відносин) з Богом. Інакше кажучи, праведність Божа пояснює не як увійти до складу Божого народу, а як визначити, хто до нього насправді належить, тобто цей термін слід розглядати в еклезіологічній, а не сотеріологічній перспективі, оскільки у ньому йдеться не стільки про спасіння, скільки про церкву. Як стверджує дослідниця М. Паскуцці, «ми краще зрозуміємо Павла, якщо будемо сприймати його в рамках внутрішньоюдейських дебатів того часу... насамперед їх цікавило власне самовизначення. Юдеї сперечалися про те, хто справжній юдей, де повинні проходити межі юдаїзму, кого й що можна включати в ці границі... У першому столітті, коли деякі віруючі юдеї, включаючи Павла, запропонували приймати язичників у народ Божий, інші юдеї, що не вважали Ісуса Месією, і навіть багато юдеїв, що

вважали Ісуса Месією, енергійно сперечалися про те, якими наслідками це обернеться для юдейської самовизначеності».¹

У новій перспективі переосмислюється також категорія гріха: гріх для поган означав поклоніння ідолам і проголошення кесаря Господом, загальне неприйняття Ісуса як Господа; гріх для євреїв означав досягнення власних політичних цілей, незалежно від того, чи це означало політичну підривно діяльність у змові проти римлян, чи політичне умиротворення. Гріх також означав відмову Ізраїлю бути світлом світу. Ісус прийшов не для того, щоб померти на хресті і спокутувати наші гріхи, але щоб скасувати зіпсованість матеріального світу, принесену нерозсудливістю Адама і Єви.² Отже, люди потребують не прощення і відродження, а звільнення від наслідків гріха, що дозволить нам стати дійсно такими людьми, якими ми мали бути. Бог встановив заповіт з Авраамом для того, щоб скасувати гріха Адама і його наслідки, і тим самим довершити проект доброго творіння.³ Тобто виправдання в остаточному підсумку стосується відновлення справедливості у світі, виправлення Богом світу через вибраний і покликаний народ. Основне завдання християн – брати участь у Божому проекті відновлення і відкуплення всесвіту. Н. Т. Райт стверджує: «Євангеліє – це не “ви можете бути спасенні, і ось яким чином”; євангеліє для Павла – це “Ісус Христос є Господь”».⁴ Це проголошення має величезні наслідки для трактування змісту євангелія, що тепер отримує визначення як «проект відновлення», в якому повністю переосмислюються такі важливі аспекти, як первородний гріх, покаяння, суд і необхідність у Спасителі, який був розп'ятий за гріхи людей. Божа благодать трактується як вибір людей до участі у спільноті завіту.⁵

¹ Марія Паскуцці, *Читаем Павла в двадцять первом веке*, http://www.paoline.ru/library/apostolpavel/chitaem_pavla_v_21_veke.pdf.

² «Ми сподіваємося повернутися до вирішальної події Ісуса та Його хреста і воскресіння, ми розраховуємо на Божу обітницю, суть якої не в тому, що після смерті всі ми йдемо на небо, в якое позбавлене матеріальної оболонки платонічне далеке місце, як я казав вчора, а в тому, що Бог зробить нове небо та нову землю, в яких справжнє правосуддя буде перебувати. Оце біблійна обітниця» (N. T. Wright, “Reimagining Our Mission as God’s Agents of New Creation in the World,” *Future of the People of God Conference*, Open Source Theology, Hothorpe Hall, Leicester-shire, U. K. 15th July 2004).

³ N. T. Wright, “New Perspectives on Paul,” *10th Edinburgh Dogmatics Conference*, Edinburgh, Aug 2003, 13.

⁴ Wright, “New Perspectives on Paul”, 5.

⁵ «Боже остаточне судове рішення буде здійснюватися відповідно до всього життя, інакше кажучи, відповідно до вчинків» (Wright, “New Perspectives on Paul”, 8).

Теми і фразеологія, властиві Райту, регулярно повторюються ідеологами Виникаючої церкви: царство Боже, справедливість, нові можливості, культурно інтерпретовані розповіді, відновлення творіння, нові небеса і нова земля, здійснення Божого майбутнього, Бог і світ у глибоких і люблячих відносинах, і всесвіт, у якому панують справедливість і мир. Суттєвий вплив на богослов'я церкви справив заклик Райта відновити справжній зміст євангелія, яке проповідував Павло. Як вважає Райт, насправді «євангеліє не є набором методів перетворення людей у християн. Це не набір систематичних богословських рефлексій, хоча й вони важливі. Євангеліє є проголошенням Ісуса Господом – Господом світу, Господом космосу, Господом землі, озонового шару, китів та водоспадів, дерев і черепах. Як тільки ми це виправимо, ми знищимо одним махом катастрофічну дихотомію, яка існувала у свідомості людей між «проповіддю євангелія» і тим, що раніше можна було назвати «соціальною дією» чи «соціальною справедливістю». Проповідь євангелія означає проголошення Ісуса Господом світу...».¹

Проте найвагоміший внесок Н. Райта у розвиток богослов'я Виникаючої церкви пов'язаний з його інтерпретацією царства Божого, яке він розглядає у контексті юдаїстського світогляду періоду Другого Храму. Без проникнення у спосіб мислення сучасників Ісуса, – стверджує Райт, – неможливо зрозуміти сенс, який він вкладав у словосполучення «царство Боже». Він зазначає, що Ісус вірив, що Бог Творець із самого початку призначив для Ізраїлю особливу роль посередника у відносинах зі своїм творінням. Інакше кажучи, Ізраїль мав бути не просто прикладом народу, керованого Богом. Йому належало зіграти вирішальну роль у спасінні людства. За словами Райта, «Ісус, як і більшість його сучасників, вірив, що це відбудеться в момент, коли історичний розвиток Ізраїлю досягне кульмінації. Тоді Ізраїль восторжествує над ворогами, і Бог Творець, який уклав завіт зі своїм народом, явить світові свою любов, справедливість, милість та правду, даруючи оновлення і зцілення всього творіння».² Проте в часи Нового Заповіту співвітчизники Ісуса вже століттями перебували під іноземним пануванням. Така ситуація склалася ще з часів зруйнування Єрусалиму і вавилонського полону. Як зазначає Райт, незважаючи на те, що багато євреїв повернулися на свою географічну батьківщину, більшість із них перебували у полоні відчуття, що релігійне вигнання триває й надалі. Вони очікували історичного повороту,

¹ N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said* (Grand Rapids, Eerdmans, 1997), 153–54.

² Н. Т. Райт, *Иисус. Надежда постмодернистского мира* (Черкасы: Коллеквиум, 2008).

який приніс би їм остаточну перемогу. Відбувалося об'єднання релігії і політики, богослов'я та суспільного устрою.

Очікування царства Божого не стосувалося того, як забезпечити собі місце в раю після смерті. Райт заперечує можливість отождолення виразу «царство небесне», що часто зустрічається у Євангелії від Матвія там, де інші євангелісти говорять про царство Боже, з місцем посмертного перебування народу Божого. Це поняття стосувалося повернення небесного (Божого) панування над цим земним світом. Тобто, коли Ісус проповідував про наближення царства Божого, то він також мав на увазі, що Бог, здійснюючи свій предвічний задум, незабаром запанує над Ізраїлем і всією землею, даруючи справедливість і милість своєму народу та всьому світу. Протягом свого служіння Ісус намагався пояснити, що Божий план порятунку Ізраїлю і всього світу відкривається в ньому самому, в його справах і долі. Таким чином, проголосивши наближення царства Божого, Ісус доводив до загального відома, що період вигнання остаточно завершується, а шляхом для повернення до миру з Богом є він сам. Запрошуючи приєднатися до свого царства («покайтеся і увіруйте»), Ісус «закликав слухачів відмовитися від своїх вимог і обрати його шлях самовизначення Ізраїлю та встановлення царства Божого, а також його уявлення про це Царство». Метою Ісуса не було встановити новий моральний кодекс, адже ні Ісус, ні його сучасники не вірили в те, що високими моральними нормами можна заслужити схвалення Бога. Насправді царство, про наближення якого сповістив Ісус, означало початок створення нового світу, і від своїх слухачів він очікував перетворення в новий народ, який виконає своє одвічне призначення – служити світу і бути справжнім світлом для нього.

Основним знаком царства стала Господня вечеря, яка символізувала, що надії Ізраїлю на встановлення царства Божого можуть здійснитися лише через смерть Сина Божого. Для чого в такому разі помирав Ісус? Райт говорить, що одна з цілей смерті Ісуса полягала в тому, щоб пройти весь шлях, запропонований учням. «Він підставив іншу щоку, пройшов другу милю і поніс свій хрест. Він став світлом для світу і сіллю землі. Він був уособленням Ізраїлю заради спасіння самого Ізраїлю». Ісус переміг зло, прийнявши на себе його найстрашніші виливи. Однак поряд з цим, стверджує Райт, Ісус вірив, що «Яхве обере своїм знаряддям одну Людину, Яка понесе покарання усього Ізраїлю, і її страждання будуть наповнені винятковим змістом». Тобто крім великого прикладу жертвовної любові, Ісусу його смерть бачилась епохальною подією, «моментом історії, коли люблячий Бог здобув перемогу над силами зла і назавжди покінчив з гріхом світу – нашим гріхом». Інакше кажучи, смерть Христа привела до прощення гріхів (Райт наполягає, що прощення гріхів у вченні Ісуса носить як особистісний, так і колективний вимір), знаменувала собою завершення

вигнання і остаточного повернення з полону. Райт також пропонує по-новому витлумачити пророцтва Ісуса про майбутній суд. Зазначаючи, що християни з перших днів відносили їх до питання про те, що відбувається з людиною після смерті і що чекає світ у цілому в кінці часів, в Судний день, Райт стверджує, що їх слід розглядати в історичному ракурсі. На його думку, Ісус, як і великі пророки до нього, сповіщав майбутній суд, який Яхве буде вершити в рамках історії. Цим судом стало падіння Єрусалиму в 70 році.

Реконструкція Райтом життя Ісуса і його вчення неоднозначно сприймається у сучасному протестантському богослов'ї. Представники консервативного табору висувують три основні заперечення.¹ По-перше, ставиться під сумнів історична достовірність твердження про те, що євреї першого століття вважали своє існування продовженням вигнання. Швидше можна погодитися з думкою про наявність у тогочасному юдаїзмі різноманітних апокаліптичних очікувань, ніж визнати домінування серед них ідеї вигнання. В такому разі аргументи Райта про природу царства як відновлення після вигнання втрачають свою несуперечливість. По-друге, зазначається, що прочитання Райтом вчення Ісуса про природу і мету його царства є загрозово незбалансованим. Слушний, але надмірний наголос на причетності царства Божого до земного світу і поцейбічного життя віруючих призводить до мінімізації духовного та потойбічного виміру царства, проголошеного Ісусом. І, по-третє, визначення Райтом смерті Ісуса залишає без відповіді деякі важливі запитання – визнаючи, що смерть Ісуса була свідомою і цілеспрямованою, він все ж не пояснює значення фактору божественності Ісуса у його заступницькій жертві. Також Райт вважає, що богословське осмислення смерті Месії у значенні відкуплення не було відоме в дохристиянському юдаїзмі і з'явилося тільки після воскресіння Ісуса у богослов'ї апостола Павла. Райт свідомо маргіналізує відкуплення як форму абстрактного систематичного міркування, чужорідного для біблійного наративу, в рамках якого перебував Ісус.² Протиставляючи «історію» і «богослов'я», Райт, як зазначає Уотерс, розвиває наративно-богословське прочитання евангелій, що дистанціює його від розуміння смерті Христа і його царства у класичному протестантизмі.³

Тлумачення Райтом життя, служіння і вчення Ісуса отримала подальший розвиток у творах одного з провідних постмодерністських богословів Б. Макларена. Зазначаючи, що термін «добра звістка» стосувався

¹ Guy Prentiss Waters, "It's 'Wright,' but Is It Right?" in *Reforming or Conforming? Post-Conservative Evangelicals and the Emerging Church*, ed. Gary L. W. Johnson, and Ronald N. Gleason (Wheaton, IL: Crossway Books, 2008), 188–210.

² Н. Т. Райт, *Иисус и победа Бога* (М.: ББИ, 1996), 592.

³ Waters, "It's 'Wright,' but Is It Right?" 196.

оприлюднення рішень римських імператорів, Макларен стверджує, що церква не змогла досягнути політичний вимір звістки Ісуса. Повторюючи хід думок Райта, Макларен говорить, що проголошення звістки Ісуса можливо зрозуміти тільки беручи до уваги історико-політичний контекст юдаїзму I ст., що визначався передусім римською окупацією. Проповідь Ісуса радикально відрізнялася від інших варіантів розв'язання цієї проблеми. Ісус пропонував альтернативний шлях визволення, він закликав своїх сучасників до нової соціально-політичної реальності, царства Божого, імперії Бога. Царство Боже стосується не посмертного існування на небесах, а «надзвичайного життя, повністю сконцентрованого на відносинах з Богом».⁴ Проголошене Ісусом царство Боже стає «прямим викликом владі Римської імперії, бо у царстві Божому найвищою владою є не кесар, а Творець. Ваше громадянство не в Римі, а в духовному царстві, у присутності Божій (що й означають *небеса...*)».⁵ Царство Боже спрямоване не на те, щоб забезпечити для християн спасіння для вічного життя на небесах, а навпаки – повернути їх до земної реальності, щоб вони брали участь у здійсненні Божої волі на землі.

Застереження Ісуса в Мт. 24 – 25 Макларен відносить не до буквального кінця світу, а до римського суду над Єрусалимом. Це, однак, не означає, що слова Ісуса не мають застосування в сучасності – ми щодня повинні приймати рішення «шукати» Царство Боже, «приймати» його, «входити» в нього, наближаючи майбутнє, запропоноване Ісусом.⁶ Отож, Макларен бачить майбутнє як не детерміноване: будь-яка наперед визначена хронологія майбутніх подій обмежувала б свободу людини. Бог залишив нам «основне застереження, що зло і несправедливість потерплять поразку, а Бог і добро переможуть».⁷ Макларен не відмовляється абсолютно від індивідуального есхатологічного виміру царства Божого, але бачить його, услід за Райтом, не у житті на небесах, а у воскресінні тіла. Відповідно і покарання грішників буде стосуватися буття у цьому світі. Проте Макларен послідовно відмовляється тлумачити покарання у категорії воскресіння для суду та вічних мук разом з дияволом і ангелами, що згрішили.

Таким чином, можна простежити запозичення Маклареном у Райта політичного визначення Царства Божого в позиціонуванні вчення Ісуса про царство як радикальної цьогосвітної альтернативи римським і єврейським концепціям царства, в наголосі на воскресінні, що протиставляється

⁴ Brian McLaren, *The Secret Message of Jesus: Uncovering the Truth that Could Change Everything* (Nashville, Tennessee: W Publishing Group, 2006), 36–37.

⁵ Ibid., 17.

⁶ Ibid., 180–81.

⁷ Ibid., 174–75.

розповсюдженим уявленням про небеса як місце призначення мешканців Царства Божого. Як і Райт, Макларен бачить в Ісусі передусім єврейського пророка, доля і служіння якого стали кульмінацією відродження Ізраїлю як істинного Божого народу. Як пророк, він проголосив наближення царства, яке мало настати не в майбутньому, а «тут і зараз». Фундаментальна сутність царства полягала у його звістці про примирення, усунення ворожнечі між Богом та людством, і принциповий інклюзивізм, припинення антагонізмів між групами людей та окремими особами. «Відмовляючись залучати чи поважати расові, релігійні, моральні, етнічні, економічні або класові бар'єри, гостинно приймаючи не-євреїв і ставлячись до них із добротою і повагою, споживаючи їжу з фарисеями і повіями, яких фарисеї ненавиділи, Ісус показує свою добрість до усіх людей – як другий Адам, який намагається об'єднати людей після стількох століть недовіри і поділів».¹

Вплив Райта помітний і в тлумаченні Маклареном смерті і воскресіння Христа. За його твердженням, ці події засвідчили, що жодним людським системам не можна довіряти, що усі «ізми» потенційно є демонічними і ідолопоклонницькими ідеологіями.² У серцевині звістки про смерть і воскресіння Ісуса Макларен бачить демонстрацію спустошеності і нікчемності всіх існуючих ідеологій, включаючи й «сакральні богослов'я» церкви. Він вказує на взаємозв'язок Ісусового розуміння царства з тлумаченням смерті Христа у творах апостола Павла. За словами Макларена, Павло трактував хрест як засіб викриття і осуду Богом зла в його інституційних і приватних вимірах, суду над всіма формами несправедливості і лицемірства.

Окреслюючи контури Павлового розуміння царства, Макларен наслідує логіку Райта, який наголошував, що серцевиною богослов'я царства в інтерпретації Павла було проголошення верховної влади Ісуса. Заслуга Павла полягає в тому, що він зміг здійснити формулювання звістки Христа в новій есхатологічній ситуації і для широкого язичницького контексту, проголосивши панування Ісуса над усім світом та усунення поділів між різними групами людей (насамперед євреїв і язичників). Хоча зазначені богослови використовують різну термінологію для витлумачення богослов'я Павла (Райт частіше посилається на «виправдання», тоді як Макларен послуговується терміном «царство»), обидва бачать сутність його проповіді у проголошенні радикальної всеосяжності панування Ісуса Христа. Райт і Макларен не заперечують вчення про прощення гріхів завдяки заступницькій спокутній смерті Христа, однак вони не погоджуються вбачати у цьому вченні основну тему проповіді Ісуса і апостола Павла.

¹ Ibid., 30–31.

² Ibid., 70.

2. 1. 5. Концепція «місіонерської церкви»

Одним із найбільш важливих факторів утворення постмодерністських християнських спільнот стала концепція «місіонерської церкви», ключові положення якої розробили Л. Ньюбігін і Д. Бош.³ Основна ідея концепції полягає в тому, що християнська місія розглядається не як один із багатьох видів діяльності церкви, а як фундаментальна причина її існування, сама ж церква тлумачиться насамперед як місіонерська, орієнтована на зовнішній світ спільнота. Ю. Мольтман підкреслює, що богослови, які розвивають місіонерський підхід до церкви, вносять суттєві корективи в еклезіологію: «Ми повинні навчитися у них не того, що церква “має” місію, а навпаки – того, що місія Христа створює його церкву. Місія не походить від церкви; саме з місією і в світлі місії церква повинна бути зрозуміла. Проповідь євангелія не просто служить для навчання християн і зміцнення їхньої віри; вона завжди служить для заклику невірних... Місія охоплює всі види діяльності, які служать для звільнення людини від рабства в присутності Богопокинутості».⁴

Поява нової концепції була, в першу чергу, викликана суттєвими змінами у релігійності суспільств Північної Америки та Європи, які у другій половині ХХ століття поступово переходили до постхристиянської, неопоганської, плюралістичної стадії. Ця обставина і зумовила необхідність переосмислення того, що означає бути церквою Ісуса Христа у сучасному світі. Найбільший внесок у створення концепції здійснив британський місіолог Л. Ньюбігін. Серед основних тем його роздумів – природа церкви у зв'язку з її єдністю і місією, місіологічне осмислення Трійці, євангеліє та інші релігії, зміст контекстуалізації, навернення, плюралізм, християнське свідчення в культурі, яка відкидає християнство. Світогляд та богословський дискурс Ньюбігіна значною мірою сформувався у контексті його місіонерського досвіду. Прибувши в 1936 році до Індії як місіонер, він негайно взявся до вивчення складної тамільської мови та поглиблення свого розуміння культури і релігії Індії. Інтелектуальна відвага дозволяла йому впродовж усього життя вступати в діалог з різними точками зору, незалежно від того, чи він вважав їх прийнятними для себе особисто. Під час багатолітньої місіонерської праці в Індії Ньюбігін розвинув здатність переосмислювати існуючі підходи, іноді випереджуючи свій час. В Індії він зіткнувся з потужним світоглядом індуїзму, інтелектуальна складність якого перевершувала традиційне європейське світорозуміння. Для того, щоб успішно проповідувати тамільською мовою, йому довелося

³ Першим, хто використав термін «*missional*» у його сучасному розумінні, був автор Francis DuBose, *God Who Sends* (Nashville: Broadman Press, 1983).

⁴ Jurgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 10.

по-новому осмислити християнські доктрини і виразити їх мовою індуської думки, для людей, які звикли до індуського способу мислення. Під час місіонерського служіння він навчився читати культури з метою їх перетворення в образ Христа.

Погляди Ньюбігіна на місце і роль церкви у контексті західної культури формувалися також під впливом конференцій Міжнародної місіонерської ради у 1950 – 1970-х рр. Однією з найбільш вагомих стала конференція у Віллінгені (Німеччина) у 1952 р. Конференція дійшла висновку, що церква не може розглядатися ні як вихідний пункт, ні як мета місіонерства. «Божа рятівна робота важливіша як від церкви, так і від місіонерства. Ми не можемо ні місіонерство підпорядкувати церкві, ні церкву місіонерству; і те, і інше слід розглядати в рамках *Missio Dei* (Божої місії), що стала тепер всеохоплюючим поняттям...»¹ Саме на цій конференції вперше з'явилася ідея *Missio Dei* (не сам термін). У ході обговорення парадигми, яке розпочалося у Віллінгені, «місіонерство було показано як таке, що випливає із самої природи Бога. Воно було представлене в рамках доктрини про Трійцю, а не еклезіології або сотеріології. Класична доктрина *Missio Dei* про Бога-Отця, що посилає Сина, і про Бога-Отця і Сина, що посилають Духа, була доповнена ще одним положенням: Отець, Син і Святий Дух посилають церкву в світ».²

Тринітарне обґрунтування богослов'я місії було поглиблене К. Хартенштайном і Й. Блау, проте саме Л. Ньюбігін надав цьому обґрунтуванню особливої артикуляції.³ Вихідним пунктом його розуміння місії є робота триєдиного Бога у покликанні і посиланні церкви у світ для того, щоб вона брала участь у Божій місії. Це богословське твердження розглядає церкву як творіння Духа, яке існує у світі як знак присутності спокутного правління царства Божого; церква також слугує як передчуття есхатологічного майбутнього спокутного правління, що вже почалося, і в той же час вона служить інструментом під керівництвом Духа для того, щоб принести це спокутне правління у кожен сферу життя.⁴

За словами Ньюбігіна, якщо розглядати церкву перш за все як інструмент Божої рятівної місії у світі, то місія може бути справедливо названа основною ознакою самої природи церкви. Істинна церква – це церква в місії, отож церква, яка не є місією, це не тільки нездорова церква, а, на

думку Ньюбігіна, це не церква взагалі.⁵ Місія – це не тільки те, чим церква займається, а й те, що творить церкву, визначає її сутність. Адже церква здійснює своє існування в «акті буття як носія спасіння для всього світу». Як зазначає американський місіолог Е. Штетцер, «богословська концепція *Missio Dei*, місії Бога, визнає, що Бог є Богом, який посилає, і церква є посланою. Це найважливіша місія у Писанні. Ісус Христос є втіленням цієї місії, Святий Дух – сила цієї місії, церква є інструментом цієї місії, а культура становить контекст, у якому ця місія відбувається».⁶ Штетцер приходиться до висновку, що «Бог є місіонерським Богом у цій культурі і в кожній культурі. Його природа не змінюється залежно від місцеположення. Ось чому місіонерське ставлення повинно бути нормальним вираженням церкви у всі часи і у всіх місцях... Місія і визначає церкву».⁷ Як підкреслює Дж. Хансбергер: церква усвідомлює, що зміст її існування у тому, що вона була відправлена до світу. Місіонерським пріоритетом церкви є створення справді християнської спільноти, що протистоїть уявленню і практикам навколишнього суспільства. Євангеліє постійно формує церкву, щоб вона виражала свої твердження, обітниці і запрошення. Церква ж пов'язує себе з навколишнім світом як спільнота майбутнього.

У 1980-х роках Британська рада церков доручила Ньюбігіну планування національних конференцій на тему взаємодії християнства із сучасною західною культурою. Скориставшись нагодою, Ньюбігін ініціював широке обговорення різних аспектів взаємостосунків євангелія і культури, результати якого стали відомі як «програма». Проблематика конференцій зазнала істотного впливу книг Ньюбігіна, опублікованих у вказаний період. Це, зокрема, «Інший бік 1984: питання для церков» (1983), «Безумство для греків» (1986) та «Євангеліє у плюралістичному суспільстві» (1989). Основні теми кожної з цих книг відіграли важливу роль у формуванні британської «програми» і продовжують чинити вплив на розвиток сучасної місіології. У есе «Інший бік 1984: питання для церков», опублікованому для конференції Британської ради церков 1984 р., Ньюбігін розвивав дві основні теми. По-перше, західна культура перебуває у глибокій кризі через те, що вона надто тісно зв'язала себе зі світоглядом Просвітництва та притаманною йому впевненістю у необмеженому

¹ Д. Бош, *Преображення місіонерства* (СПб.: Библия для всех, 1997), 405.

² Ibid., 427.

³ Див. Лесли Ньюбігін, *Раскрытие тайны. Введение в теологию миссии* (М.: Центр «Нарния», 2006).

⁴ Craig Van Gelder, ed., *The Missional Church and Denominations: Helping Congregations Develop a Missional Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 3.

⁵ Lesslie Newbigin, *The Household of God* (New York: Friendship Press, 1954), 163. Цит. за: Christopher B. James, "That the World May Know: Newbigin's Eschatological Ecclesiology of Mission and Unity", *Jesus Dust*.

⁶ Ed Stetzer, "The Missional Nature of the Church and the Future of Southern Baptist Convention Churches," in *The Mission of Today's Church: Baptist Leaders Look at Modern Faith Issues*, ed. R. Stanton Norman (Nashville: B & H, 2007), 73–94.

⁷ Ed Stetzer, *Planting Missional Churches* (Nashville: Broadman and Holman, 2006), 27.

прогресі науки і технології. Однак перехід світу до стадії, в якій домінують наука і технологія, не привів до створення раціонального і змістовного суспільного буття, а навпаки, викликав кризу сенсу і цілі, які можуть бути усунені лише шляхом серйозного поновлення і підтвердження віри. Друга тема стосується втрати церквою впливу на культуру. Згідно з Ньюбігіном, голос церкви маргіналізувався значною мірою, тому що церква поступилася своїм місцем у громадській і приватній сферах. Ньюбігін усвідомлює неможливість повернення церкви на позиції, які вона займала раніше, він вважає, що за сучасних умов віра повинна перебувати у постійному діалозі з іншими способами мислення. Це передбачає відкритість та здатність приймати критику. В умовах плюралізму «слухняне свідчення про Христа означає, що кожен раз, коли ми приходимо з іншою людиною (християнином чи ні) у присутність хреста, ми готові приймати критику і виправлення, щоб дізнатися, що наше християнство приховує реальність непокори за зовнішнім виглядом слухняності. Тому кожна зустріч з нехристиянським партнером по діалогу піддає ризику моє християнство».¹

У праці «Безумство для греків» Ньюбігін здійснює аналіз головних рис сучасної західної культури. Він ставить питання: що означатиме справжня місіонерська зустріч євангелія і західної культури, яка фрагментує життя на штучні розбіжності між фактами і цінностями, громадською та приватною сферами, особливостями та абсолютами? Ньюбігін розглядає християнські претензії на істину в постійному діалозі із сучасними проблемами, створюючи напружену взаємодію між істиною Писання і твердженнями науки, політики та інституційної церкви. У кожному випадку він запитує: що церкві потрібно знати, робити і проголошувати в епоху постхристиянської культури?

Тему контекстуалізації євангелія у постмодерністській плюралістичній культурі Ньюбігін продовжує у своїй найвідомішій книзі «Євангеліє у плюралістичному суспільстві». Він наголошує на необхідності формулювання євангелія з урахуванням панівних тенденцій існуючої культури і, разом з тим, наполягає, що євангеліє не може схвалити все, що у цій культурі відбувається. Під контекстуалізацією Ньюбігін має на увазі не розрізнені хаотичні зусилля окремих християн, а бачить основу місії церкви. Описуючи спільноту християн як єдину «герменевтику євангелія», він підкреслює характер і цілі нової спільноти Божого народу. Як показує Ньюбігін в іншій своїй книзі, саме спільнота послідовників Христа виступає єдиним свідком Бога у сучасному світі. На запитання: «Яким чином розповідь про створену Богом людину, про розп'ятого Спасителя, про воскресіння і нове творіння може стати вартою довіри тих, чия ментальна

підготовка зумовила їх повірити, що реальний світ є світом, який може бути задовільно пояснений і обійтися без гіпотези Бога?» – Ньюбігін відповідає: «Я знаю тільки один ключ до розгадки відповіді на це питання, тільки одну реальну герменевтику євангелія – спільноту людей, які вірять йому».²

Наголос на першорядній ролі спільноти, яка визнає Ісуса Господом, як герменевтичної спільноти та найповнішого виразу природи царства Божого, є одним з найважливіших елементів місіологічного богослов'я Ньюбігіна, що отримав широкий резонанс у постмодерністських богословів. В одній із своїх ранніх книг «Боже сімейство» (1953) він розцінює як факт невичерпного значення те, що Господь залишив після себе не книгу, символ, систему думки або правило життя, але видиму спільноту, якій довірив всю справу спасіння. Подібні міркування містяться і в «Розкритті таємниці», основному тексті Ньюбігіна, присвяченому тринітарному осмисленню місії. Головною турботою Ісуса, стверджує автор, було «привернення до себе живої спільноти чоловіків і жінок, які стануть свідками того, ким він був і що він звершив. Нова реальність, введена в історію, буде продовжуватися в ній у вигляді співтовариства, спільноти, а не у вигляді книги».³ В житті цієї спільноти, що несе в собі смерть і воскресіння Ісуса, виявляється присутність Царства Божого, прихованого і явленого у події хреста. Таким чином, у концепції Ньюбігіна церква, вибраний свідок, осмислюється як колективний носій присутності царства, однак не в тріумфаторському або моралізаторському сенсі, а в сенсі місця присутності таємниці Царства, явленого в смерті і воскресінні Ісуса, місця прояву слави Бога, його любові і могутності.

Із поширенням популярності ідей Ньюбігіна і британської «програми» аналогічний місіологічний діалог розпочався і в США. Його основною інституційною формою в середині 1980-х стала мережа «Євангеліє і наша культура». На початку 1990-х років під керівництвом Дж. Хансбергера мережа розпочала видання щоквартального інформаційного бюлетеня, а також проведення щорічних консультацій. Основний вектор досліджень мережі полягав у соціокультурному аналізі північноамериканського суспільства, богословському осмисленні євангелія в контексті сучасних суспільних викликів і пошуках шляхів оновлення церкви та її місіонерської природи в існуючих умовах.⁴ Широке визнання руху пов'язане з виданням у 1998 р. книги «Місіональна церква» під редакцією Д.

² Lesslie Newbigin, *A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

³ Ньюбігін, *Раскрытие тайны. Введение в теологию миссии*, 64.

⁴ G. Hunsberger and C. V. Gelder, *The Church Between Gospel and Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 290.

¹ Lesslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 182.

Гудера.¹ Ця колективна праця відомих місіологів поєднала богословське обґрунтування нового розуміння місії з аналізом шляхів його застосування у північноамериканському контексті кін. ХХ-го століття.

Згодом до пошуку шляхів інкультурації християнства у постмодерністському середовищі долучився цілий ряд авторів, які за останнє десятиліття зробили значний внесок у місіонерський діалог. Одними з найбільш помітних були австралійські богослови А. Хірш і М. Фрост. Їхньою першою спільною працею стала книга «Формуючи майбутнє», опублікована в 2003 році.² Орієнтуючись на дванадцять ознак місійної церкви, вперше запропонованих мережею «Євангеліє і наша культура», Хірш і Фрост сформулювали три додаткових загальних принципи. Перший принцип проголошує інкарнаційну (від англ. *incarnation* – втілення) еклезіологію на противагу атракційній (від англ. *attraction* – залучення, притягання).³ Під інкарнаційною еклезіологією мається на увазі відмова від ідеї створення сакрального простору, як місця зустрічі невіруючих людей з євангелієм. Натомість місіонерська церква намагається проникнути у шпарини й ущелини суспільства для того, щоб бути Христом для тих, хто ще не знає його. Згідно з другим принципом, у своїй духовності місіонерська церква є месіанською, а не дуалістичною, вона приймає світогляд Месії Ісуса, а не Римської імперії. Замість того щоб трактувати світ як розділений на священну (релігійну) і профанну (нерелігійну) сфери, місійна церква бачить світ і місце Бога в ньому у більш цілісному і комплексному вимірі. Хірш і Фрост закликають церкву відмовитися від суворого розмежування між священним та світським просторами і визнати, що люди сьогодні шукають реляційних спільнот, які пропонують відчуття приналежності, розширення прав і можливостей, а також відкуплення. Третій принцип стверджує, що місійна церква дотримується апостольського, а не ієрархічного стилю лідерства. Під апостольським мається на увазі такий стиль керівництва, який визнає п'ятигранну модель управління, яку розвивав апостол Павло (Еф. 6). Місіонерська церква відмовляється від традиційних ієрархічних підходів і приймає зразки біблійного горизонтального керівництва, що вивільняє дари євангелізації, апостольства

¹ Darrell L. Guder and Lois Barrett, eds., *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America, The Gospel and Our Culture Series* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub, 1998).

² Michael Frost and Alan Hirsch, *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the 21st-Century Church* (Peabody, MA: Hendrickson, 2003).

³ Ідея «інкарнаціоналізму» є однією з ключових для місіонерських та виникаючих церков. У втіленні Божий Син став людською особистістю, ототожнивши себе з людством у всіх вимірах його буття, щоб повернути людство до Бога. Християни повинні наслідувати Ісуса Христа, ототожнюючи себе зі світом, в якому вони живуть заради його навернення.

і пророцтва, а також популярні в даний час дари пастирства та вчительства. Хірш і Фрост уважають, що місійний «геній» церкви може бути вивільнений лише за умови внесення кардинальних змін в основні сфери життя церкви, переосмислення таких фундаментальних питань, як еклезіологія, духовність і керівництво. Це передбачає повний відхід від способу мислення, успадкованого з часів домінування християнства, який, як згадувалося вище, був атракційним, дуалістичним та ієрархічним.

Ідеї австралійських місіологів, особливо їхня критика інституційної церкви і її намагання зберегти вірність анахронічним і недієвим у плюралістичному суспільстві теоріям місіонерського служіння, здобули значну популярність. Однак навіть у постєвангельському таборі лунають критичні зауваження на їх адресу. Зокрема, Д. Фітч застерігає про небезпеку деєклезіологізації місії церкви, маючи на увазі загрозу відокремлення сучасної практики церкви від безперервної роботи Христа в історії, продовженої в історичних формах церкви.⁴ Центральним завданням своєї книги «*ReJesus*» Хірш і Фрост бачать відновлення колишньої центральної ролі Ісуса в житті та місії народу Божого.⁵ На їхнє переконання, місія повинна передувати еклезіології, і христологія має передувати місіології. Для Хірша і Фроста ця фраза означає, що Христос має бути джерелом формування церкви у світі. Саме христологія стає джерелом місії, з якої народжується церква. Однак, як зауважує Фітч, ця формула містить у собі потенціал для деєклезіологізації церкви. В ній прихована ідея, згідно з якою будь-хто може зустріти Христа і пізнати його за межами існуючих форм церкви. Наявні форми церкви, в тому числі єхаристія, проповідь та тлумачення Писання, духовні дари розглядаються як незначні та необов'язкові для місії, адже Ісус формує церкву безпосередньо у процесі місії. Отож, Хірш і Фрост повторюють своєрідну мантру богослов'я місіонерської церкви, згідно з якою «не церква має місію принести Боже спасіння до світу, а місія належить Сину і Духу через Отця і включає церкву». Як зазначає Фітч, не варто ставити під сумнів визначення церкви як продовження місії Бога у відправленні Сина. Але для Хірша і Фроста ця доктрина означає, що церква не переносить з собою жодної постійної форми від одного контексту до іншого. За словами Хірша, спочатку відбувається проникнення церкви до культурного контексту, її ототожнення з носіями культури. І тільки тоді, коли церква починає існувати в рамках культури, здійснюючи її відкуплення, вона отримує право набути певних форм церковного життя.

⁴ David Fitch, "The Emerging View of the Church in Society: Alan Hirsch/Michael Frost and the Danger of De-Ecclesiologizing The Church in Mission," *Reclaiming the Mission/ David Fitch*, July 6, 2010, <http://www.reclaimingthemission.com/?p=1223>.

⁵ Alan Hirsch and Michael Frost, *ReJesus: A Wild Messiah for a Missional Church* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2008), 204.

У наступних розділах книги ми побачимо, наскільки серйозним є вплив ідей «місіонерської церкви» на богослов'я та практику Виникаючої церкви. Один з активістів руху Р. Андерсон у руслі місіонерського богослов'я стверджує: «Основою богослов'я Виникаючої церкви є розуміння місії Бога за посередництвом Духа, в якій Дух Божий у творінні з'єднується з Духом Божим у Христі, шукаючи відновлення для всього Божого творіння».¹ У свою чергу Б. Макларен включає Д. Боша і Л. Ньюбігіна до складу авторів, які істотно вплинули на богослов'я церкви і місії у Виникаючій церкві. Зокрема, вчення Ньюбігіна про зміст євангелія і його наслідки для відкуплення людства, його трактування істини, місіонерське розуміння природи церкви та її впливу на трансформацію культури значною мірою сформували богослов'я Виникаючої церкви.² Твердження Ньюбігіна про те, що християнство більше не є визначальним фактором світогляду західного суспільства, яке розглядає його як анахронічну і деструктивну силу, стало відправним пунктом для критики консервативного євангелізму. Виникаючі церкви відкрито зрікаються таких звичних практик, як вуличне проповідання, роздача біблійних трактатів, виголошення євангелізаційних проповідей, апологетика, що спирається на логічну аргументацію. Вважається, що ці методи не беруть до уваги зміщення західної суспільної свідомості від модерну до постмодерну, а тому є нездатними виступати у ролі ефективного посередника євангелістичної звістки. Крім цього, вони не враховують ключового аспекту проголошення євангелія в нових умовах – необхідності побудови глибоких стосунків.

Важливим вектором впливу ідей місіонерської церкви став заклик до необхідності контекстуалізації шляхів сповіщення і втілення євангелія. При цьому доречність і релевантність виступають не як самоцілі, а як результати місіонерської спрямованості церкви. Місія має бути контекстуалізованою до оточуючої культури, але її зміст не повинен визначатися культурою. З цієї причини Виникаючі церкви характеризуються відкритістю до культури, що базується на розумінні необхідності контекстуалізації і актуалізації Божої місії. Британський богослов К. Бревін підкреслює, що Виникаюча церква характеризується незакритим системним підходом, вона прагне «бути відкритою для навколишнього середовища, його сприйняття, відповіді на нього і, в свою чергу, його формування».³

¹ Ray S. Anderson, *An Emergent Theology for Emerging Churches* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2006), 34.

² Детальніше див. John D. Morrison, "Teaching Them to Obey All Things in a Pluralistic Society: The "Open Secret" of the Gospel in the Thought and "Emergent" Influence of Lesslie Newbigin," *The Evangelical quarterly* 84, no. 3 (July 2012): 253–71.

³ Kester Brewin, *Signs of Emergence: A Vision for Church That Is Always Organic/Networked/Decentralized/Bottom-Up/Communal/Flexible/Always Evolving* (Grand

Виникаюча церква відкрита до культури задля місіонерської взаємодії з нею, її формування та перетворення. Інкарнаційне служіння Ісуса, який увійшов в історичний, культурний та лінгвістичний контекст певного суспільства, стає визначальною моделлю контекстуалізації. Виникаюча церква наслідує його приклад, будучи «відкритим місцем, повністю взаємодіючи з навколишнім середовищем, на території якого вона розміщується, сприймаючи його та відповідаючи на нього».⁴ Пізнаючи навколишнє середовище, Виникаюча церква завжди прагне змінюватися, розвиватися і оновлюватися.

Необхідність контекстуалізації і втілення стосується усіх сфер суспільних стосунків, у тому числі і політичної. Л. Ньюбігін визначає політичну безвідповідальність християн як акт віровідступництва. Він переконаний, що церква сьогодні не може скласти з себе відповідальність за суспільне життя країни і глобальне впорядкування промисловості і торгівлі в світлі християнської віри. Вкрай актуально, особливо для пострадянського євангелістичного протестантизму, звучить твердження Ньюбігіна про те, що «навіть там, де церква становить крихітну меншість і позбавлена політичної влади, вона зобов'язана звертатися до органів влади громадянського співтовариства зі словом Божим».⁵ Прихильники Виникаючої церкви беруть активну участь у громадському та політичному житті, закликаючи уряд дотримуватися справедливості, прагнути до миру, і забезпечувати догляд за малозабезпеченими членами суспільства. Виникаюча церква розглядає цей аспект служіння як пророчий голос. Б. Уолш і С. Кісмаат пояснюють пророчий характер Виникаючої церкви у практичному та богословському значенні: «Коли держава функціонує як імперія... і якщо імперія розпалює війну, то християнська спільнота покликана бути свідком миру... Якщо імперія проводить соціальну політику, яка залишає бідних знедоленими, встановлює торгову політику, яка узаконює несправедливі торгові практики, і приймає екологічне законодавство, яке дозволяє, щоб глобальне потепління залишалось безкарним, види вимирали із загрозливою швидкістю, наші водні шляхи ставали звалищами хімічних стічних вод, тоді християнські політики співчуття, доброти і лагідності лобіюють альтернативну політику і намагаються жити так, щоб це відповідало цим основоположним християнським чеснотам».⁶ Таким чином, Уолш і Кісмаат підсумовують політичну етику Виникаючої церкви: активно лобіювати зміни і забезпечувати альтернативну позицію.

Rapids: Baker Books, 2004), 156.

⁴ Ibid., 105.

⁵ Newbigin, *Foolishness of the Greeks* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 129.

⁶ Brian J. Walsh and Sylvia C. Keesmaat, *Colossians Remixed: Subverting the Empire* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), 186–87.

Місіонерська спрямованість Виникаючої церкви включає в себе діяльну турботу про довкілля. З біблійної перспективи, «екологічна зламність корениться в людському гріху»,¹ тому місіонерське служіння церкви не може оминати екологічних викликів. Уолш і Кіісмаат пишуть: «Наші відносини з левами, газелями, водно-болотними угіддями, озоновим шаром і садом на задньому дворі – тобто, наш режим екологічної співвіднесеності – це образ любові Божої, яка наповнює землю».² У відповідь на масштаб Божого відкуплення, яке охоплює все творіння, Виникаюча церква прагне з турботою ставитися до довкілля. Так, М. Фрост наголошує, що послідовники Ісуса повинні бути мотивовані любов'ю і вірою для догляду за землею.³ Для Виникаючої церкви земля – це не просто надокучливий чи ворожий секулярний простір, але божественне диво творіння, яке входить до Божого плану відкуплення.

2. 1. 6. Нове чернецтво

У пошуках ресурсів для реалізації християнського ідеалу в контексті постхристиянської культури робляться спроби відродити історичні форми духовності й учнівства, у тому числі і ті з них, які базуються на чернецькій традиції. Для опису цих намагань відновити давні чернецькі правила життя, духовні практики та літургійні зразки часто використовується термін «нове чернецтво». Це достатньо новий радикальний християнський рух, представники якого бажають вести простий, общинний, цілісний спосіб життя, фокусуючи свою увагу на служінні бідним і пригнобленим верствам суспільства. Спільноти руху виникають переважно в міських районах різних континентів серед усіх основних західних християнських традицій. С. Бессенекер стверджує, що у Північній Америці з'явилося понад сто нових чернечих груп.⁴ Одним із найбільш відомих виявів руху, його своєрідною моделлю, стала спільнота «Простий шлях» (Філадельфія, США) на чолі з Шейном Клейборном.

Зародження нового чернецтва зумовлюється настанням епохи постхристиянської культури, яка гостро вимагає нової артикуляції у трактуванні самовизначення християнина. Ситуація постійних змін і нових викликів становить контекст, у якому християнам доводиться рішуче віднаходити внутрішні ресурси для того, щоб бути послідовниками Ісуса в існуючій культурі. Нове чернецтво і стало однією з форм такого пошуку.

¹ Ibid., 195.

² Ibid., 196.

³ Michael Frost, *Exiles: Living Missionally in a Post-Christian Culture* (Peabody, MA: Hendrickson, 2006), 249.

⁴ Scott A. Bessenecker, *The New Friars: The Emerging Movement Serving the World's Poor* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2006).

Водночас варто зауважити, що поява спільнот нових ченців зумовлена наростанням кризи і зневіри у сучасному протестантизмі, зокрема його євангельському крилі. Сучасна західна версія протестантизму з телеєвангелістами, мегацерквами та доктриною процвітання зазнала надмірного впливу масової культури і популістської естетики. На думку багатьох критиків, традиційний євангелікалізм, ставши заручником споживацтва, безкінечних богословських дискусій та соціального консерватизму, залишає без відповіді актуальні виклики буття християнина, особливо у сфері особистої духовності. Зокрема, учасники спільнот нових ченців стверджують, що традиційні віросповідання не задовольняли їхніх духовних запитів та викликали розчарування через надмірну комерціалізацію і соціальну апатію. Вони впевнені у духовній в'ялості церкви і тенденції асимілюватися до корумпованого, жадаючого влади світу, прагнуть поєднати соціальний активізм з контркультурним статусом. Намагаючись створити альтернативу традиційному протестантизму, нові постпротестантські спільноти без вагань ламають літургійні і богословські табу, запозичуючи чернецькі духовні ритми католицьких містиків та спираючись на соціальні цінності Франциска Ассізького.

Серед історичних попередників нового чернецтва слід виділити монахів-бенедиктинців. Однак, як наголошують активісти руху, «нове чернецтво має мало цінного, щоб запропонувати світові, якщо воно намагається задовольнити потреби світу так, як їх визначає сам світ. Світ потребує Ісуса і людей, які дозволили, щоб їхнє життя було радикально змінене у спільнотах, що демонструють любов і ненасильство Того, Хто послав Ісуса».⁵ Про відродження бенедиктинського чернечого руху першого тисячоліття у формі сучасного нового чернецтва пише М. Херст.⁶ Він вважає, що новий чернецький рух має багато спільних переконань і практик з ранніми бенедиктинськими спільнотами: його ініціаторами також є миряни; спільноти практикують самоврядування; для нових монахів властиві зосередженість на молитві і особистому наверненні; вони вірні радикальній гостинності, особливо щодо бідних верств населення; члени спільнот беруть участь у продуктивній праці в суспільстві. Однак, руху притаманні і специфічні риси: серед учасників спільнот є як одружені, так і ті, хто дотримуються цілібату; нові чернецькі спільноти сильно різняться за організаційною структурою; вони забезпечують більший порівняно

⁵ Rutba House, ed., *School(s) for Conversion: 12 marks of a New Monasticism* (Eugene: Cascade Books, 2005), 95.

⁶ Mark S. Hurst, "Anabaptism: The Beginning of a New Monasticism" (paper presented at "Christian Mission in the Public Square", a conference of the Australian Association for Mission Studies (AAMS) and the Public and Contextual Theology Research Centre of Charles Sturt University, October 5, 2008).

з класичними бенедиктинцями ступінь особистої свободи; спільноти розташовані у міських і сільських населених пунктах, їх членство носить екуменічний характер, а перспективи – глобальний.

Історичним попередником нового чернецтва до значної міри є і анабаптистська традиція. Вплив анабаптизму на появу нового чернецтва можна простежити через призму переконань і практик, важливих як для класичного чернецтва, так і для спільнот анабаптистів XVI ст. Це, зокрема, спільний наголос на важливості особистого навернення і учнівства, трактування чернецьких обітниць як своєрідного другого хрещення, властивого обом рухам протесту проти зростаючої секуляризації християнства. Анабаптистам, як і чернецькій традиції, був властивий економічний радикалізм, вони релятивізували приватну власність і практикували взаємодопомогу або колективне володіння майном. Як і ранні чернечі спільноти, анабаптисти проповідували ненасильство. Подібно до того, як у ранньому середньовіччі кельтські монастирі розсилали своїх ченців-місіонерів по усій Європі, громади анабаптистів скеровували місіонерів проповідувати і хрестити по території всього континенту. У сучасному контексті анабаптистська традиція заохочує до утворення нових чернечьких спільнот передусім власним історичним досвідом, багатим на християн, які намагалися самовіддано слідувати за Ісусом. Суттєвим чинником є актуалізація анабаптистської критики світогляду християнства як панівного соціокультурного фактора, що спирається на чужі для постхристиянської культури категорії домінування християнства, а також анабаптистський досвід інтеграції духовності й учнівства. У теперішній споживачській культурі властивий анабаптистам етичний нонконформізм, їхня позиція ненасильства, контркультурний у нашому індивідуалістичному світі наголос на ролі спільноти і заклик до простого способу життя також стають значимим стимулом для розвитку нових форм чернечького руху.

Зв'язок нового чернецтва з анабаптизмом особливо помітний в обопільному наголосі на важливості миротворчої ролі християн. Зокрема, декілька лідерів нового чернецтва приєдналися до християнських миротворчих команд в Іраку на початку війни у Перській затоці. Серед них був і Ш. Клейборн, один із найпопулярніших авторів та активістів руху. Його книга «Непереборна революція: життя звичайного радикала» отримала похвалу від таких відомих лідерів постмодерністської церкви, як Б. Макларен, Т. Камполо, Л. Світ і Р. Белл.¹ Клейборн включив у свою книгу своєрідну декларацію «Дванадцять ознак нового чернецтва», розробле-

ну спільнотою нових ченців у Даремі (США, Північна Кароліна). У цьому промовистому документі йдеться про те, що нове чернецтво ототожнює себе як «сучасну школу навернення», що намагається розвивати низовий екуменізм і пророче свідчення у межах північноамериканської церкви.

Хоча вияви руху різняться за формою, але, згідно з документом, вони характеризуються такими спільними знаками: 1) переміщення до покинутих місць імперії (життя з бідними і знедоленими верствами суспільства); 2) обмін економічними ресурсами з іншими членами спільноти і малозабезпеченими членами суспільства; 3) гостинність до незнайомців; 4) оплакування расових розбіжностей всередині церкви і суспільства у поєднанні з активним прагненням до справедливого примирення; 5) покірність Тілу Христовому, церкві; 6) формування намірів на основі способу життя Христа і правил спільноти у поєднанні з досвідом послухництва; 7) плекання общинного життя членів спільноти; 8) підтримка неодружених членів спільноти у їх celibatі поряд із підтримкою моногамних подружніх пар і їхніх дітей; 9) географічна близькість членів спільнот, які поділяють общинне правило життя; 10) догляд за дорученою Богом ділянкою землі паралельно з підтримкою місцевих економік; 11) миротворча діяльність у світі насильства, врегулювання конфліктів у рамках громад згідно з вченням Христа (Мт. 18); 12) зобов'язання вести дисципліноване споглядалне життя. Документ завершується закликом до членів спільноти дивитися на ці правила життя та їх втілення у локальних контекстах як на знаки царства Христового для Божого світу.

У працях апологетів нового чернецтва часто цитуються праці Д. Бонхеффера, якого також можна вважати одним із попередників руху. У 1935 р. цей лютеранський богослов писав про те, що відновлення церкви неодмінно прийде тільки від нового виду чернецтва, яке не буде мати нічого спільного зі старим, крім життя у безкомпромісній вірності Нагірній проповіді в наслідуванні Христа. Відомо, що в нацистській Німеччині Бонхеффер організував підпільну християнську громаду, свого роду таємну семінарію для підготовки молодих людей до служіння. Під керівництвом Бонхеффера вони намагалися жити у безкомпромісному учнівстві, заснованому на житті і вченні Ісуса Христа. На основі досвіду життя у цій спільноті Бонхеффер написав свої відомі книги «Життя у християнському спілкуванні» і «Цінність учнівства».² Спираючись на багату чернечу традицію, Бонхеффер мріяв про те, що церква відмовиться від християнства у розумінні панівного соціокультурного фактора і повер-

¹ Shane Claiborne, *The Irresistible Revolution: Living as an Ordinary Radical* (Grand Rapids: Zondervan, 2006). Ця книга вийшла в рос. перекладі: Шейн Клейборн, Путь. Как жить по-христиански сегодня, реально изменяя жизнь (М.: Эксмо, 2010).

² Див. Д. Бонхёффер, *Следуя Христу* (М.: Бук Чембэр Интернэшнл, 1992); *Жизнь в христианском общении* (Евангелическое Лютеранское Служение, 2003). Ерик Метаксас, Дитрих Бонхёффер. *Праведник мира против Третьего Рейха. Пастор, мученик, пророк, заговорщик* (М.: Эксмо; Книгоноша, 2012).

неться до стану справжньої спільноти послідовників Христа. Йому здавалося, що до відновлення церкви могла б привести саме нова форма чернецтва, тому що по своїй суті чернецтво – це бачення життя по-іншому, пророчим поглядом, врозріз із нашим індивідуалістичним суспільством. Ідеал нового чернецтва для Бонхеффера полягав у дисциплінованому житті, зосередженому на молитві та служінні, у радикальному слідуванні за Ісусом. Нові чернечі спільноти повинні були стати знаками та символами царства Божого.

Історичний розвиток нового чернецтва можна розділити на три періоди. У першому періоді (від Другої світової війни до 1974 р.) відбувалося переосмислення характеру релігійного життя у католицизмі, що відбилося у суспільно свідомому ідеалі самотності Томаса Мертона та діяльності суспільно активних громад руху «Католицький робітник». Тогочасні протестантські експерименти колективного життя у поєднанні з інтенсивним зверненням до досвіду релігійних спільнот молодіжної контркультури стимулювали подальше відновлення інтересу до чернецтва у Європі й Америці. У другий період (1974–1993 рр.) формується цілий ряд соціально активних лідерів, громад і організацій, що стали натхненниками подальшого розвитку нового чернецтва.

У 1980 році філософ А. Макінтайр опублікував працю, присвячену переосмисленню філософських основ етики, помістивши у висновках свої міркування про цивілізаційну роль чернецтва у сучасному світі. За словами Макінтайра, «на цьому етапі є важливим будівництво місцевих форм спільнот, в рамках яких любов'язність, інтелектуальне й моральне життя можна підтримувати через темні століття... Цього разу, однак, варвари не чекають за кордоном; вони вже серед нас протягом досить тривалого часу. І саме відсутність у нас усвідомлення цього факту є частиною нашого становища. Ми чекаємо на іншого, безсумнівно, дуже відмінного Св. Бенедикта».¹ Ідея про те, що все більш роздроблена західна цивілізація може бути врятована тільки завдяки появі нового Бенедикта, стає лейтмотивом заклику до нового чернецтва, яке, як вважається, здатне сформувати дисципліновані громади для підтримання чеснот цивілізованого життя.

У цей же час відбуваються зміни і в протестантській місіологічній теорії. У 1974 році Р. Вінтер, один з ключових представників Школи світової місії (семінарія Фуллера), опублікував у «Журналі місіології» статтю «Дві структури спокунної місії Бога». У ній Вінтер роз'яснює відмінність між «модальностями» (приходськими структурами, які включають у себе людей різного віку, статі і рівня посвяти) і «братствами» (чернечими або місіонерськими структурами, які обмежують членство прийняттям

посвяти та іншими факторами). На думку Вінтера, протестанти повинні переосмислити своє ставлення до історичних католицьких місіонерських орденів, запозичивши їхній багатий досвід. Публікація Вінтера поживила інтерес до формування протестантських місіонерських орденів у 1980-х – на початку 1990-х років.

Третій період, що розпочався у 1994 р. і триває досі, характеризується інтенсивним процесом утворення різноманітних спільнот нового чернецтва та їх мереж. Історія однієї з них бере свій початок із студентської акції протесту у вересні 1995 року проти примусового переселення групи бездомних у Філадельфії. Один з учасників цього протесту Ш. Клейборн прийшов до висновку, що почуття солідарності з бездомною спільнотою відкриває для нього новий вимір християнської віри. Після роботи добровольцем у Калькутті з матір'ю Терезою Шейн повернувся в нетрі Філадельфії, заснувавши спільноту «Простий шлях», одну із найбільш впливових нових чернечих спільнот, яка стала ініціатором створення співдружності аналогічних братств.

У 1998 р. філософ Дж. Уілсон опублікував книгу, присвячену осмисленню впливу на життя церкви відомої праці Макінтайра «Після чесноти».² В останньому розділі він проаналізував заклик Макінтайра до появи «нового Св. Бенедикта», наголосивши на необхідності утворення «християнських спільнот, які можуть виробити нового Св. Бенедикта», та застосувавши для їх позначення термін «нове чернецтво». Уілсон висловив сподівання, що християнські спільноти вбачатимуть Божу мету у зціленні фрагментації світу, практикуватимуть духовну дисципліну і звертатимуть увагу на глибокі богословські роздуми.

Більшість спільнот нового чернецтва намагаються створити альтернативу консервативному евангельському мейнстріму. У їхніх переконаннях і практиках яскраво простежується постмодерністське прагнення до нового переживання таємниці, справжнього християнського досвіду і повсякденної духовності, які різко контрастують із маркетинговим і управлінським підходом багатьох сучасних церков. Спільноти нових ченців надають перевагу екуменізму перед доктринальними дискусіями, заохочують жіноче лідерство і звертають більше уваги на проблеми соціальної справедливості та охорони навколишнього середовища, ніж на культурні війни. Учасники нового чернецтва вважають себе ченцями у світі, вони не зацікавлені в ізоляції або крайньому аскетизмі. Майже всі мають постійну роботу, сім'ї і ведуть соціальне життя. Водночас більшість груп підтримує тих своїх членів, які вибирають celibat як спосіб життя, але це

¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).

² Jonathan R. Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997).

трапляється рідко. Нові ченці прагнуть інтегрувати основні християнські цінності у своєму житті як звичайних громадян. У цьому полягає їхня основна відмінність від традиційного чернецтва.

Очевидно, що в новому чернецтві існують різні напрями. Зокрема, С. Бессенекер виокремлює дві категорії історичних чернечих орденів – «усамітнені» (орієнтовані на внутрішнє життя спільноти) і «місіонерські» (орієнтовані на зовнішню діяльність).¹ Він переносить цю класифікацію і на нове чернецтво. До першої групи належать спільноти, утворені християнськими сім'ями у сповнених проблем урбаністичних кварталах своєї країни. Намагаючись жити згідно з християнським ідеалом у своєму безпосередньому оточенні, ці спільноти притягують до себе бідні і знедолені верстви населення.

Однією з таких груп, які свідомо обрали місцем проживання нетрі міських кварталів, є нова чернецька спільнота «Місціо Деї» (*Missio Dei*) в Міннеаполісі. На додаток до своїх звичайних годин молитви і богослужінь, вони роздають їжу на вулицях і пропонують притулок потребуючим. Лідер спільноти В. Стівік вважає лицемірством, коли церкви, які в неділю проповідують з кафедри про соціальну справедливість, але впродовж тижня ігнорують своїх ближніх, які перебувають у тяжкому становищі. «Ви можете бути залучені у діяльність вашої церкви, але ніколи насправді не переживати зламаності в іншій людині. Ісус жив з іншими людьми», – говорить він. – «Тому ми запитуємо: які ресурси у всій церковній історії можуть допомогти нам жити саме так?»²

Натомість в орієнтованих на зовнішній світ групах «нових фріарів» панує дух місіонерської ініціативи, ці спільноти залишають свої країни і переїжджають у ті частини світу, де мало відомо про Ісуса. До цього наряду відноситься австралійська група «Міські сусіди надії», учасники якої визначають себе як місіонерський орден. Група розробила власний перелік основних цінностей, що мають багато спільного з дванадцятьма ознаками нового чернецтва. До пріоритетів групи, зокрема, належать: євангеліє справедливості; втілення християнського ідеалу серед бідних верств населення та ототожнення себе з ними; дієве співчуття; цілісна місія (бажання служити всім сферам життя в регіоні всіма можливими засобами); учнівство; духовне формування, яке полягає у плеканні близьких стосунків з Ісусом за допомогою духовної дисципліни та простого способу життя; створення команд; органічне зростання. Група має також «Загальні правила життя», що визначають духовні практики спільноти, до яких належать усамітнення, Святе Писання, духовне наставництво, гостинність, керівництво, служіння, поклоніння, життя серед бідних і учнівство.

Отож, для більшості груп нового чернецтва характерні наступні риси: наголос на ролі спільноти (євангеліє тлумачиться як таке, що передане для людей і через людей); орієнтація на міське середовище та переїзд до забутих міських гетто; місіонерський ентузіазм, чітка спрямованість на зовнішній світ, на прояв милосердя, солідарності і справедливості; прагнення відновити ідеал посвяченого життя, що характеризується такими цінностями, як простота, скромність, чистота, перетворення і стабільність; бажання глибоко досліджувати історію релігійного життя та експериментувати з новими способами втілення християнського ідеалу в сьогоденній культурі; відновлення споглядальної духовності.

Стосунки нового чернецтва і Виникаючої церкви достатньо неоднозначні. З одного боку, чернецькі лідери намагаються дистанціюватися від Виникаючої церкви. Наприклад, Ш. Клейборн охарактеризував цю церкву як «трохи самозакохану». На його думку, вона не здобула серйозних результатів, а деякі з її спільнот «повторили певні помилки фундаменталізму, у той час як інші повторюють помилки лібералізму».³ І все ж у євангельському протестантизмі нове чернецтво переважно співвідноситься з Виникаючою церквою, обидва рухи розглядаються як споріднені. Така оцінка має свої підстави: адже їхні пріоритети, методи, мова і стиль дуже схожі, тому нові ченці не завжди заперечують цю асоціацію. У другому виданні своєї книги «Живучи віддано в роз'єднаному світі» (2010) Джонатан Уїлсон звертається до питання своєї співпраці з Б. Маклареном і звинувачень у тому, що обидва лідери просують постмодерний порядок денний. Визнавши енергію і широке бачення Макларена, Уїлсон наголошує на своїй відмінності від нього і Виникаючої церкви та уточнює ставлення нового чернечого руху до постмодернізму. Він стверджує, що розглядає постмодернізм лише у місіонерському світлі, а загалом нове чернецтво сягає своїм корінням суворої критики модернізму та постмодернізму. Ця критика здатна виявити особливість обох ідеологій і забезпечити надію, свідкуючи, що постмодерн втрачає видимість неминучості й невідворотності. Однак твердження Уїлсона про те, що нове чернецтво в змозі вийти за межі постмодернізму і здійснити цю спокутну функцію, зазнало багато критики, адже навіть позитивні оцінки руху визнають зв'язок між новим чернецтвом і постмодернізмом.

2. 1. 7. Рух за соціальну справедливість: Д. Уолліс і Е. Камполо

Приймаючи трактування царства Божого як сучасної реальності, формуванню якої церква повинна сприяти в поцейбічному світі, постмодерністські християни активно звертаються до ідей руху за соціальну справедливість, який в останні десятиліття набув значної популярності

¹ Bessenecker, *New Friars*, 21–22.

² Molly Worthen, "The Unexpected Monks," *Boston Globe*, February 3, 2008.

³ Shane Claiborne, "The Emerging Church Brand: The Good, the Bad, and the Mess," *God's Politics*, April 13, 2010.

у євангельських колах. Проблеми бідності, миротворчої діяльності, догляду за творінням, расового примирення, економічної справедливості, гендерної рівності, звільнення пригноблених потрапили у центр уваги так званих «лівих євангельських християн».

Одним із найбільш яскравих представників руху є, зокрема, Е. Камполо – відомий баптистський проповідник і соціолог. Згідно з Камполо, християнство є носієм двох взаємопов'язаних векторів – соціально-й особисто-трансформаційного. Першому з них традиційно надають перевагу ліберальні протестантські церкви, другому – протестантські фундаменталісти. Соціальний вектор християнства, стверджує Камполо, стимулює церкву боротися за поширення цінностей царства Божого в суспільстві, працювати задля полегшення страждань бідняків, захищати усіх пригноблених, бути голосом для тих, чиї потреби замовчуються. Трансформаційний вектор, натомість, підкреслює важливість особистих перетворюючих відносин з Христом. Камполо є відомим соціальним активістом і засновником Євангельської асоціації сприяння освіти, яка ставить собі за мету допомогти будівництву царства Божого, поєднуючи євангелізаційні заходи з акціями за соціальну справедливість. Асоціація надає допомогу молодіжним групам ризику в США і Канаді, підтримує заснування хоспісів, шкіл та університетів у різних країнах світу. Як почесний професор соціології Східного університету в Пенсильванії, Камполо очолює засновану ним Школу соціальних змін, програми якої спрямовані на розвиток християн-професіоналів, що будуть використовувати свої навички перетворення у міських громадах по всьому світу.

Камполо також став одним із засновників руху «Християни червоних літер»,¹ мережі прогресивних християнських активістів, що закликають до чесного і відкритого діалогу з питань віри і політики. Послідовники руху вважають, що євангельські християни часто використовувалися як правими, так і лівими політичними силами, тому вони ставлять за мету створення євангельського руху, зосередженого на реалізації вчення Ісуса Христа, особливо його соціальних аспектів. Як вважають активісти руху, увага церкви тривалий час концентрувалася довкола питань абортів і гомосексуалізму, у той час як християни насамперед повинні сприяти поширенню у суспільстві таких пріоритетних біблійних цінностей, як мир, створення міцних сімей, ліквідація бідності, турбота про навколишнє середовище, підтримка послідовної етики життя.

Авторитетним лідером євангельського руху за соціальну справедливість є Д. Уолліс, засновник християнської спільноти «Приходьки» та журналу «Соджорнерс Мегезін» (*Sojourners Magazine*). Спільнота ставить

¹ Маються на увазі висловлювання Ісуса Христа, позначені у деяких виданнях Біблії червоним кольором.

перед собою мету артикулювати біблійний заклик до соціальної справедливості та інспірувати євангельський рух, спрямований на трансформацію окремих осіб, спільнот, церкви і світу. Разом з Е. Камполо і Р. Сайдером Уолліс у 1978 р. ініціював створення асоціації «Євангельські християни за соціальну дію», яка об'єднує християн, що прагнуть активізувати участь церкви в осмисленні та розв'язанні соціальних, культурних і політичних проблем. Асоціація підкреслює важливість трансформації людського життя на основі особистої віри і надає першорядне значення боротьбі за соціальну та економічну справедливість як такої, що витікає з серцевини християнської віри.

Уолліс вважає, що поширення байдужості євангельських християн до питань соціальної справедливості зумовлюється їх егоцентричною концепцією віри. У своїй найвідомішій книзі «Політика Бога» Уолліс намагається змінити цю точку зору, спонукаючи християн лівого і правого таборів американської політики слідувати принципам християнської етики у суспільному та політичному бутті.² Уолліс стверджує, що Біблія займає центральне нормативне місце в його моральних аргументах, хоча насправді Писання частіше функціонує як естетичний додаток до інших філософських та богословських першоджерел, на яких він будує свою етику. На думку Уолліса, соціальна справедливість має фундаментальне значення для християнського життя. Він також застерігає від небезпеки формування системи соціальної етики, яка відмовляється від розуміння особистого характеру Бога. Уолліс усвідомлює потенційну можливість, що його доводи можуть бути сприйняті у такому сенсі, тому у своїй книзі він неодноразово підкреслює, що «Бог є особистим, але не приватним». Крім цього, Уолліс приймає Нібурівську концепцію соціального гріха як немінучого наслідку гріховності окремих осіб, що розповсюджують гріх на осередки земної влади, призводячи до поширення насильства, гноблення і несправедливості. Він стверджує, що «кожна нація, кожна політична система і кожен політик не відповідають Божій справедливості, тому що ми всі грішники».³ Книга «Політика Бога» спрямована на те, щоб підготувати віруючих до знаходження точок дотику складних роздоріжж християнської віри і політики. Для Уолліса віра завжди повинна бути основою, базуючись на якій християни можуть розвивати свої політичні програми та впливати на політичні процеси. Уолліс починає свою книгу з твердження, що віра була «вкрадена» політичними партіями і що християни повинні повернути свою віру від тих політичних партій, які здійснили ревізію християнських цінностей у відповідності зі своїми політичними інтересами.

² Jim Wallis, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It* (San-Francisco: Harper, 2005).

³ Wallis, *God's Politics*, 144–45.

Для того, щоб мати право голосу, церква повинна бути незалежною від політичного світу з його спокусами гордості, влади і контролю, відіграючи альтернативну роль пророчого свідчення.

Ідеї евангельського руху за соціальну справедливість користуються широкою популярністю у колах постмодерністських богословів, які наголошують, що Бог покликав християн боротися за справедливість у цьому світі, а не дбати лише про особисте потойбічне спасіння. Про це, зокрема, говорить відомий богослов С. Макнайт.¹ Він зауважує, що вираз «соціальна справедливість» є не зовсім адекватним, тому що переважно асоціюється з Конституцією США та її пріоритетною заклопотаністю свободами і правами, зокрема правом на щастя. Натомість Макнайт віддає перевагу терміну «справедливість», визначаючи його як біблійний стан та поведінку, що відповідають волі Бога. Тобто боротьба за справедливість у його трактуванні стосується не стільки прав людини, скільки її суспільних обов'язків. Повторюючи аргументи активістів асоціації «Евангельські християни за соціальну дію», учасники Виникаючої церкви також відмовляються від традиційного для консервативних протестантів обмеження соціальної справедливості до кола питань сім'ї, абортів і військових дій. Скоріше вони розуміють справедливість у тому сенсі, що й В. Раушенбуш і Дж. Аддамс. Вони вважають, що християни, які ізолюють себе від культури і суспільства, усамітнюються в групах з вивчення Біблії і віддаються тузі за потойбічним життям на небі, є невірними звістці Ісуса про царство Боже.

Особливу увагу на соціальний аспект вчення Ісуса звертає провідний постмодерністський богослов Б. Макларен. У своїй відомій книзі «Таємна звістка Ісуса» він говорить, що метою приходу Ісуса було не почати нову релігію, а принести Царство Боже, «дати початок політичній, соціальній, релігійній, художній, економічній, інтелектуальній і духовній революції, яка народить новий світ».² У цій же книзі він визначає царство Боже як «інтерактивні відносини людей з Богом та іншими людьми», тобто сутність царства, за Маклареном, не у владі, але в шляху любові і страждань. Мета цього шляху – створити альтернативне суспільство, в якому цінності царства похитнули б ідеології та сили цього світу. Відповідно, відбувається радикальне переосмислення природи і місії церкви, яка «існує для світу, щоб бути Божим каталізатором, аби світ все більше і більше приймав Царство Боже і входив у нього».³

Макларен та інші постмодерністські автори наголошують на своїй занепокоєності екологічним станом планети та забрудненням навколишнього середовища. Згідно з їхніми уявленнями, Христос до якоїсь міри помер за фізичну планету, і завдання послідовника Христа – допомогти відновити і захистити цей світ. Ця стурбованість планетарними проблемами стає стимулом для боротьби з несправедливістю у всіх її проявах та на всіх рівнях. Макларен запитує: «Можливо, наша стурбованість особистим спасінням від пекла після смерті відволікає нас від пророчого висловлювання про несправедливість у нашому сьогоденному світі?»⁴ Богослови Виникаючої церкви висловлюють глибоку занепокоєність тим, що поки християни будуть зайняті з'ясуванням того, хто після смерті буде в царстві Божому, а хто поза ним, вони будуть ігнорувати потреби планети і такі соціальні виклики, як несправедливість, бідність, СНІД і жорстоке ставлення до людей. На їхнє переконання, звістка про Царство Боже тісно пов'язана з соціальною справедливістю і стосується здійснення Божої волі на землі для всіх.

2. 2. ЗАРОДЖЕННЯ ТА РОЗВИТОК ВИНІКАЮЧОЇ ЦЕРКВИ

2. 2. 1. Утворення і основні характеристики Виникаючої церкви

Зародження Виникаючої церкви варто розглядати у широкому контексті переосмислення можливостей і меж людської індивідуальності, яке розпочалося у 1980-х рр. Усвідомлення негативних наслідків попереднього антропологічного песимізму спонукало до нових спроб теоретичного обґрунтування необхідності опору особистості стереотипам масової свідомості. Суть цих нових тенденцій полягає в поверненні до сфери приватного життя, до релігійно-духовної проблематики, до тих або інших форм релігійності.⁵ Кармен Відаль дає витлумачення зміни духовного клімату, стверджуючи, що нові тенденції були викликані «ідеологічним роззброюванням, західним варіантом пізнього капіталізму, занепадом образу суспільної людини, безмірним нарцисизмом і цинізмом», і сприймалися як форма контркультури, як реакція на «зростаючий технічно-економічний раціоналізм, на фрагментацію людського буття».⁶ Як підкреслює дослідниця, це стало не простим поверненням до традиційних форм релігії і канонічних догматів, а розквітом безлічі найрізноманітніших сект і обрядів,

¹ Scot McKnight, "What is the Emerging Church?" (Fall Contemporary Issues Conference, Westminster Theological Seminary, October 26–27, 2006).

² McLaren, *The Secret Message of Jesus*, 4.

³ B. McLaren, *A New Kind of Christian* (San Francisco: Jossey-Bass, 2001), 84.

⁴ Ibid., 84.

⁵ И. П. Ильин, *Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа* (М.: Интрада, 1998), 180.

⁶ Ibid., 180.

які, на її думку, лише з великою часткою умовності можна було б назвати дійсно релігійними.

Для осмислення місця Виникаючої церкви у контексті західного протестантизму корисно також звернути увагу на концепцію єпископального богослова Р. Уеббера (1933–2007) про три історичні періоди євангельського руху ХХ століття: традиційний євангельський рух (1950–1975), прагматичний євангельський рух (1975–2000) та молодший євангельський рух (починаючи з 2000 р.).¹ Згідно з Уеббером, традиційний євангельський рух характеризувався трактуванням християнства насамперед як форми раціонального світогляду, зверненням до фундаменталістської апологетики, намаганням поєднати християнство і патріотизм. Церкви цього періоду, як правило, розташовувалися в сільській місцевості, розвивали пасторсько-центричну модель церковного керівництва, більшість програм (наприклад, для молоді) були церковно-орієнтовані. Недільна школа, в першу чергу, носила інформаційний характер, а поклоніння відбувалося у традиційному та стриманому стилі. Євангелізаційна діяльність здійснювалася в масових формах (наприклад, крусейди), а соціальна активність зосереджувалася на таких питаннях, як аборти і гомосексуалізм.

Прагматичний євангельський рух, що прийшов на зміну традиційному, розвинув погляд на християнство як на всеохоплюючу і актуальну відповідь на життєві потреби сучасного світу; його апологетика, як правило, наголошувала на досвіді та особистій вірі як засобі отримання сенсу життя. Рух прагнув бути чутливим до культури, відкритим до ринкових моделей росту церкви, мав тенденцію до розвитку моделі приміських мегацерков. У лідерстві рух, як правило, дотримувався підходу делегування повноважень, а церковні програми зосереджувалися на євангелізмі. У недільних школах домінувала тенденція до формування вікових груп і груп за потребами, поклоніння набувало більш сучасних форм. Євангелізаційна стратегія полягала у залученні людей до церковних служінь, які розроблялися з метою відповідати на запити шукачів, а соціальні заходи спрямовувалися на підтримку потребуючих груп (самотні, розлучені, наркомани і т. д.).

Молодший євангельський рух, до якого, на думку Уеббера, слід віднести і Виникаючу церкву, ґрунтується на розумінні християнства як участі в спільноті віри покликаних Богом людей. Тому його апологетика підкреслює роль спільноти і втілення. На місце ідеї про поєднання християнства з патріотизмом і прагнення бути чутливим до шукачів, молодший євангельський рух, як правило, висуває концепцію місіонерського характеру церкви, що прагне залишатися контркультурною спільнотою. Рух

¹ Robert Webber, *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World* (Grand Rapids: Baker Books, 2002).

орієнтується на заснування малих церков, часто в міських умовах, з колективним керівництвом і програмами, що підкреслюють важливість малих груп з вивчення Біблії та соціальної діяльності. Їхній підхід до освіти полягає в намаганні створювати групи з людей різного віку, а поклоніння здійснюється у стилі, що поєднує давні і майбутні практики – має місце спроба інтегрувати в житті спільноти Слово і тіло, минуле і сьогодення, розум і почуття. Євангелізм і соціальна діяльність орієнтовані на співтовариства та спрямовані на спокуту (відновлення) окремих осіб, сімей, районів і міст.

Трактування Виникаючої церкви як нової стадії розвитку євангельського християнства підтримує і С. Макнайт. Він характеризує її як постєвангельський рух, що протестує проти євангельського християнства у його сучасному вигляді, виходячи з переконання про те, що церква завжди повинна реформувати себе. Хоча більшість послідовників Виникаючої церкви у богословських переконаннях продовжують належати до євангельського християнства, однак загалом рух має тенденцію висловлювати недовіру до систематичного богослов'я через те, що, попри наявність різноманітних богословських традицій, між ними так і не було досягнуто справжнього консенсусу. Як стверджує Макнайт, Бог відкрив себе не у систематичному богослов'ї, а в розповіді; жодна мова не здатна вловити абсолютну істину, якою є лише Бог.

Отже, рух відмовляється від створення герметичної богословської системи, вважаючи, що «Велика традиція» пропонує різні шляхи для того, щоб розповісти істину про Боже спокутування у Христі, та не допускаючи думки, що будь-яка окрема богословська система сприймає її абсолютно правильно. Власне, цілком у руслі постмодернізму богослов'я для авторів руху залишиться лише розмовою про істину, якою є Бог у Христі через Духа, і про Божу історію спокутної роботи в церкві. Тому жодне систематичне богослов'я не може претендувати на те, щоб бути завершеним. Природним результатом такого підходу до питання істини в богослов'ї стало заперечення ексклюзивізму (ідеї про те, що існує розділова лінія між християнами і нехристиянами). Найбільш радикальні послідовники руху приймають постмодерністську недовіру до метарозповідей, наголошуючи на тому, що для послідовників Христа має значення лише ортопраксія, а не питання релігійної приналежності людини, якщо вона любить Бога і свого ближнього, як самого себе. Логічним продовженням такого сотеріологічного підходу стала ідея інклюзивізму.

Утворення Виникаючої церкви було результатом зростаючого невдоволення прагматичним євангельським християнством молодших поколінь західних протестантів. Не випадково новоутворений рух часто характеризують як постєвангельський. Зокрема, Дж. Белчер виокремлює

сім сфер, в яких Виникаюча церква протестує проти традиційного євангельського християнства. По-перше, Виникаюча церква вказує на небезпечність захоплення просвітницьким раціоналізмом, віддаючи перевагу більш цілісному підходу до богослов'я і служіння. По-друге, Виникаюча церква критично реагує на вузький погляд на спасіння, яке зводиться в першу чергу до замісницької теорії спокутування. По-третє, нові церкви не згодні з твердженням, що віра передує приналежності. По-четверте, Виникаюча церква протестує проти поклоніння, яке не бере до уваги культурного контексту. По-п'яте, Виникаюча церква відмовляється від неефективного проповідування, яке зводиться до передачі інформації та ігнорує важливість духовного становлення. По-шосте, Виникаючі церкви усвідомлюють недоліки слабкої еклезіології традиційного євангельського християнства. По-сьоме, Виникаюча церква протестує проти трайбалізму, недостатньої уваги до місіонерського служіння в безпосередньому контексті.¹

Вихідним пунктом історії руху була середина 1980-х рр., коли численні американські церкви почали цікавитися молодіжними культурами та шляхами їх євангелізації. Перед ініціаторами руху постало важливе питання про те, як досягти цінностями євангелія безкінечно далеке від релігії покоління, описане в романах канадського новеліста Д. Коупленда «Покоління Ікс» (1991) і «Життя після Бога» (1994). Часто організовані як церква в церкві, нові групи розвивали найсучасніші методи служіння, але загалом зберігали структурний зв'язок з батьківськими мегацерквами. Однак до кінця 1990-х рр. вікова модель почала втрачати значення як засіб пояснення сучасної культури і досягнення молодого покоління. В 1997 р. на зустрічі християнської парацерковної організації «Мережа молодих лідерів» (*Young Leaders Network*) пастор Д. Паджітт повернув дискусію у русло постмодернізму, що з того часу потрапила у центр дискурсу організації. Діяльність «Мережі» концентрувалася навколо трьох основних факторів: критики консервативного євангельського протестантизму; аналізу зростаючого культурного дисонансу між організацією, стилем і поглядами американського християнства та світоглядом нових поколінь американського суспільства; осмислення змісту переходу західного суспільства зі стану модерну до постмодерну, який розумівся передусім в епістемологічному аспекті як наростання сумніву у людській здатності пізнати абсолютну істину з повною впевненістю.²

¹ Jim Belcher, *Deep Church: A Third Way Beyond Emerging and Traditional* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2009), 40–43.

² Див. James S. Bielo, *Emerging Evangelicals: Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity* (New York: New York University Press, 2011), 8.

Активісти організації, зокрема Д. Паджітт, Д. Кімбелл, Т. Джонс, К. Сеай, М. Дрісколл і Б. Макларен в 2000 р. започаткували богословський проєкт «Терра Нова» (*Terra Nova*), який у 2001 р. трансформувалася в організацію «Емерджент» (*Emergent*) (термін був вибраний, оскільки він має відношення до появи і відтворення органічних форм життя), що стала інтелектуальним осередком ширшого руху, відомого як Виникаюча церква.³ Термін вперше використали Б. Ларсон і Р. Осборн ще у 1970 р., маючи на увазі, що сутність Виникаючої церкви полягає у процесі становлення, руху до виконання свого покликання.⁴ Однак широке використання термін отримав лише на початку XXI століття. У 2002 р. «Емерджент» спільно з Національною пасторською конференцією провели свою першу міжнародну конференцію у Сан-Дієго. З кінця 1990-х рр. почали виходити перші книги, які асоціювалися з новостворюваним рухом.⁵ З початку 2000-х рр. відомі американські видавництва почали видавати серії книг, присвячених новому рухові,⁶ а такі ключові особи руху, як Б. Макларен, Р. Белл і М. Дрісколл стали американськими знаменитостями.

У богословському плані учасники руху часто позиціонують себе як синтез ідей постлібералізму (Г. Фрай і Д. Ліндбек) і постконсерватизму (Д. Франк і Р. Олсон). Засновників руху цікавили інклюзивістська сотеріологія, оптимістична антропологія та постфундаціоналістська епістемологія. Т. Сайн відносить Виникаючу церкву до «молодшого» євангельського християнства, вказуючи на такі її характеристики, як наративне богослов'я і проповідування, розробка орієнтованих на культуру моделей служіння, готовність до експериментування, поклоніння, що спирається на досвід, общинна форма лідерства, пошуки соціальної справедливості.⁷ До певної міри узагальнюючим може служити визначення Л. Керра, який описує Виникаючу церкву як «рух, що прагне досягнути та залучити нову

³ Для детальнішого знайомства з історією виникнення руху див. Tony Jones, *The New Christians: Dispatches from the Emergent Frontier* (San Francisco: Jossey-Bass, 2008), 41–59.

⁴ Bruce Larson and Ralph Osborne, *The Emerging Church* (Waco, TX: Word Books, 1970).

⁵ Brian McLaren, *The Church on the Other Side: Doing Ministry in a Postmodern Matrix* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000); Leonard Sweet, *Soul Tsunami: Sink or Swim in the New Millennium* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1999).

⁶ Видавництво Zondervan у 2000 р. заснувало серію «Emergent Youth Specialties», Baker – «Emersion» (2005), Baker Academics – «Church and Postmodern Culture» (2005).

⁷ Tom Sine, *The New Conspirators: Creating the Future One Mustard Seed at a Time* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2008).

культуру, ведучи місіонерське, орієнтоване на царство життя, відновити ранню церковну традицію та візію, діяти органічно з меншою кількістю конструктивних структур, фокусуватися на своїх учасниках як на спільноті та колективній сутності, а також високо цінувати і застосовувати мистецтво».¹

На думку Т. Джонса, одного з лідерів та дослідників руху, достатньо об'єктивним та позбавленим богословських евфемізмів можна вважати визначення, подане в «Енциклопедії релігії в Америці». Це видання окреслило основні риси руху в соціологічному ракурсі, оминаючи увагою його доктринальні особливості. Виникаюча церква, таким чином, визначається як «розмова християн, які прагнуть переосмислити пріоритети, цінності і богослов'я, виражені локальною церквою, що намагається жити згідно зі своєю вірою у постмодерністському суспільстві. Це спроба перебудувати християнську віру на новому культурному й інтелектуальному ґрунті».²

Джонс пропонує розглядати появу Виникаючої церкви у ширшому контексті нових соціальних рухів, які, на відміну від традиційних соціальних напрямів, не є економічно детермінованими.³ Мова йде, наприклад, про рухи хіпі, борців за захист довкілля, захисників прав ЛГБТ. Основна мета цих форм соціальної самоорганізації, що набули масового характеру на Заході з 1960-х рр., полягає не у боротьбі за економічні права, а в змаганні за певні соціальні та культурні реформи та в забезпеченні їх учасників відчуттям суспільної приналежності. Тоні Джонс звертає увагу на декілька ключових характеристик нових соціальних рухів, які допомагають зрозуміти соціальну динаміку церкви. Зокрема, на відміну від традиційних рухів, ці нові соціальні форми складаються переважно з представників нового середнього класу постіндустріального суспільства. Учасники Виникаючої церкви, як правило, є більш заможними і краще освіченими, ніж більшість представників західного суспільства. До нових церков їх привела не стільки потреба звільнення від якихось форм пригнічення в традиційних церквах, скільки розчарування у звичних еклезіологічних моделях. У той час як традиційні соціальні рухи в основному орієнтувалися на марксистську ідеологію, для їх більш сучасних варіацій притаманний ідейний та етичний плюралізм, а також соціальний прагматизм, тобто намагання залучити якомога більшу кількість у процес прийняття рішень. У цьому сенсі приклад Виникаючої церкви також можна вважати типовим, адже для неї властиве зменшення ролі духовенства, а також на-

явність достатньо відмінних між собою церковних груп. У той час як нові соціальні рухи стали виявом кризи довіри до західної демократії та її традиційних інституцій, постмодерністські версії християнства є відповіддю на кризу традиційних форм церковності.

У цьому сенсі варто погодитися із твердженням С. Макнайта про те, що за своєю природою рух є перш за все еклезіологічним експериментом, спробою розробити нову доктрину церкви.⁴ Її прикметні акценти можна зауважити в новому підході до поклоніння (наголос на творчості й емпіризмі), в увазі до ортопраксії (прагнення відновити єдність богослов'я і практики; в ідеї, що важливішим є те, як людина живе, аніж те, у що вона вірить; у закликку знайти новий шлях формування богослов'я, яке має бути контекстуальним і специфічним, корелюватися з культурою, інтегруватися до Божого плану для світу, шукати відповіді на актуальні виклики сьогодення, перебувати в діалозі з іншими світовими релігіями) і в місійній орієнтації, яка реалізовується через участь у цілісній спокутній роботі Бога в цьому світі. Церква розглядається як спільнота, через яку Бог працює і в якій Бог виявляє достовірність евангелія. Д. Паджітт пропонує свій власний список основних характеристик руху: нові церкви прагнуть бути позитивними щодо майбутнього; вони віддані Богу за прикладом Ісуса; центральною темою їхніх богословських шукань є царство Боже; вони цінують общинний вимір життя; нові спільноти – це передусім місіонерські громади; основними трансформаційними засобами таких церков виступають дружнє ставлення і гостинність; спільноти руху високо цінують богослов'я.⁵

Постмодерністський богослов та засновник Центру інтегральних християнських практик ReIMAGINE (м. Сан-Франциско, США) М. Скандретте визначає наступні особливості Виникаючої церкви: значний інтерес до спільноти і відновлення чернечих практик; підхід «відкритого коду» до спільноти, богослов'я і керівництва, що закликає розвивати горизонтальні мережеві структури; оновлення зацікавленості соціальними аспектами евангелія, в тому числі розвитком громад, підтримкою глобальної справедливості, з особливим акцентом на реляційному підході до розв'язання цих питань; відновлення інтересу до духовного формування, споглядальних дисциплін та історично важливих християнських практик, наприклад, середньовічної католицької медитації; новий акцент на богослов'я творіння, який звеличує землю, людство, культури, все естетичне

¹ Lauran A. Kerr, "Women in the Emerging Church," *Reformation and Revival Journal* 14, no. 3 (2005): 141.

² Tony Jones, *The Church Is Flat: The Relational Ecclesiology of the Emerging Church Movement* (Minneapolis: JoPa Productions, 2011), 5.

³ Jones, *Church Is Flat*, 11–17.

⁴ Scot McKnight, "Five Streams of the Emerging Church: Key elements of the most controversial and misunderstood movement in the church today," *Christianity Today*, February 2007, 34–39.

⁵ Doug Pagitt, "Unraveling Emergent," *Relevant*, May 19, 2005.

як подарунки від Творця; культивування і висока оцінка мистецтва, творчості; перегляд покликання, засобів до існування і сталої економіки.¹

Серед перших американських богословів, які зробили спробу здійснити всебічне дослідження Виникаючої церкви, були Е. Гіббс і Р. Болджер. Результати п'ятирічного інтерв'ювання прибічників руху вони втілили у відомій книзі «Виникаючі церкви: створюючи християнську спільноту у постмодерних культурах» (2005). Попри намагання надати об'єктивний аналіз руху, книга все ж виявляє прихильність авторів до Виникаючої церкви, і була добре прийнята її авторитетними учасниками. Гіббс і Болджер починають з передумови, що Виникаючі церкви – це специфічні спільноти віри, що залучені в особливі процеси. Їхня характерна ознака – те, що вони сприймають культуру, особливо постмодерністську, дуже серйозно. Також ці спільноти поділяють дев'ять спільних практик – три ключових і шість похідних. На думку авторів, ключові практики руху полягають у тому, що його учасники: 1) слідуєть шляхом Ісуса (приймають життя Ісуса як модель способу життя); 2) трансформують світський простір, долаючи поділ на секулярну і сакральну сфери; 3) живуть обцинним життям.

Щодо похідних практик, то послідовники руху: 4) щиро приймають тих, хто перебуває за його межами («радикальна, добра, інклюзивна гостинність»); 5) служать зі щедрістю (тобто служать людям, а не інституції, що зветься «церквою»); 6) беруть участь як виробники, а не механізми; 7) діють творчо; 8) здійснюють керівництво без контролю; 9) поєднують стародавні і сучасні види духовності. Зрештою автори книги зводять ці характеристики руху до одного речення: «Виникаючі церкви – це спільноти, які практикують шлях Ісуса в межах постмодерністської культури». Або, іншим чином, «Виникаючі церкви – це місіонерські спільноти, що виникають у рамках постмодерністської культури та складаються з послідовників Ісуса, які прагнуть бути вірними на своєму місці і у свій час».²

Враховуючи те, що дослідження Гіббса і Болджера вже тривалий час залишається одним із найбільш авторитетних, варто детальніше зупинитися на їхній версії основних практик руху. Отож, що означає для нових церков *слідування шляхом Ісуса*? Бути послідовником Ісуса означає відкрити для себе важливість втілення та людської природи Ісуса Христа; усвідомити його роль як місіонера в певному культурному середовищі; прийняти звістку Ісуса про царство Боже як про новий спосіб життя. Ісус Христос започаткував царство Боже на землі, живучи згідно з його

цінностями і запрошуючи інших приєднатися до царства Божого через спільні практики, служіння та прощення. Виникаюча церква прагне отожднити себе з Ісусом, розглядаючи його життя, вчення і цінності як модель для особистого і церковного способу життя. Таке розуміння особи Ісуса Христа переростає у заклик до християн стати носіями царства Божого на землі, бути послідовниками Ісуса в існуючій культурі. Намагання втілювати життя Ісуса Христа, приєднуючись до його спокутної місії, спонукує Виникаючі церкви брати активну участь у соціальних реформах і громадських ініціативах, спрямованих проти усіх форм несправедливості. Гуманітарне служіння стає видимим виразом приналежності послідовника Ісуса до царства Божого на землі.

Гіббс і Болджер звертають увагу на текст Мк. 1, 15-16 як на біблійну основу для відродження розуміння евангелія. На їхню думку, проголошення Ісусом приходу царства на землю, по суті, і було доброю новиною. «На початку евангельської розповіді добра новина полягала не в тому, що Ісус повинен був померти на хресті, щоб простити гріхи, а в тому, що Бог повернувся, і ми всі запрошені співпрацювати з ним у цьому новому способі життя, в цьому спокутуванні світу».³ Макларен визначає цей новий вид евангелія як «евангеліє світового благословення». Це евангеліє розщеплює егоцентричний індивідуалістичний підхід до Бога і закликає християн повторно уявити, що сталося б, якби церква змогла охопити турботою всіх бідних, забутих, іноземців, вдів, сиріт і пригноблених, як це відбувалося в житті і вченні Ісуса. Це евангеліє, за словами Макларена, виходить за рамки модерністського західного християнства. Воно закликає звертати увагу не стільки на те, як доправити душі на небо, скільки на те, яким чином вже сьогодні можна створити більш сприятливі умови для життя на землі. Вузька модерністська версія евангелія обмежувала його до сфери спасіння окремої людини, однак, наполягає Макларен, в домодерністську епоху ніхто не приймав Ісуса Христа як особистого Спасителя, не виходив до вітваря для отримання спасіння і не отримував квиток до раю завдяки молитві грішника.

Макларен, як і деякі інші богослови руху, прагне звільнити евангеліє від влади абстрактних, пропозиційних істин про особисте спасіння і вічну безпеку, переносючи натомість акцент з особи на спільноту, з пошуку особистого спасіння на наслідування Ісуса у служінні світу і його відкупленні. Отож для частини послідовників руху поняття царства Божого стало фактичним синонімом евангелія.⁴ Цей крок означає відхід

¹ Mark Scandrette, "Growing Pains: The Messy and Fertile Process of Becoming," in *An Emergent Manifesto of Hope*, ed. Doug Pagitt and Tony Jones (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2007), 26.

² Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 28.

³ Ibid., 54

⁴ John S. Bohannon, *Preaching & the Emerging Church: An Examination of Four Founding Leaders: Mark Driscoll, Dan Kimball, Brian McLaren, and Doug Pagitt* (Lexington, KY: n.p., 2010), 36.

від традиційного погляду на євангеліє, що визначається через 1 Кор. 15. Усвідомлення небезпеки редукції євангелія спонукає деяких богословів руху до пошуку більш збалансованої моделі. Зокрема, Мак-Кінлі пропонує такий компромісний підхід у книзі «Цей чудовий безлад».¹ Він стверджує, що для церкви важливо як жити згідно з євангелієм, роблячи добрі справи в рамках царства Божого, так і проголошувати євангеліє як засіб особистого спасіння. Розглядаючи небезпеку втрати одного або іншого аспекту євангелія, він стверджує: якщо ми цінуємо тільки євангеліє як проголошення шляху спасіння, то виникає ризик упустити решту звістки Христа. Вирваний з контексту царства, заклик до віри в Христа зводить християнське життя до значно меншого виміру, ніж про це вчить Новий Заповіт. Однак правильним є і зворотне твердження: якщо ми акцентуємо євангеліє царства за рахунок відмови від звістки про хрест і порожню труну, і забуваємо про заклик до покаяння, то ми втрачаємо один з головних принципів життя царства. Без віри в Ісуса Христа неможливий перехід нашого життя в новий світ Царства.

Друга практика нових церков, за Гіббсом і Болджером, полягає у *перетворенні «світського царства»*, тобто відмові від дуалістичного розуміння культури. Поняття світського простору, в якому немає Бога, вважається модерною конструкцією, яку необхідно подолати, бо, як проголошує псалмист, «Господня земля і все, що на ній» (Пс. 24, 1). Модерність характеризувалася прагненням класифікувати, систематизувати, розподіляти за категоріями всі сфери життя, створюючи дихотомію світського і священного. Мета нових церков – зруйнувати цей поділ, відновивши розуміння усіх сфер життя як сакральних. Дуалізм, протиставлення природного надприродному, тіла – духу, розуму – вірі, не повинен існувати. Постмодерністські богослови прагнуть виробити цілісний підхід до життя з Христом, у якому більше немає світського простору.

Роб Белл наводить приклад цього підходу: християни часто відносяться до занять у церкві як до справ священних, а до праці за межами церкви як до світської, створюючи тим самим непотрібні дихотомії (пастор – священний; артист – світський). Белл стверджує, посилаючись на апостола Павла (Кол. 3, 23-24), що будь-яка праця є священною для християн, якщо вона робиться з ентузіазмом і відданістю Господу Ісусу. Ставлення справжнього християнина до будь-якої діяльності як до світської повинно розглядатися як оксюморон. Белл пояснює, що «для християнина неможливо мати світську роботу. Якщо ви слідуєте за Ісусом, і те, що ви робите, ви робите в ім'я його, то це вже не світська робота, це

святе. Ви там, Бог є там. Різниця визначається нашою свідомістю».² Таким чином, мета церкви полягає не в тому, щоб пов'язати будь-який вид діяльності з церковним життям, а в тому, щоб християни були особливими людьми, які перетворюють місця свого проживання, роботи і розваг, тому що вони розуміють: вся земля повна Божої слави.

Застосування постмодерністською церквою цілісного розуміння дійсності породжує різноманітні релігійні практики. Зокрема, варто назвати використання світської музики, кіно та літератури в богослужінні; вживання засобів мистецтва та візуальної культури; експерименти з нелінійним підходом до проповіді (різні види діяльності змагаються за увагу під час богослужіння); визнання у поклонінні важливості розуму і тіла; розуміння євангелізації як способу життя в розмові, а не протистояння. Д. Паджітт, пастор церкви «Ганок Соломона» (Міннеаполіс), наголошує, що одне з основних завдань учасників його спільноти – перетворитися в людей, що живуть у гармонії з Богом у тому, що вони роблять своїм тілом, серцем, душею і розумом.³ Він розцінює цей досвід використання свого тіла для поклоніння та духовного формування як тілесність, матеріальність. Практика матеріальності у його спільноті включає заняття йогою, причастя як досвід усього тіла; використання тіла в якості засобу молитви, помазання маслом, використання лабіринтів і масажної терапії.

У свою чергу М. Першон здійснює спробу богословського обґрунтування використання світської кінопродукції для богослужіння, духовного зросту і місіонерського поширення царства Божого. Він характеризує використання кінопродукції з метою розповсюдження царства як «кінопроєкт» – трансформаційний духовний досвід за допомогою популярного фільму. Головна теза Першона полягає в тому, що християни, споживаючи продукцію кіноіндустрії, можуть вивчити візуальну мову кіно з тим, щоб ефективніше звіщати євангеліє.⁴

Подібних ідей дотримуються і учасники британської спільноти Санктус1 (*Sanctus 1*), заснованої в 2001 р. у Манчестері. У документі «Хто ми» вони зазначають: «Ми віримо, що Бог вже присутній у світі та діє у світі. Ми усвідомлюємо Божу присутність у музиці, фільмі, мистецтві та інших ключових сферах сучасної культури. Ми бажаємо утвердити та належним чином вшанувати ті частини нашої культури, які доносять до людей один із багатьох голосів Бога, і кидаємо виклик будь-яким сферам, що

² Rob Bell, *Velvet Elvis: Repainting the Christian Faith* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 84–85.

³ Doug Pagitt, *Church Re-Imagined* (Grand Rapids, Zondervan, 2004), 84–109.

⁴ Mike Perschon, “Cinemaprophecy: Reel Faith,” *TheOOZE*, December 1, 2003, <http://theooze.net/articles/print.cfm?id=712&process=pdf>.

¹ Rick McKinley, *This Beautiful Mess* (Colorado Springs: Multnomah, 2006), 177–80.

заглушують Божий поклик, а отже, обмежують людську свободу».¹ Спираючись на «метод кореляції», запропонований П. Тілліхом, спільнота навчає, що сучасна культура сама по собі може бути посередником істини та добра, а також генерувати прозоріння, які вимагатимуть від християн переглянути свої ідеї та практики, що вже стали частиною релігійної традиції.

Третьою визначальною рисою руху, на думку Гіббса і Болджерера, є підкреслення важливості обцинного виміру життя християнства. У новій парадигмі церква перестає усвідомлюватися як «місце, зустріч, час, статичні інституції», а мислиться як «устрій життя, ритм, спільнота, динаміка». Громади руху вважають своїм завданням інтегруватися в усі сфери буття суспільства для того, щоб актуалізувати царство Боже. У переході від евангелія спасіння до евангелія царства вони вбачають підвалини нової еклезіології, що відроджує розуміння місії як основного і невід'ємного атрибуту церкви. За даними досліджень Гіббса і Болджерера, створення таких місіонерських спільнот вимагає докорінної перебудови, перенаправлення та реактивізації церкви, повної деконструкції традиційних і модерністських церковних практик.² Модерністські прикмети церкви, такі як автономія особистості, вимірювання успіху економічними параметрами, визначення церкви як будівлі, структурування церковного життя за бізнес-зразками, самоусвідомлення християн як споживачів, що відвідують богослужіння, щоб задовольнити свої духовні потреби, раціоналістичне богослужіння і підкреслення ролі проповідника повинні зазнати абсолютного перетворення. Нещадної деконструкції вимагає ставлення до успіху, ознаками якого виступають матеріальні показники, такі як розмір, частка ринку, політичний вплив, розмір бюджету.

Ідеалом церкви натомість бачиться спільнота людей, що прагнуть жити в гармонії з Богом та поширювати Царство Боже у своєму безпосередньому середовищі. Перебудовання існуючих церков у нові спільноти вимагає прийняття цілого ряду нових цінностей, зокрема, забезпечення умов для активності всіх учасників спільноти, створення безпечного простору, в якому люди могли би ділитися своїми розповідями, наголос на важливості справжніх відносин, децентралізоване богослужіння, розуміння церкви як способу життя, формування малих груп, перехід до евангелізму як до життя в суспільстві, плекання взаємної відповідальності.³

¹ Цит. за: Ben Edson, "An Exploration into the Missiology of the Emerging Church in the UK through the Narrative of Sanctus1," *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 1, 2006): 34.

² Bolger and Gibbs, *Emerging Churches*, 95.

³ Bolger and Gibbs, *Emerging Churches*, 92–114.

Дещо з іншої перспективи своє визначення Виникаючої церкви дає Дж. Марті. Американський соціолог вбачає основну характеристику руху в невпинному процесі деконструкції традиційних християнських вірувань та практик як на індивідуальному, так і на структурному рівні. При цьому, він виокремлює п'ять основних аспектів деконструкції Виникаючою церквою традиційного християнства.⁴ По-перше, прибічники церкви постійно наголошують на своєму анти-інституціоналізмі. Власне, у цьому з Марті погоджуються й інші дослідники руху. Приміром, Дж. Бієло зауважує, що «анти-інституційна чутливість» пронизує всі площини діяльності церкви, знаходячи свій вияв у відсутності інтересу до створення деномінаційних традицій та опорі намаганням розробити офіційні віросповідні документи.⁵ На думку Дж. Паккарда, Виникаюча церква продовжує успішно розвиватися «на полях» американського християнства, застосовуючи ефективні стратегії опору процесу інституціоналізації. До них він відносить цілеспрямоване обмеження влади і впливу професійного духовенства, надання ініціативи мирянам, обмеження потоків інформації між духовенством та мирянами, аби уникнути практики звітування рядових християн перед пасторами, навмисне порушення релігійних ідей, практик і ритуалів, які сприймаються як само собою зрозумілі, підкреслення інклюзивності локальних релігійних громад та відстоювання їхньої незалежності.⁶ В цілому для руху властиве намагання дистанціюватися від ієрархічних, централізованих церковних структур задля збереження його неформальності, експериментальності та динамічності.

По-друге, підхід Виникаючої церкви до богословських проблем (зокрема, сотеріології та есхатології) та його стурбованість питаннями соціальної справедливості сприяють формуванню екуменічної ідентичності, яка перегинає богословські та конфесійні бар'єри. Богослужбові та доктринальні експерименти руху включають у себе поєднання досвіду різних християнських традицій, а його соціальні проекти залучають християн без огляду на їхню конфесійну приналежність. Використовуючи поширений у русі термін, Дж. Паккард та Дж. Сандерс наголошують на характерному для нових спільнот «безладі». Цей *modus operandi* руху можна розуміти як протипагу до надмірно контрольованого та запрограмованого простору взаємодії, що обмежує й розмежує досвід і людей.⁷ Важко не погодитися з твердженням Паккарда та Сандерса, що у разі перетворення

⁴ Marti, *The Deconstructed Church*, 27-30.

⁵ J. S. Bielo, "The 'Emerging Church' in America: Notes on the Interaction of Christianities," *Religion* 39, no. 3 (2009): 220.

⁶ Packard, *The Emerging Church: Religion at the Margins*.

⁷ Josh Packard and George Sanders, "The Emerging Church as Corporatization's Line of Flight," *Journal of Contemporary Religion* 28, no. 3 (October 2013): 445.

руху на інституційне утворення, він не зміг би зберегти свій наголос на перманентній деконструкції.

Третій напрям деконструкції Виникаючою церквою консервативно-го евангельського протестантизму Марті вбачає в активному прагненні Виникаючих церков відійти від укорінених структур влади шляхом залучення молодих людей до керівництва та прийняття рішень у контексті місцевих церковних громад. Є надія, що такий підхід дозволить громадам краще врахувати культурні зміни, які відбуваються в сучасному західному суспільстві. Наступним важливим фактором руху є його радикальна відкритість до експериментальності та творчості, що проявляється на всіх рівнях – від доробку яскравих публічних лідерів руху до інноваційних та неформальних богослужбових практик помісних спільнот, що поєднують літургійний досвід історичних церков, твори мистецтва та сучасні технологічні засоби. Саме на релігійній інноваційності руху концентрують увагу соціолог С. Лі та історик Ф. Сінітьєре.¹

Крім цього, Марті наголошує на намаганні руху нейтралізувати потенційну релігійну поляризацію створення нового типу «нейтрального релігійного простору». Його специфіка пов'язана із стосунками спільнот Виникаючої церкви із традиційними церковними інституціями: рух залежний від них, але прагне досягнути незалежності, він бажає оживити наявні церкви, не потрапивши при цьому до пастки інституційності. Це пов'язано з тим, що прибічники руху впевнені, що вони діють у новому релігійному ландшафті, де засадничі християнські доктрини більше не сприймаються як належне, а традиційні церковні практики часто видаються недоречними. Крім цього, постмодерні християни вбачають своє завдання в захисті ключових аспектів християнства від впливу модерну, бюрократії та правої політичної орієнтації, а також від дріб'язковості та ригідності власного релігійного минулого. Однак виконання цього завдання передбачає не стільки радикальний «анти-інституціоналізм», скільки інституційні інновації, тобто створення таких інституційних структур, які більше спираються на неформальні мережеві стосунки, ніж на формальні організаційні взаємозв'язки. Отже, можна погодитися з твердженням Марті, що рух Виникаючої церкви скеровується у своїх діях релігійними лідерами (він визначає їх як інституційних антрепренерів), що поділяють спільну релігійну орієнтацію, яка спирається на практику деконструкції. Відтак рух може розглядатися як відносно стабільна констеляція вірувань та практик, які підтримуються за посередництва як формального партнерства, так і неформальних стосунків та спільних ідеалів.

¹ Shayne Lee and Phillip Luke Sinitiere, *Holy Mavericks: Evangelical Innovators and the Spiritual Marketplace* (New York: New York University Press, 2009).

З висновком Марті погоджується британська дослідниця К. Муді, на думку якої, нові церкви організовані навколо і виникають з визначеного набору дискурсивних і практичних орієнтацій, які надають рухові єдності і відносної стабільності, залишаючи при цьому місце для локальних відмінностей і різноманіття у богословських та практичних питаннях.² Використовуючи методологію Г. Лінча, Муді характеризує Виникаючу церкву як «когерентний релігійний феномен», особливе «дискурсивне середовище» із сукупністю певних прагнень, які забезпечують спільність усіх учасників руху, хоча на практиці їх втілення залишається неоднорідним.³ Йдеться, зокрема, про прагнення розвинути контекстуалізовані вираження християнської релігійності для постмодерної епохи, що призводить не просто до некритичного прийняття культурних або наукових трендів, а до глибоких структурних, філософських, богословських, естетичних та політичних трансформацій. Крім цього, рух відкритий до творчої адаптації традиційних літургійних практик. При цьому мова не йде про наївне повернення до середньовічної релігійності, а про вивчення давніх релігійних практик (чернецтва, правил життя, *lectio divina*) з метою збагатити сучасне та майбутнє християнство.

Дискурс Виникаючої церкви наголошує на інклюзії та участі, тому її організаційні експерименти спрямовані на пошук форм церковного устрою, що забезпечують егалітаризм та мінімізують загрозу інституціоналізації. Цей аспект ідентичності руху тісно пов'язаний із його зверненням до потенціалу постмодерної думки, особливо континентальної філософії релігії, зокрема, критики метанаративів, постфаундаціоналізму та подолання онтології. Як підкреслює К. Муді, дискурсивне середовище Виникаючої церкви діє за принципом «відкритого коду», який дозволяє поєднувати як елементи християнських традицій минулого, так і сучасні теологічні течії. Серед авторів руху помітне особливе зацікавлення наративною теологією Дж. Ліндбека, прогресивним християнством М. Борга, не-реалістичною теологією Д. Кюпітта, відкритим теїзмом Р. Райса, деконструктивізмом Дж. Капуто та радикальною ортодоксією. Таке переосмислення теології не є простим поверненням до богословського лібералізму, як про це часто пишуть консервативні критики. Скоріше маємо справу з рухом до теології, яка відмовляється від модерністських класифікацій, прагнучи зберігати можливість для діалогу, спільного навчання й трансформації. Також необхідно зазначити, що постмодерні церкви, як

² Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 15.

³ Moody, "I Hate Your Church; What I Want Is My Kingdom": Emerging Spiritualities in the UK Emerging Church Milieu," 498.

правило, формують свою богословську ідентичність навколо концепту царства Божого, яке розглядається передусім іманентно, як божественний імператив для діяльності церкви, спрямованої на розв'язання проблем соціальної, політичної та екологічної несправедливості.

Завершуючи огляд основних характеристик Виникаючих церков, варто зауважити: розглянуті ціннісні орієнтири мають безліч різноманітних виразів у постмодерністському протестантизмі. Рух характеризується максимальною фрагментарністю і відкритістю до експериментів, що зрештою приводить до поляризації і гострих дискусій. Найбільш відомим прикладом є суперечка між Д. Паджіттом і М. Дрісколлом. Обидва були засновниками і ранніми лідерами руху, однак публікація праці «Слухаючи вірування Виникаючої церкви» виявила очевидні розбіжності у їхніх богословських переконаннях.¹ Мета книги полягала у розкритті богословських перспектив п'яти провідних богословів руху. Розмірковуючи над розділом Дрісколла, Паджітт прийшов до наступного висновку: «Ми по-різному бачимо Біблію і роль християнства у світі... ми розповідаємо різні історії християнства».² Оцінка Дрісколлом розділу Паджітта підтвердила кардинальні розходження у багатьох суттєвих питаннях. Дрісколл звинуватив Паджітта у прийнятті теорії еволюції, відмові від вчення про гріховність людської природи, ослабленні або усуненні вчення про відкуплення, надмірній раціоналізації есхатології. На його думку, ці погляди Паджітта випливають з його основної помилки – відмови прийняти біблійні претензії на істину.³ Конфліктне розуміння ортодоксії, посилене незгодом у деяких гострих питаннях щодо практики християнського життя, привело до того, що вони опинилися на чолі різних напрямів руху.

2. 2. 2. Сучасний стан і перспективи руху

З початку заснування у 2001 р. рух Виникаючої церкви зазнав серйозних змін. Якщо на початку своєї історії він спрямовував свою активність насамперед на пошук і розвиток нових евангелізаційних стратегій для досягнення сучасних поколінь, то в кінці десятиліття, коли розпочався процес повторного визначення поняття Виникаючої церкви, акцент на евангелізмі значною мірою був втрачений. Рух прагнув досягнути повнішого і контекстуального розуміння евангелія, але він не виявляв достатньої активності у проповіді евангелія і створенні нових церков.

¹ Robert Webber, ed., *Listening to the Beliefs of Emerging Churches* (Grand Rapids: Zondervan, 2007).

² Doug Pagitt, "Response to Mark Driscoll," in *Listening to the Beliefs of Emerging Churches*, ed. Robert Webber (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 42.

³ Mark Driscoll, "Response to Doug Pagitt," in *Listening to the Beliefs of Emerging Churches*, ed. Robert Webber (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 145–46.

Крім цього, в останні роки рух зазнав богословської диверсифікації. Про відмову від подальшого використання терміну або його обмеження оголосили одні з найвідоміших ініціаторів руху: А. Джонс, Б. Хайет, Д. Кімбелл, Дж. Кларк. Богослов і письменник С. Макнайт, який брав активну участь в осмисленні Виникаючої церкви, також висловлює свої застереження: «Мені подобається різноманітність руху, однак проблема полягає в тому, що критики настільки зловживали цим терміном, що тепер його всеосяжність приводить до нескінченних дискусій про те, хто і наскільки є частиною цієї розмови. Я загалом відмовився від використання терміну, окрім тих аудиторій, в яких, на мою думку, він є зрозумілим».⁴ На думку Макнайта, крім богословської розмитості руху, ще однією з його слабких ланок є недостатня увага до богословської спадщини минулого, намагання здійснювати деконструкцію без відповідальної конструкції.

Отож, на межі десятиліть рух відзначає деякі зі своїх безсумнівних досягнень у розпал напружених дискусій про його подальші перспективи, а тому залишається відкритим питання щодо того, чи матиме він істотний і довготривалий вплив. Показовим може бути той високий рівень, на якому рух був представлений у віртуальному просторі. Е. Джонс уважає, що цей фактор є однією з найбільш значних подій в історії руху. Він посилається на «вплив Інтернету і революцію он-лайн самопублікації через блоги, мікроблоги та соціальні мережі» і прихильно згадує коментар Д. Рушкоффа про те, що перша Реформація перетворила слухачів у читачів, але ця Реформація перетворює читачів у письменників. Оскільки рух відбувався передусім у нових засобах масової інформації, він не мав потреби покладатися на установи для самозбереження. Однак, як зазначає С. Шилдс, ця особливість руху може і перешкоджати довговічності його впливу. Історично рухи передаються з покоління в покоління шляхом інституціоналізації. Установи виступали як засіб, за допомогою якого одне покоління передає інформацію наступному. Мережа «Емерджент», яка найближче підійшла до статусу інституції в Сполучених Штатах, відмовилася від такої ролі.

У даний час розглядаються чотири варіанти майбутнього організації. Перший варіант виходив з того, що у 2011 р. мережа повинна була припинити свою діяльність, оскільки вона виконала призначення, для якого створювалася. Організація і справді стала каталізатором діалогу різноманітних деномінацій, неурядових організацій та парацерковних груп, завдяки їй підтримці утворився цілий ряд успішних церковних спільнот та місцевих осередків руху (когорт), продовження дискусії гарантуватимуть численні інтернет-ресурси та друковані видання, присвячені проблемам,

⁴ Stephen Shields, "Ten Years Out: A Retrospective on the Emerging Church in North America," *Next-Wave*, January 2009.

для осмислення яких організація і створювалася. Другий варіант передбачав прийняття «Емерджент» ролі провокатора (пророка), який здійснюватиме видавничі проекти та проводитиме щорічні конференції для обговорення різноманітних тем від мистецтва до соціальної справедливості, від богослов'я та філософії до проповідування, відкриття нових церков і служіння дітям. Третью альтернативою виступала майже повна децентралізація організації до рівня локальних та регіональних когорт, деномінаційних та етнічних мереж (зокрема, вже зараз існують відгалуження руху в англіканському, лютеранському, пресвітеріанському, методистському, баптистському середовищах).¹ На черзі – створення когорт для таких груп, як бізнес-лідери, вчені, художники, композитори і т. д. Останнім і найбільш імовірним варіантом розвитку організації було перетворення «Емерджент» в енергійну діючу мережу, свого роду «мережу мереж», яка надаватиме інформаційну та консультативну допомогу лідерам когорт та деномінаційних мереж, підтримуватиме партнерські відносини з видавництвами і відіграватиме роль ключового партнера у підготовці щорічного національного фестивалю християнської віри, мистецтва і соціальної справедливості. Організація надаватиме ресурси декільком інноваційним мережам по утворенню нових церков і проводитиме різні мозкові штурми, богословські бесіди, мистецькі та інші заходи. У випадку реалізації цього проекту фактично відбудеться перетворення «Емерджент» у квазіденомінацію, адже мова йде про утворення списку церков, які приєднуються до організації і які вона забезпечуватиме необхідними веб-ресурсами.

Важко однозначно спрогнозувати, яким шляхом розгоратиметься «Емерджент», однак у будь-якому випадку цілком можливо, що ідеї руху продовжуватимуть розвиватися як частина діалогу в рамках інших організацій. Це, зокрема, вже існуюча структура «Друзі місіонерства», а також новостворений проект «Витоки». Д. Кімбелл, який є співзасновником проекту разом із С. Макнайтом і Е. Макманусом, стверджує, що в центрі уваги організації будуть питання місії і евангелізації, а в богословському плані вона орієнтуватиметься на позиції Лозанського комітету, в яких Д. Кімбелла приваблює багатоконфесійна і глобальна перспектива, заснована на місії.

2. 2. 3. «Свіжі вираження» англіканської церкви

Важливим осередком переосмислення значення церкви і її локальних виражень у постмодерному суспільстві ще з 1980-х років стала

¹ Детальніше див. Phil Snider, ed., *The Hyphenateds: How Emergence Christianity Is Re-Traditioning Mainline Practices* (St. Louis, MI: Chalice Press, 2011); Zach Roberts, ed., *Baptimergent: Baptist Stories from the Emergent Frontier* (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2009).

Великобританія. Однією з причин посиленої уваги Церкви Англії до нових еклезіологічних форм стало зниження ролі традиційних форм церкви для значної частини британського населення. Згідно з опитуванням від 2001 року, 70% британського населення відносили себе до християн, однак вже у 2007 р. це число зменшилося до 53%, а кількість британців, які відвідують церкву на регулярній основі, зупинилася на позначці 15%. Зменшився і відсоток британців, які офіційно належать до будь-якої християнської церкви: з 13,4% у 1980 році до 9,4% у 2005 році. Дві третини дорослого населення Великобританії (66%) взагалі не мають жодного відношення до церкви (або до якоїсь іншої форми релігії). Ці люди розділилися порівну між тими, хто в минулому належав до церкви, але вже покинув її (16 мільйонів), і тими, хто ніколи належав до церкви (16,2 млн).² Як зауважує К. Браун, ці тенденції є свідченнями тектонічних змін у ставленні до релігії британського суспільства, яке вступає в постхристиянську еру: «Відбувається не тільки подальший занепад організованого християнства, але смерть культури, яка раніше визначала британський народ в цілому як християнський... Культура християнства відійшла в минуле у Великобританії нового тисячоліття».³ Більшість британців мають мінімальні знання про християнську віру. Хоча люди можуть відносити себе до категорії християн під час національного перепису населення, цей статус не передбачає їхню приналежність до церковних громад чи якихось інших практичних наслідків.

У британському багатокультурному і багатоконфесійному суспільстві домінує споживацький підхід, згідно з яким релігійність та її практичні вираження є лише питанням особистого вибору та комфорту. Ця обставина, за словами єпископа Гордона Бейтса, спонукала церкву переосмислити свій місіонерський обов'язок. «Ми знову живемо в суспільстві, – зазначає єпископ, – яке зараз здебільшого є в другому або навіть третьому поколінні язичницьким, і ми не можемо просто працювати на тій передумові, що все, що ми повинні зробити, щоб привести людей до Христа, – це закликати їх пам'ятати про свою давню, але бездіяльну віру. Дуже багато людей взагалі не мають жодних залишків християнської віри, вона не просто не діє – вона відсутня; у багатьох випадках ми повинні повернутися до основ, ми знаходимося в критичній місіонерській ситуації».⁴

Саме зростаюча секуляризація британського суспільства та усвідомлення нового місіонерського становища, в якому перебуває британське

² J. Ashworth and I. Farthing, *Churchgoing in the UK: A report from Tearfund on church attendance in the UK* (London: Tearfund Publications, 2007).

³ Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (Abingdon: Routledge, 2000), 193, 198.

⁴ Gordon Bates, *Church Army News*, April 1998.

християнство, і стали основними причинами активного богословського пошуку нових форм церковного життя, які отримали узагальнену назву «свіжих виражень»¹ (аналогічну назву «Свіжі вираження» має спільна ініціатива Англійської і Методистської церков, розпочата у 2004 р. для підтримки різноманітних новаторських церковних форм). Рух спрямований передусім на генерування і розвиток нових еклезіологічних моделей, здатних забезпечити творче й ефективне сповіщення християнської звістки індивідуальній до релігій частині британського суспільства. Обґрунтовуючи необхідність створення нових контекстуалізованих церковних спільнот, один із найбільш авторитетних богословів та ініціаторів руху англійської священик М. Мойнах зазначив, що зростаюча секуляризація та занепад церкви не є неминучими. Проблема скоріше полягала у нездатності церкви адаптуватися до нових умов, відтак розгортання «свіжих виражень» церкви здатне покласти край стагнації.² Про масштаб проекту свідчить той факт, що, згідно зі статистичним звітом Церкви Англії, вже кілька десятків тисяч британців долучилися до діяльності таких груп при англійській церкві.³ Характерною рисою цих спільнот є їхній новаторський характер і відмова від дотримання традиційних зразків церковного життя, мови та місця зустрічі.

¹ У британській богословській літературі використовуються різні терміни для позначення інноваційних моделей церковного життя. Термін «нові форми церкви» передбачає процес оновлення церкви, при якому її внутрішня суть не змінюється, зазнають змін лише зовнішні аспекти. «Нові способи буття церкви» – більш радикальне поняття, згідно з яким церква має бути втіленням зразків та пріоритетів Нового Завіту (учнівство, спільнота, євангелізм і соціальна робота), які реалізуються у відповідності до сучасного місіонерського контексту. Вживається британськими авторами і термін «виникаюча церква», проте у Великобританії він має дещо інші значення, ніж у Північній Америці, позначаючи необхідність врахування контексту, в якому перебуває церква, та закликаючи її до еволюційного процесу переосмислення своєї місії. Проте найбільшого поширення набув термін «свіжі вираження церкви», який «передбачає, що відбувається щось нове, але водночас пропонує підключення до історії... Ця фраза також включає в себе дві реальності: існуючі церкви, які прагнуть оновити або дати новий напрям тому, що у них вже є, і інші, які свідомо розсилають групи для відкриття нових церков, щоб дізнатися, що з'явиться, коли євангеліє зануриться в контекст місії» (Rowan Williams, Damian Feeney, George Lings, Chris Neal, *Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context*, ed. Graham Cray (London: Church House Publishing, 2004), 34).

² Michael Moynagh and Philip Harrold, *Church for Every Context: An Introduction to Theology and Practice* (London: SCM Press, 2012), 81.

³ Статистичні дані відносно «свіжих виражень» церкви див.: <http://www.cofe.anglican.org/info/statistics/churchstats2005/freshexpression0207.htm>

Перші кроки у напрямі заснування «свіжих виражень» були зроблені ще в 1990 р., коли Церква Англії і методистська церква спільно проголосили десятиліття євангелізму. Його результатом стало не тільки проведення масштабних євангелізаційних кампаній, а й відновлення наголосу на важливості проведення євангелізації невеликими християнськими спільнотами. У 1992 р. архієпископ Джордж Кері засновує нову ініціативну групу «Трамплін», що підтримувала розвиток інноваційних форм благовістя впродовж наступного десятиліття. У цей же період Методистська церква закликала своїх пасторів звернути особливу увагу на сучасні стратегії утворення нових церковних громад. У 1994 р. в Англії була опублікована доповідь генерального синоду «Прокладаючи нові шляхи: насадження нових церков у Церкві Англії».⁴ Це перший офіційний документ, у якому Церква Англії визначила утворення нових церков як основу своєї місіонерської стратегії. Автори документу виходили з принципу, що утворення інноваційних церковних громад є додатковою стратегією, яка посилює основні напрями діяльності приходів, однак вже в самій книзі робився висновок про недостатність цього підходу. На думку авторів, за останні десятиліття характер суспільного буття настільки змінився (і продовжує змінюватися), що жодна євангелізаційна стратегія більше не може претендувати на роль всеосяжної для здійснення англійського принципу втілення у сьогоденній Великобританії. Сучасні християнські спільноти стали багатошаровими, вони включають мікрорайони, як правило, з прохорними кордонами, а також широкий спектр мереж, починаючи від відносно місцевих до глобальних. Підвищення мобільності й електронні засоби зв'язку змінили характер спільноти.

Поглиблення інтересу до висловлених у документі ідей забезпечили конференції, скликані Ініціативою англійської церкви з відкриття нових церков. У 1996 р. Армія церкви (євангелізаційна організація Англійської церкви, заснована ще в 1882 р.) у відповідь на зростаюче зацікавлення в розвитку нових форм церковного життя в нестійких сучасних умовах заснувала навчальну структуру (Шеффілд-центр) для дослідження нових способів євангелізації та буття церкви. Євангелісти Армії Церкви стали ініціаторами застосування новаторських місіонерських стратегій, для висвітлення яких розпочинається видавництво серії брошур «Зустрічі на краю». У 2000 р. Методистська церква опублікувала документ «Наше покликання», що визначив основними напрямками церковного життя поклоніння, навчання, піклування, служіння та євангелізм.

⁴ *Breaking New Ground: Church Planting in the Church of England: a Report Commissioned by the House of Bishops of the General Synod of the Church of England* (London: Church House Publishing, 1994).

У 2002 р. англіканська Рада місії створила нову робочу групу під головуванням єпископа Грема Грея для перегляду документу «Прокладаючи нові шляхи: насадження нових церков у Церкві Англії», аналізу досягнутого прогресу й оцінки нових місіонерських розробок. Зокрема, було визнано, що в Церкві Англії з'являються і втілюються в життя цілий ряд нових форм церкви в місії. Завдання робочої групи полягало у вивченні цих «свіжих виражень церкви». У 2003 р. архієпископом Кентерберійським став Роуен Вільямс, послідовний прихильник розвитку нових місіонерських стратегій, а також прибічник концепції «змішаної економіки», сутність якої полягає у визнанні необхідності як класичних, так і новаторських форм церковного життя та місії. Основні риси підходу окреслює документ «Церква, сформована місією» (доповідь робочої групи Місії Церкви Англії та Ради по зв'язках з громадськістю від 2004 р.): «Парафіяльна система залишається важливою і центральною частиною стратегії національної церкви у здійсненні її інкарнаційної місії.¹ Але існуюча парафіяльна система вже не в змозі сама в повному обсязі здійснювати основну мету місії. Ми повинні визнати, що необхідний цілий ряд комплексних місіонерських підходів».² Один із авторів доповіді, архієпископ Роуен Вільямс, у вступному слові обґрунтував можливість одночасного існування різноманітних церковних моделей самою природою церкви: «якщо «церква» – це те, що відбувається, коли люди зустрічаються з воскреслим Ісусом і посвячують себе для підтримки і поглиблення цієї зустрічі у своїх зустрічах один з одним, то існує достатній богословський простір для різноманітності ритму та стилю до тих пір, доки у нас є способи виявлення того самого живого Христа в серці кожного вираження християнського життя загалом».³

У 2004 р. ініціатива «Свіжі вираження» отримала офіційний статус спільного починання Англіканської і Методистської церков. Ідея «свіжих виражень» церкви набуває популярності на рівні єпархій, церковних округів та окремих громад. У 2006 р. приблизно третина англіканських приходів стверджували, що з 2000 р. вони долучилися до створення «свіжих виражень» церкви. Третина методистських служителів висловлюють бажання почати «свіжі вираження» церкви. Для забезпечення навчання служителів нових методів церковного життя створюється спеціальний навчальний курс «Служіння, сформоване місією». Відповіді на складні богословські питання, викликані новим рухом, має забезпечити спеціальна

¹ Rowan Williams, Damian Feeney, George Lings, Chris Neal, *Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context*, ed. Graham Cray (London: Church House Publishing, 2004).

² Ibid., xii.

³ Ibid., vii.

богословська група, результати роботи якої публікуються в серії «Питання, сформовані місією». У Церкві Англії розглядається можливість внесення змін у церковний статут для надання новоутвореним спільнотам легального визнання. Про успіх нової моделі свідчить і те, що серйозний інтерес до неї почали виявляти інші церковні групи Великої Британії, зокрема, Об'єднана реформатська церква та Церква Шотландії.

Нове прочитання традиційної еклезіології у рамках проекту «свіжих виражень» зумовлює щонайменше чотири вагомні зміни у церковному житті. По-перше, для нових еклезіологічних моделей властивий перехід від ідеї універсальної церкви до культурних громад. В колишньому монолітному суспільстві місцеві громади служили для задоволення духовних потреб кожної людини в суспільстві. Різні підпрограми відповідали особливим потребам. Кожна церковна спільнота намагалася бути універсальною. У постмодерному фрагментарному суспільстві багато людей не належать до якоїсь локальної спільноти цілком, а лише в деяких аспектах свого соціального буття. Для того, щоб побудувати лінії комунікації з такими людьми, церкви повинні являти собою духовні домівки, які відповідають характеру того фрагменту суспільної мозаїки, який вони бачать як своє місіонерське поле. Інакше кажучи, специфікою «свіжих виражень» є намагання досягнути справжньої культурної самобутності. Таким чином, християнська єдність отримує своє вираження в спілкуванні, яке існує між різними за культурою спільнотами.

По-друге, відбуватиметься заміна фахівців-священиків фахівцями-громадами. Західні церкви традиційно використовували професіоналів для поширення своєї діяльності на ті сфери життя, які важко було охопити місцевій церкві. Це, зокрема, стосується капеланів у лікарнях, в'язницях та інших фрагментах суспільства, які з тієї чи іншої причини були відчуженими від життя помісної церкви. Ця модель добре зарекомендувала себе ще тоді, коли церква володіла монополією на суспільний авторитет. У контекстах, де діяли відповідні церковні фахівці, зараз відкривається все більше можливостей для сповіщення християнської звістки. Це створює можливості для нових християнських громад, які служать людям у конкретних ситуаціях. Наприклад, деякі капелани, що проповідували для глухих, тепер підтримують їхні громади.

Третім важливим нововведенням стає поступова відмова від парацерковних організацій на користь паралельних громад. Християнські парацерковні організації (в тому числі місіонерські товариства, християнські організації з надання допомоги, волонтерські групи, що працюють з наркоманамі і багато інших) традиційно намагалися досягнути християнською присутністю різні суспільні групи. Зазвичай ці організації дотримувалися правила не створювати церковних громад, щоб уникнути

конкуренції з материнськими церквами. Однак тепер ситуація змінюється, і парацерковні організації заснують спільноти з числа своїх прихильників, які поступово переростають у своєрідні церковні громади.

Четвертою сферою, в якій також відбуваються зміни, є стосунки між церквою і освітою. Історично склалося, що християнські церкви відіграли вагомий роль у заснуванні європейських і північноамериканських навчальних закладів. Та й сьогодні церковні школи являють собою одне з найбільш випробуваних виражень християнської віри, що зберігає високий авторитет навіть серед представників інших релігій та нерелігійних. Дослідження в цій області показують, що християнські школи не відіграють вагової ролі у зростанні кількості прихильників традиційної церкви. Але доброзичливість, яка існує щодо християнських цінностей та виявляється в постійному зацікавленні такими школами, свідчить про існування суспільної групи, яка може бути відкритою для більш цілеспрямованого приєднання до християнської віри.

Критики «свіжих виражень» стверджують, що нові форми церковного життя є не більше ніж даниною моді, адже вони не володіють такими важливими складовими церкви, як можливість звернення таїнства і наявність відповідної церковної структури. І дійсно, у практиці «свіжих виражень» зазнають радикальних змін такі усталені еклезіологічні елементи, як місце проведення богослужінь (зустрічі відбуваються в кафе, ресторанах, на домашніх кухнях, у приміщеннях клубів серфінгістів, в інтернеті, а також у церковних будівлях); день або час їх проведення (учасники спільнот збираються разом як в неділю, так і в будній день, протягом робочого дня, у вільний від роботи час або за обідом. Деякі групи взагалі не мають фіксованого часу служб); стиль служб (служіння можуть здійснюватися як окремий вид діяльності або відбуватися під час споживання їжі, з використанням гімнів і пісень, за допомогою безмовної медитації або шляхом поєднання різних видів діяльності);¹ підходи до навчання

¹ Наприклад, один із запропонованих варіантів літургії називається «Стародавня віра – місія майбутнього». На початку служби віруючим показують відеоролик з сервера *You Tube*, в якому розповідається про кампанії ООН щодо боротьби з бідністю. Парафіянам повідомляють, що «на планеті безлад», після чого запрошують їх підійти до вітара і натерти пальці рук морською сіллю – символом сліз. Потім віруючі обходять приміщення храму, роблячи вісім «молитовних зупинок», під час кожної з яких їх закликають міркувати про соціальні проблеми, такі як рівність статей або захист навколишнього середовища. Після цього під акомпанемент африканських барабанів зачитується псалом і підноситься молитва «про корпоративний світ, про впливових топ-менеджерів, що відповідають за мільярдні виробництва». Інший варіант, запропонований клірикам та їхнім парафіям, – так звана «Юту-харистія», – де замість традиційних гімнів співають пісні ірландської групи U2; такі служби вже кілька років звершуються в одному з приходів

(вивчення основ віри та учнівство переважно відбувається в більш неформальній атмосфері, ніж в існуючих церквах); розмір груп (переважно основною одиницею виступають невеликі групи, які можуть існувати самостійно або належати до більших груп. У деяких випадках основний осередок може бути більшою групою, яка час від часу розбивається на дрібніші центри, до діяльності яких залучаються люди, які не ходять до церкви); підхід до керівництва (миряни грають помітнішу роль у нових спільнотах, ніж у традиційних англіканських приходах. Більше того, у керівництві можуть брати активну участь невіруючі і новонавернені).

Утворення нових незвичних спільнот, які не вкладаються в традиційні рамки церковної традиції, актуалізувало і ряд богословських питань. Що таке церква? Чи мають «свіжі вираження» якесь значення для існуючих церков? Яке місце таїнств у «свіжих вираженнях»? Одним із критичних зауважень є твердження, що новоутворені спільноти потурають сучасній західній культурі. Учасники ініціативи справді дотримуються думки, що церква формується одночасно євангелієм і культурою, яку вона намагається досягнути. Однак завдання церкви полягає не в тому, щоб пристосуватися до культури, а щоб бути здатною її досягати і перетворювати.

Чимало дискусій точиться навколо питання, чи «свіжі вираження» є однією з форм Виникаючої церкви. Поступово зростає розуміння, що більш новаторські форми «свіжих виражень», такі як «Санктус 1» (спільнота в Манчестері, яка бере участь у подорожі творчого пошуку духовності, культури та віри) або «Мут» (розташована у Лондоні спільнота духовних мандрівників, які прагнуть жити так, щоб бути чесними перед Богом і сучасністю), належать до Виникаючої церкви. Однак «свіжі вираження» церкви, що орієнтуються на місію, але діють, виходячи з контексту існуючих традиційних церков, і, як правило, сповідують традиційне розуміння еклезіології, не вважаються частиною руху Виникаючої церкви.

Глобальну координацію переосмислення ідеї церкви у панангліканському середовищі забезпечує «Англімерджент» (*Anglimerгент*) – об'єднання богословів і пасторів, які прагнуть розвивати англіканську традицію «третього шляху» (*via media*) у християнстві. На їхню думку, очищене від модерністських структур англіканство глибоко резонує із сучасними шуканнями істинної спільноти, інтелектуальної чесності, глибокої традиції, давніх духовних практик. Як багатоманітна, мультикультурна та

Лінкольна. У Мінстері – кафедральному соборі Йорка – проводяться заходи, під час яких традиційні латинські хорали поєднуються із сучасною музикою у виконанні діджеїв, а на стіні собору проєктуються зображення (Jonathan Wynne-Jones, "Church of England attempts to broaden appeal with songs by U2 and prayers for Google," *The Daily Telegraph*, Saturday, June 26, 2010).

глобальна спільнота, англіканство володіє унікальним досвідом, здатним збагатити духовних шукачів усіх поколінь.

2. 2. 4. Класифікації

Зараз очевидно, що рух, який розпочинався як форма протесту проти модерністських крайностей західного протестантизму, дедалі більше фрагментується і диференціюється у пошуках шляхів контекстуалізації християнства в культурі постмодерну. Було б помилкою думати про Виникаючу церкву як про згуртований рух з уповноваженими представниками та вертикальною структурою. Насправді більш виправданим буде трактування руху як децентралізованої матриці мереж («аморфної дружби»), що залучає до постійного багаторівневого діалогу цілий ряд партнерів. Виникаюча церква є не ієрархічною організацією, а спонтанним рухом, що своїми цінностями і підходом об'єднує надзвичайно різноманітних особистостей, церкви та цілі групи церков. Ось чому так важко визначити межі руху, адже в ньому представлене широке коло богословських позицій, а також церковних традицій. Карикатурні оцінки руху як реакції невдоволених і розчарованих людей, які відмовилися від церкви своєї традиції, щоб «робити свою власну справу», дають більше інформації про те, чим рух не є, ніж те, чим він є. Як зауважують Гіббс і Болджер, ці різкі голоси не є представниками основної течії Виникаючої церкви, яка намагається деконструвати деякі архаїчні традиції, а не руйнувати їх цілком.¹ Однак у той же час помітна тенденція розмивання орієнтирів руху. Виникаюча церква може стати настільки широкою, що вона втрачить свій сенс. Наведені нижче типології, як і будь-які схеми класифікації, є умовними, однак вони добре ілюструють той факт, що Виникаюча церква у жодному випадку не є монолітним рухом.

Найбільшої популярності серед критиків руху, та й серед його учасників, набула класифікація, яку розвинули Е. Штетцер і М. Дрісколл. Вони виокремлюють три категорії послідовників руху: релевантні, реконструкціоністи і ревізійністи.² Можна зауважити, що у той час як перша група переосмислює, головним чином, підходи до поклоніння, друга – існуючі і перспективні еклезіологічні моделі, то третя група найбільшу увагу звертає на богословські питання. Отож, релевантні послідовники руху, за словами Штетцера і Дрісколла, здебільшого дотримуються консервативного евангельського богослов'я, приймають евангеліє в історичній церковній формі, але прагнуть контекстуалізувати його для культури

¹ Eddie Gibbs and Ryan K. Bolger, "The Morphing of the Church: Emerging Churches within Denominational Structures," in *Theology News & Notes* 55, no. 3 (Fall 2008).

² Ed Stetzer, "Understanding the Emerging Church," *Baptist Press*, January 6, 2006.

постмодернізму. Ставлячи собі за мету зберегти керигму евангелія, вони намагаються перефразувати її сучасною мовою, з актуалізацією підходів до поклоніння, проповіді та церковної структури. Їхня мета – з'ясувавши, що має суттєве значення для християнської віри, а що ні, адаптувати прославлення, музику і евангелізацію до культури постмодернізму, сповістити звістку про Христа у зрозумілий їхньому поколінню спосіб. Іронія полягає в тому, що хоча деякого з учасників цього напрямку руху відносять до його ліберального крила, насправді саме вони залишаються вірними принципам біблійної проповіді, чоловічого пасторського служіння та іншим домінантам консервативних протестантських церков. Серед лідерів групи (Д. Кімбелл, Д. Міллер і Р. Белл) зростає також зацікавлення працями евангельських богословів Д. Пайпера, Т. Келлера і Д. Карсона.

Більш радикальна група, реконструкціоністи, переосмислюють значну частину традиційних церковних форм. Учасники цього напрямку переважно дотримуються ортодоксальних поглядів на Писання та евангеліє, однак, на їхню думку, у зв'язку з радикальними змінами в суспільстві, яке дедалі інтенсивніше входить у постхристиянську, постмодерністську і постцерковну фазу, традиційні церковні структури і підходи до евангелізму втратили актуальність та ефективність. Тому робляться спроби розвивати такі зразки церковного життя, які орієнтуються не на традиційні організаційні структури, а на так звані інкарнаційні, органічні, прості або домашні моделі.

На відміну від двох попередніх груп, ревізійністи, що становлять найбільш радикальне крило руху, ставлять під сумнів не лише організаційні моделі церковного буття, але й те, що більшість протестантів вважають основним змістом евангелія. Зокрема, ними докорінно переосмислюються такі ключові доктрини, як вчення про замісницьке відкуплення, дійсність пекла та винятковість християнства. До цієї категорії богословських лібералів відносяться такі помітні автори, як Б. Макларен, Д. Паджітт, Т. Джонс. Отож, можна зробити висновок, що суттєва частина учасників «церкви, що з'являється», залишається вірною своїм консервативним богословським витокам, у той час як інші готові поставити під сумнів традиційні християнські вчення. Спільною рисою усіх груп є місіологічна розмова про те, у що справжня церква повинна вірити і що вона повинна робити, щоб досягнути західну культуру «історією Ісуса», однак розуміння сутності вірних доктрин і практик серед учасників руху суттєво варіюється.

Інший варіант класифікації пропонує учасник руху богослов С. Макнайт, який за критерій обирає рівень зближення прихильників руху з ідеями та цінностями постмодернізму. Він виділяє три категорії послідовників руху: перша служить постмодерністам, друга – з постмодерністами, і третя – як постмодерністи. Перша категорія вважає, що

постмодерністи потрапили в пастку морального релятивізму й епістемологічного банкрутства, з яких їх слід врятувати. Ті, хто служать з постмодерністами, приймають постмодернізм як незаперечний факт життя в нашому світі, як даність, щодо якої ми покликані проголосити і прожити евангеліє. Більшість послідовників руху відносяться до перших двох категорій. Вони не заперечують існування об'єктивної істини, не заперечують, що Ісус Христос є істиною, і не заперечують, що Біблія є відкриттям людству. Однак найбільшу увагу критиків привертає саме третя категорія учасників руху, які прийняли епістемологічний підхід постмодернізму, згідно з яким ми не можемо знати абсолютної істини, або, принаймні, ми не можемо знати істину абсолютно. Вони наголошують на колапсі метарозповідей і проповідують важливість соціального оточення у формуванні погляду на істину.

Своєрідну типологію Виникаючих церков пропонує і С. Бадер-Сайє.¹ До першої і найменш цікавої групи євангельських прагматиків він відносить ті спільноти, які передусім турбуються культурними і стилістичними змінами, не ставлячи собі за мету справжні богословські або церковні перетворення. Ця група до певної міри дотримується властивого для євангельського руху переконання, що християнство складається з декількох основних незмінних вірувань і цінностей, а тому його можна зодягнути в нову культурну форму без будь-яких істотних змін змісту. Стосунки цієї групи з культурою постмодернізму будуються у руслі цього переконання, вони розглядають її лише як специфічну нову упаковку євангелія для нового покоління. Деякі сучасні прояви цього підходу можуть виглядати радикально (наприклад, спільнота «Сміття світу» (1 Кор. 4, 11-13) у Денвері (Колорадо, США), що орієнтується у своєму служінні на субкультури панків, готів, рейверів і байкерів), але ці інновації не містять фундаментальних розбіжностей з традиційним євангельським рухом, а те, що виглядає як відкритість до постмодернізму, насправді не більше ніж своєрідна протипага консервативній доктрині. На відміну від євангельських прагматиків, чимало інших спільнот руху утворилися як форма свідомої реакції проти традиційного євангельського богослов'я. Ці пост'євангельські християни, до найбільш яскравих представників яких належать Б. Макларен і Д. Паджіт, вносять радикальні зміни у методологію і богослов'я, зміст і форми, вони підтримують дух постійного богословського пошуку, пропагують практики духовного формування і намагаються вийти за межі традиційного ліберально-консервативного протистояння у протестантизмі. До третьої групи «протестантських місіоналів» (*mainline missionals*) С. Бадер-Сайє відносить «свіжі вираження» церкви на території Великобританії, багато з яких залишаються у складі Церкви Англії. Ці спільноти,

на відміну від більшості груп у Північній Америці, народжуються не стільки як форма протесту проти консервативної релігійної субкультури, скільки як реакція на світогляд утримання, що превалує у багатьох історичних протестантських деномінаціях. Для церков цього напрямку властиве прагнення відмовитися від здискредитованого лібералізму і залишків громадянської релігії з метою заснувати творчі місіонерські спільноти. Північноамериканським прикладом напрямку може служити Єпископально-лютеранська церква апостолів в Сіетлі, а великобританським прикладом є спільнота «Мейбі» (*mayBe*) в Оксфорді.

Зауважимо, що на відміну від євангельських прагматиків, дві останні групи поділяють спільну мету, а тому саме діалог між ними зробив найбільший внесок у розвиток руху в цілому. Наприклад, незалежні пост'євангельські християни найбільше доклалися до розвитку творчих моделей церковного життя і поклоніння, а представники групи «протестантських місіоналів» врівноважували розмову обґрунтуванням важливості питань влади, належної структури та якісного інституційного устрою. Адже багато пост'євангельських діячів тяжіють до неденомінаційних, незалежних і домашніх моделей церкви і з підозрою ставляться до будь-яких організаційних форм, вбачаючи в них скоріше знаряддя влади і контролю, ніж підтримки і допомоги.

¹ Bader-Saye, "Improvising Church," 12–23.

ОСОБЛИВОСТІ ВЧЕННЯ РУХУ

3. 1. ПОСТХРИСТІЯНСЬКА ЕРА

Всеохоплюючим метанаративом епохи модернізму було переконання, що досягнення в галузі науки і техніки є частиною еволюційного процесу, який неминуче принесе процвітання і прогрес у всьому світі. У постмодерністську епоху цей метанаратив вже не володіє колишнім потенціалом легітимації. Відзначаючи, що модерністська епоха принесла тривалі позитивні результати (наприклад, демократія, права людини та розвиток медицини), ідеологи постмодернізму вказують, що події найбільш кривавого століття в історії підірвали колишню довіру до здатностей людського розуму, його можливостей досягти тотального розуміння і впорядкування людської особистості та соціального порядку. На перший план вийшов сумнів у перспективі надання історії і людській поведінці неупереджених або навіть просто зрозумілих для всіх пояснень. Констатується завершення ролі всеохоплюючих пояснень життя, які служили засобом для інтеграції окремих подій у зрозуміле і єдине ціле, наростає впевненість у припиненні існування культури як системи символів, образів, вірувань і цінностей, які являють собою набір координат для орієнтації окремих особистостей і спільнот.

З часу усвідомлення нової світоглядної парадигми у богословських дискусіях визначальну роль отримало запитання: чи може християнство (яке за своєю суттю є узагальнюючим метанаративом, що пояснює Бога, світ і людське буття) бути актуальним і релевантним в умовах нової епохи? До чого приведуть спроби витлумачення християнства у термінах постмодернізму: до повної втрати самого себе чи до небаченого раніше відродження? Позиція послідовників Виникаючої церкви полягає у тому, що постмодерністська парадигма не є принципово ворожою до християнства і не містить у собі загрози для нього, навпаки – вона створює світоглядний та культурний простір, у якому християнство може прийти до свого найбільш вірного вияву. Ця позиція стає зрозумілою, якщо врахувати

постмодерністську критику модерністської гносеології, що цінувала владу раціональності як надійного засобу пояснення реальності, а в отриманні знання спиралася на класичну логіку, дискурсивне мислення та методологічну систематичність. Постмодерна критика заперечує існування незаперечних підстав для отримання надійних знань; вона не визнає за розумом здатності репрезентувати реальність такою, якою вона є насправді. Реальність не являє себе розуму безпосередньо, розум має справу зі сконструйованою реальністю, опосередкованою соціальними групами за допомогою засобів сприйняття і мови. Критики зближення християнства з постмодернізмом спрямовують основне вістря своїх зауважень саме на цей гносеологічний аспект постмодерністської парадигми, звинувачуючи її в релятивізмі і скептицизмі.¹ У відповідь на це богослови Виникаючої церкви зауважують, що, по-перше, таке тлумачення постмодерністської гносеології є не зовсім точним, по-друге, євангельська звістка завжди інкультурується і артикулюється з урахуванням соціокультурного контексту.² Крім цього, вони пропонують розвивати погляд на християнство не як на збірку абстрактних тверджень, що мають бути прийняті інтелектом окремої людини, а як на спосіб життя, що стосується всієї особи християнина і реалізується лише у тісному зв'язку з локальною спільнотою.

Отож, основною передумовою формування вчення руху є ідея про те, що сучасний світ радикально змінюється, тому церква повинна докорінно трансформуватися разом зі світом. Виникаючі церкви визнають, що західна цивілізація виходить за межі християнського світу, який домінував з початку середньовіччя, коли інституційна церква займала провідні позиції в західному суспільстві, була центральним духовним і моральним

¹ Критичне ставлення багатьох богословів до постмодернізму підсумував католицький мислитель Річард Джон Нойхаус, який вбачає причини негативної оцінки постмодерністського мислення у властивому йому релятивізмі та суб'єктивізмі, а також у неможливості обґрунтування моральної істини в рамках постмодерністського світогляду. Постмодернізм розглядається як такий, що принципово суперечить християнській вірі (Richard John Neuhaus, "A Voice in the Relativistic Wilderness," *Christianity Today*, February 7, 1994, 34). Меролд Вестфал коментує, що ставлення християнських мислителів до постмодернізму охоплює широкий спектр «від м'яко алергічного до дико апоплексичного», однак значна їх кількість «схильна вбачати у постмодернізмі тільки підігрітий ніцшеанський атеїзм, один із найбільш небезпечних антихристиянських напрямів думки – епістемологічний релятивізм, що неминуче призводить до морального нігілізму» (Merold Westphal, *Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith* (New York: Fordham University Press, 2001), ix). Ця думка особливо характерна євангельським богословам, які схильні вважати, що постмодернізм виступає проти істини, і, зокрема, абсолютної істини євангелія.

² Jones, *New Christians*, 96.

стрижнем цивілізації. Як переконують австралійські богослови Хірш і Фрост, до початку цього періоду церква була децентралізованим, духовним, місіонерським рухом, що спрямовував свої зусилля на створення помісних християнських спільнот і не прагнув до влади над суспільством. Здобуття панівного статусу в епоху середньовіччя справило істотний вплив на самосвідомість церкви, що триває аж досі: церква мислить себе в першу чергу як місце, де християни збираються для поклоніння, пов'язуючи себе швидше з будівлею, аніж з людьми чи рухом. Інституційне мислення, характерне для епохи християнського світу, вимагає визнаних професійних священнослужителів.³ У місіологічній перспективі середньовічне християнство спиралося на модель залучення («прийдіть до нас»), а не місії («ми прийдемо до вас»).

Вступаючи в постхристиянську еру, в нове плюралістичне культурне середовище, церква перестає усвідомлювати себе однією з підвалин суспільства, з подивом відкриваючи свій новий, все більш маргінальний статус.⁴ Сутність нової епохи стає краще зрозумілою, коли розглядати її у динаміці семи переходів, що знаменують зміщення від християнського до постхристиянського світу: 1) перехід від центру до периферії (в епоху домінування християнства церква була провідним суспільним фактором, однак у постхристиянську еру їй необхідно невідкладно збагнути свій маргінальний статус); 2) перехід від більшості до меншості (у класичному християнському світі християни становили переважну більшість суспільства, а в постхристиянську еру вони перебувають у меншості); 3) перехід від статусу поселенців до статусу тимчасових мешканців (раніше християни перебували в рамках культури, яка визначалася їхньою власною історією, але в постхристиянську еру вони стали іноземцями, вигнанцями і паломниками на території чужої культури); 4) перехід від привілейованого становища до плюралізму (якщо раніше християни користувалися багатьма привілеями, то тепер вони тільки одне з багатьох співтовариств у плюралістичному суспільстві); 5) перехід від контролю до свідчення (в епоху домінування християнська церква могла здійснювати контроль над суспільством, але в постхристиянську еру християни можуть впливати на світ тільки ділячись своєю історією та її плодами); 6) перехід від

³ Frost and Hirsch, *Shaping of Things to Come*, 9.

⁴ Термін «постхристиянство» виникає у 1965 р., однак набуває ширшого вжитку на поч. 1990-х рр., коли Стенлі Хауервас почав досліджувати перспективи церкви «після християнства» (Див. Ian M. Randall, "Mission in Post-Christendom: Anabaptist and Free Church Perspectives," *Evangelical Quarterly* 79, no. 3 (2007): 227–240). У 1992 – 1997 рр. стан церкви у сучасній західній культурі інтенсивно досліджувався в рамках проекту «Місіологія західної культури» (Алан Крейдер). На поч. 2000-х рр. «Анабаптистська мережа» опублікувала серію досліджень під загальною назвою «Після християнства».

утримування до місії (у попередні століття християнство наголошувало на важливості збереження свого статусу, але за теперішніх умов на перший план виходить необхідність відновлення погляду на християнство як на місію в новому конкурентному середовищі); 7) перехід від інституції до руху (традиційно християнські церкви оперували в інституційному режимі, але в постхристиянську еру християнам потрібно знову усвідомлювати себе як рух).¹

Із втратою привілейованого становища церква знову постає перед необхідністю відшукати новий підхід до дійового свідчення на ринку різних ідеологій. Богословами Виникаючої церкви постмодернізм сприймається не тільки як вияв кризи проекту модерну, а й як грандіозна можливість нового відкриття християнства. Стів Тейлор розпочинає свою книгу «Церква за межами?» апокаліптичним застереженням: «Час уважно слухати. Чи чуєте ви дроблення і скрипіння від зміщення тектонічних плит нашої культури? Ми перебуваємо на лінії розлому широчезної культурної зміни. Інституції в занепаді. Давні духовності відродилися. Центр остерігається краю. Серед усіх цих змін з'являються інноваційні прояви церкви і поклоніння по всьому світі».² Хоча ці слова відображають тенденцію до перебільшення, що пронизує творчість Виникаючої церкви, вони виражають зворушливе відчуття перспективи і надії, що також характеризує богословські пошуки руху. У фрагментації постмодерної культури Тейлор вбачає запрошення осмислити місце церкви у суспільному бутті та взяти активну участь у формуванні нової епохи. Він пише: «У цій кризі є можливість. Ми можемо запропонувати культурі багатство нашої християнської спадщини – красу нових проявів віри і спільноти, що володіють силою підтримувати нас у час фрагментації».³ Коли євангельські і класичні протестантські церкви все ще намагаються зберегти свій соціальний статус і привілеї, рух закликає ставитися до нових умов постхристиянської культури як до можливості радикального оновлення християнського життя. При цьому варто врахувати загальну песимістичну оцінку перспектив християнської церкви у західному суспільстві. Дж. Барна, наприклад, вважає, що церква в її нинішній формі взагалі не зможе вижити. Разом з тим він переконаний, що нинішня епоха відкриває великі можливості для нової духовної революції, з якої церква може отримати чимало користі.

¹ Stuart Murray Williams, "Anabaptism – re-monking the church after Christendom" (paper presented at Anabaptist Network Conference, May 2008), <http://www.anabaptistnetwork.com/files/Re-monking%20church%20after%20Christendom.pdf>.

² Steve Taylor, *The Out of Bounds Church?* (Grand Rapids: Zonderwan, 2005), 11.

³ Ibid., 27.

Однак для цього системам і структурам минулого доведеться потіснитися і адаптуватися до нових реалій.⁴

У цьому напрямі і рухається Виникаюча церква. У відповідь на культурні та світоглядні зрушення вона намагається творчо переосмислити себе, прагнучи досягнути місіонерської присутності у постмодерністському світі. Саме це переконання лежить в основі її дискурсу. Варто звернути увагу на те, що заклик до кардинального переосмислення сутності християнства неодноразово лунав з вуст відомих протестантських богословів ХХ століття.

Оскільки постмодернізм, який характеризує сучасну епоху, являє собою драматичний розрив з модерністським минулим, то лише тотальне перетворення церкви може створити умови для збереження релевантного й ефективного статусу церкви в новому соціокультурному середовищі. Інакше кажучи, для виживання і розвитку церкви потрібна не лише зміна в герменевтиці і методології богословських досліджень, не лише нові акценти у богословських шуканнях, а радикально новий вид християн (варто зауважити, що книга Б. Макларена носить назву «Все повинно змінитися: Ісус, світова криза і революції надії»). «Ми повинні створити новий образ і займатися розвитком нових способів того, як бути справжніми послідовниками Ісуса, нові шляхи здійснення богослов'я і біблійного життя, нове розуміння місії, нові способи вираження співчуття і пошуку правосуддя, нові види спільнот віри, нові підходи до поклоніння і служіння, нові інтеграції і бесіди, конвергенції і мрії», – проголошує один із найавторитетніших веб-сайтів руху.⁵ Богослови руху погодилися б зі словами Р. Пашко про те, що бути сучасним означає «покласти принцип зміни (критичного перегляду, постійного оновлення) в основу розвитку, виходити із взаємодії мінливих наявних і нових парадигм, що визначають систему цінностей, переконань, спосіб життя, вчинки людини».⁶

Оскільки церква тривалий час була переплетена з культурою, християни повинні заново дослідити кожну доктрину і практику в церкві, знаходячи нові шляхи для їх дефініції і вияву. Пастор Р. Белл пише, що протестантські реформатори знали, що те, що вони «зробили і написали і вирішили, треба було б знову переглянути. Переосмислити. Переробити...

⁴ G. Barna, *Revolution: Finding Vibrant Faith beyond the Walls of the Sanctuary* (Carol Stream, IL: Tyndale House Publishing, 2005), 118.

⁵ *Emergent village*, www.emergentvillage.com.

⁶ Р. Г. Пашко, Проблема ценностных изменений в современном обществе (на примере постмодерной парадигмы Г. Кюнга) // *Материалы чтений «Церковь и социальные проблемы современного общества»*, Ин-т теологии им. свв. Мефодия и Кирилла, Бел. гос. ун-т культуры и искусств / отв. ред. и сост. А. Ю. Бендин (Минск: Ковчег, 2007): 217–229.

Під цим я не маю на увазі косметичні, поверхневі зміни, такі як краще освітлення і музика... Я маю на увазі богослов'я: вчення про Бога, Ісуса, Біблію, спасіння, майбутнє. Ми повинні продовжувати реформування шляху, яким християнська віра визначається, живе і пояснюється».¹ Переосмисленню піддаються абсолютно усі доктрини, тобто, за словами учасників руху, відбувається процес повного оновлення християнства.

Як зазначають дослідники, духовні та соціальні параметри сучасності перебувають на проміжному етапі,² у своєрідному революційному періоді, для якого характерний відчайдушний пошук шляхів розв'язання таких безпрецедентних викликів, як глобалізація, культурні зміни, політична нестабільність, економічна нерівність, злидні, тероризм, злочинність, корупція, розпад сімей, падіння моралі, релігійні конфлікти, перенаселення, екологічні проблеми, боротьба з пандеміями і т. д. Часто звучить думка про те, що церква знову досягнула історичного етапу, коли потреба у наступній Реформації стає відчайдушною.³ Через п'ятсот років з часів протестантської Реформації церква знову має потребу в тому, щоб знайти баланс між культурною релевантністю і вірністю Писанню.

Помітним авторитетом у середовищі руху користується праця Ф. Тікл «Велика поява»,⁴ у якій вона робить спробу здійснити історіософське обґрунтування руху Виникаючої церкви. У її концепції базовою є ідея про те, що кожні п'ятсот років в історії християнства відбувається радикальне переосмислення і реформування самої сутності християнства: апостольська епоха, діяльність папи Григорія Великого, Великий розкол, протестантська Реформація. Кожен із цих рухів відзначає значні зміни в культурі і, таким чином, зміни в доктрині і практиці церкви. Тікл розглядає цей процес як акт Провидіння, частину Божого керівництва історією. На її думку, ми живемо в один з таких перехідних моментів, і саме Виникаюча церква є тим рухом, який наново визначить історію і переформує церкву. Але «Велика поява» є явищем не тільки релігійного, а й позарелігійного буття, вона має ще й культурний, технологічний та соціологічний виміри. Проте основним у кожному трансформаційному переломі було питання авторитету. Так, у великій Реформації формулою авторитету стала *sola scriptura* – тільки Писання, однак з XVI ст. відбувається поступова ерозія

цього принципу, який остаточно втрачає свій авторитет з настанням епохи постмодернізму.

Своєрідну історіософську концепцію пропонує і Б. Макларен. В історії людства він виокремлює п'ять епох: доісторичну, стародавню, середньовічну, модерну і постмодерну. Кожна епоха завершується консолідацією і просуванням вперед, до нової епохи. Макларен відзначає сліди паралельної історії (яку він визначає як «викликану Богом спрагу Виникнення», що породжує нові форми християнства, духовності та місії). У добу виникнення християнства ця спрага привела до виходу ранньої церкви з рамок юдаїзму. З часом кельтські християни почали «виникати» з римського християнства, і так далі аж до сучасного християнства, яке проросло з відмирання середньовічного християнства. Зв'язуючи ці фази християнства з етапами своєї історичної схеми, Макларен приходить до висновку, що сьогодні ми знаходимося в кінці модерної епохи церкви і виникнення постмодерної епохи церкви. Утворення нового християнства – це не просто форма критики традиційного християнства із закликком повернутися до історичних коренів, а його заміна на християнство нової постмодерністської епохи. Ця точка зору ґрунтується на доволі суперечливому твердженні; вона вимагає визнати, що постмодернізм – це не короткочасний період у розвитку світової культури і філософії, але епоха людської історії, що триватиме принаймні три століття (саме стільки, за Маклареном, тривав період модернізму).

Варто також відзначити, що гіпотеза Макларена до певної міри є відголоском марксистської еволюційної інтерпретації історії. Маркс також виділяв п'ять фаз: первісний комунізм, рабовласницьке суспільство, феодалізм, капіталізм і комунізм (шостий, соціалізм, був проміжним етапом між капіталізмом і комунізмом). На кожному етапі виникав внутрішній конфлікт. Остаточним завершенням історії мав би стати комунізм, утопічний рай на землі, еквівалентний постмодерністській церкві у Макларена (хоча йому вистачає здорового глузду, щоб погодитися, що після постмодернізму можуть бути ще багато інших періодів історії). Як і в погляді Маркса на історію, згідно з яким кожен правлячий клас задля захисту своїх власних інтересів бореться, щоб запобігти розвитку історії, але в кінцевому підсумку терпить поразку на шляху до утопії, так, за Маклареном, правлячий клас капіталістичних володарів богословської сучасності повинен неминуче поступитися прогресу. До цього класу Макларен відносить авторів і послідовників «систематичного богослов'я, яке стверджує (відкрито, таємно чи несвідомо), що точно виразило, заморозило-обезводило і назавжди спакувало остаточно ортодоксію», а також тих, хто дотримуються «модерної, ексклюзивної, абсолютистської,

¹ Bell, *Velvet Elvis*, 12.

² Tim Conder, *The Church in Transition. The Journey of Existing Churches into the Emerging Culture* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 14.

³ H. A. Snyder and D. V. Runyon, *Decoding The Church. Mapping the DNA of Christ's Body* (Grand Rapids: Baker Books, 2002), 53.

⁴ Phyllis Tickle, *The Great Emergence: How Christianity Is Changing and Why* (Grand Rapids: Baker Books, 2008), 176.

колоніальної версії християнства».¹ Ця історіософська еволюційна конструкція помітно відрізняється від традиційної євангельської моделі історії, згідно з якою Бог відвідує кожне покоління, щоб наново відкрити себе і принести відновлення; поточні проблеми, викликані схильністю людини до гріха, означають, що прогрес в історії людства зумовлений Божим благословенням завдяки людській творчості, яка однак допомагає розв'язанню технологічних, а не моральних проблем людського буття.

3. 2. ПОСТМОДЕРНЕ ХРИСТІАНСТВО

Виникаюча церква зародилася як найбільш радикальна форма реакції на довготривалий вплив цінностей Просвітництва і модернізму у західному християнстві. Послідовники руху вважають, що для ефективного досягнення євангелієм нового постмодерністського світу необхідно надати радикально нового вигляду усім доктринам і практикам церкви. Тобто рух ставить за мету здійснити докорінну реконструкцію християнства, адаптувавши його до сучасної домінуючої культурної парадигми. Складність визначення руху пов'язана з його наполегливим намаганням уникати будь-яких визначень і ярликів, прагненням залишатися за їх межами. Ця тенденція, очевидно, крім іншого пояснюється властивим постмодернізму негативним ставленням до всіх визначень та систем понять як до таких, що неминуче приводять до обмежень, узагальнень і цілісностей. Отож будь-яке знання, що володіє атрибутами системності і цілісності, постає як тоталітарне і репресивне. Визначення фіксують зв'язок між означальним і означуваним. Постмодерністи ж хочуть, навпаки, «розв'язати цей зв'язок і дати хід вільній грі знаків».²

Власне, саме поняття сутності постмодернізму неоднозначно осмислюється учасниками руху. Устами Нео, християнського персонажа своїх найвідоміших книг (трилогія «Новий вид християн»), Макларен окреслює основні принципи модерності, характеризуючи цей історичний період як епоху завоювання і контролю, машин, аналізу, світської науки, об'єктивності, критичності (у сенсі дискусії, діалектики, доведення), модерних національних держав і організацій, індивідуалізму, протестантизму, інституційної релігії і споживацтва. У книзі «Більш готові, ніж ви це усвідомлюєте» Макларен аналізує вплив вищевказаних характеристик модерністського світогляду на християнство. Насамперед, він зазначає, що під впливом модерністського прагнення до підкорення й управління (за допомогою імперіалістичних зусиль, нових технологій, намагання

підпорядкувати всі сфери життя владі науки) церква прийняла схоже ставлення до життя і навіть розвинула аналогічну термінологію. Прикладом такого підходу є оцінка євангелізаційних зусиль як «хрестових походів», що передбачає ідею військового вторгнення і завоювання. У євангелізації, говорить він, ми часто бачимо тенденцію звести зміст євангелія до рівня невеликого трактату, в якому мають бути систематизовані всі істини християнства. Так само як наука претендує на осягнення і передачу абсолютної істини щодо фізичних законів, церква намагається схематизувати основні істини духовної сфери, не залишаючи можливості для їх обговорення. Вони представляються у вигляді абсолютних істин, тому іншим людям залишається або прийняти їх, або відкинути. Таке мислення розглядає питання, які можуть сягати корінням у глибокий життєвий досвід, як предмет для простих і зрозумілих відповідей. Традиційна оцінка євангелізації як завоювання людей для Христа має на увазі, що хтось терпить поразку. Виходячи з такої точки зору, вважає Макларен, євангельські християни схильні вбачати мету євангелізаційних зустрічей у наверненні людини за допомогою логічно побудованої аргументації, так начебто раціональне прийняття істини – це все, що необхідно для людини, щоб стати послідовником Ісуса. За такого підходу дружні стосунки насправді не мають особливої цінності, вони розглядаються лише як засіб навернення, є виявом методології примусу, а не любові. Навіть віра сприймається як система незмінних вірувань, які повинні бути прийняті, а не як унікальний, радісний спосіб життя, любові і служіння.³

Макларен вважає, що під впливом модерністського світогляду саме християнство стало розглядатися як механістичне і детерміноване.⁴ У модерності домінувало намагання розділити все на чіткі категорії, аналізуючи речі до рівня їх найпростіших складових елементів. Тож не дивно, що християнське богослов'я прийшло до переконання про можливість вмістити правду євангелія в абсолютні закони, звести учнівство до простих понять. Однак ця метаморфоза зумовила втрату почуття подиву і таємниці у стосунках з Богом, ігнорування значення радості і свободи у відносинах з ним. Макларен вбачає модерністський вплив в уявленні про Бога як про контролюючу і жорстку особу, яка вимагає повної впевненості у віруваннях, здатних розв'язати будь-які питання, що можуть постати в нашому ходінні з ним. Християнське життя стало сприйматися як набір інформації, яку ми повинні прийняти у повному обсязі, і якщо у нас є сумніви чи внутрішня боротьба, то це відображення нестачі віри або якого-небудь іншого гріха. Як зазначає Макларен, якщо ми ставимося до християнства як до системи вірувань, яка зосереджується на передачі без-

¹ McLaren, *Generous Orthodoxy*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004), 325.

² L. Løvlie, "Postmodernism and Subjectivity," in *Psychology and Postmodernism*, ed. St. Kvale, (London, Thousand Oaks, New Delhi, 1992).

³ McLaren, *More Ready Than You Realize*, 41–2.

⁴ *Ibid.*, 116.

сумнівних істин, що містяться в Писанні, то ми повинні бути здатними вмістити ці істини в точні категорії. Таким чином, метою систематичного богослов'я стало нав'язування Біблії аналітичного підходу, розуміння її як системи абсолютно вірних істин і відповідей.

Християни, вважає Макларен, намагаються позиціонувати себе як громада віруючих, але на практиці живуть як модерністи, наголошуючи на індивідуалізмі. Ми стали настільки зосередженими на порятунку персональної душі, що нехтуємо роль церкви, тіла Христового в спасінні. Ця ж надмірна увага до індивідуального буття і спасіння зумовлює ігнорування соціальних потреб, таких як справедливість і турбота про навколишнє середовище.¹ Можливо, одним із найбільш провокаційних коментарів Макларена про вплив модерності на церкву є його зауваження, що, хоча церква існує на землі, щоб служити іншим, занадто часто вона перетворювалася у постачальника релігійних товарів і послуг. У споживацькому дусі модернізму церква змагалася за «частку ринку» і «клієнтів» з іншими підприємствами та організаціями, які також борються за увагу й лояльність споживачів. Але церква не існує для задоволення потреб віруючих. Її справжнє покликання – бути вірною Господу Ісусу спільнотою, що у щоденному бутті виявляє глибину своєї віри і подібності до Христа. Тобто церква – це співтовариство людей, які беруть участь у місії, щоб примирити весь світ в покорі Ісусу як Господу.

Даючи загалом негативну оцінку впливу модернізму на церкву, Макларен спрямовує свої зусилля на створення нової версії християнства, здатної скористатися особливостями нової світоглядної і культурної епохи, що визначається переходом до постмодернізму. У книзі «Церква на іншій стороні» він визначає п'ять основних характеристик нового постмодерністського мислення: скептичне ставлення до визначеності, чутливість до контексту, більше гумору щодо життя, висока оцінка суб'єктивного досвіду і плекання відчуття духовної єдності шляхом більшого зосередження уваги на подібностях, ніж на відмінностях, що викликають ворожнечу.² Розуміючи неоднозначне ставлення до постмодернізму у середовищі протестантських богословів, Макларен формулює три форми постмодернізму. По-перше, це «абсурдний постмодернізм», який заперечує існування об'єктивної істини, реальності та абсолютних етичних цінностей. На думку Макларена, цей різновид фактично не існує і використовується модерністами, щоб лякати людей. По-друге, це «юнацький постмодернізм», що асоціюється з плюралізмом, споживацтвом, європейськими інтелектуалами і політичною коректністю; ця течія, з погляду автора, поступово відмирає. Третім напрямом є «виникаючий постмодер-

нізм», який характеризується намаганням подолати як редукаціоністський раціоналізм модернізму, так і плюралізм юнацького постмодернізму. Цей напрям ще не повністю визначився і, можливо, пройде десятиліття до його зрілого формулювання, та, як вважає Макларен, «народ віри» буде не лише сприяти визначенню змісту цього напрямку, але й формуватиме на його основі світогляд нової ери, перехід до якої триватиме, ймовірно, не одне десятиліття.³ Тобто, говорячи про постмодернізм, Макларен намагається сформулювати новий підхід до християнської епістемології для фрагментованого світу, заперечуючи як модерністський абсолютизм, так і релятивізм, який він не отожднює з постмодернізмом.

Зміст переходу від модернізму до постмодернізму розглядає також Д. Кімбелл. На його думку, до загальних рис світогляду модерності належать: переконаність в існуванні єдиного й універсального світогляду та морального стандарту; впевненість у тому, що все знання певне і добре, а істина носить абсолютний характер; цінування індивідуалізму; віра в те, що все повинно бути визначеним і логічним. Натомість, стверджує Кімбелл, постмодернізм відкидає єдиний універсальний світогляд, не вірить, що істина є абсолютною, цінує спільноту більше, ніж індивідуалізм, і вважає, що мислення, навчання і релігійні погляди можуть бути визначені нелінійним чином.⁴

Автори руху мають різні погляди на деталі змісту переходу від модерності до постмодерності, проте більшість із них приймають концепцію С. Гренца, згідно з якою ці дві епохи є кардинально протилежними. Постмодернізм розглядається ним як інтелектуальний настрій і форма культурного самовираження, які стають все більш домінуючими в сучасному суспільстві.⁵ Гренц окреслює сутність постмодерністської епохи як перехід від раціоналізму до постраціоналізму, від індивідуалізму до постіндивідуалізму і від дуалізму до постдуалізму.⁶ Перехід від раціоналізму до постраціоналізму викликаний піднесенням можливостей людської раціональності в епоху модерну. Для модерності властива впевненість у тому, що всесвіт керується універсальними законами, які доступні для людського розуму, а використання емпіричних наук і наукових методів дає людині підстави для того, щоб бути неупередженою, пізнавати об'єктивну істину і раціонально влаштовувати своє буття. На думку учасників руху,

³ Brian McLaren, "The Method, the Message, and the Ongoing Story," in *The Church in Emerging Culture: Five Perspectives*, ed. Leonard Sweet (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003), 191–230.

⁴ Dan Kimball, *The Emerging Church: Vintage Christianity for the New Generation* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 49.

⁵ Grenz, *Primer on Postmodernism*, 13.

⁶ Ibid., 169.

¹ Ibid., 73.

² McLaren, *Church on Other Side*, 162–166.

результатом впливу модернізму на християнство стало його перетворення на раціоналістично-орієнтовану віру. Але нова епоха постмодерності вимагає осмислення християнства у термінах постраціоналізму.¹ Під постраціоналізмом мається на увазі відмова від тлумачення людського буття в одному лише когнітивному вимірі. Розум при цьому все ще розглядається як шлях до знань, але вже не єдиний шлях.² Постмодерністи стверджують, що хоча розум і зданий виявити деякі аспекти істини і реальності, існують такі їх площини, які можуть бути пізнані тільки через особистий та колективний досвід. Крім того, наукові методи не можуть забезпечити неупередженості у пізнанні об'єктивної істини. Процес пізнання неминуче зазнає впливу емоцій, інтуїції, досвіду і суспільного контексту суб'єкту пізнання, тому постмодерністи приходять до висновку, що об'єктивна істина не може бути отримана завдяки діяльності незалежного індивідуального розуму. Дослідження впливу цього переходу на християнство, як вважають постмодерністські богослови, приводить до висновку, що віра, побудована на індивідуалістичному раціоналізмі, не зможе вижити в постмодерністській культурі.

Згідно з Гренцом, ще однією прикметною рисою сучасної епохи є піднесення особистості. Якщо прийняти ідею про те, що кожна людина наділена здатністю виявити об'єктивну істину для себе, то зовнішня влада або приналежність до спільноти виявляються непотрібними для пізнання істини і визначення того, що є правильним чи неправильним. Як зауважує Макларен, індивідуалістський вплив на християнство привів до того, що віра стала сприйматися виключно у персональному вимірі: «Я та Ісус, я і моя Біблія, я і моє духовне зростання, я і моє спасіння – задоволення моїх потреб, забезпечення їжі для моєї душі, придбання релігійних

товарів і послуг, необхідних для мене, мого щастя і мого успіху».³ Епоха модерності була індивідуалістичною, та постмодерність характеризується постіндивідуалізмом. Якщо людина не може пізнати істину для себе, то для пізнання істини необхідні зовнішня влада або спільнота. На думку постмодерністів, розуміння істини залежить від того, яку конструкцію реальності створила та чи інша спільнота. А оскільки побудови реальності у різних спільнот є різними, то постмодернізм неминуче приймає і вітає різноманітність та плюралізм, в тому числі плюралізм переконань. Гренц погоджується, що «общинна природа істини призводить до нового виду релятивізму».⁴ Застосовуючи зсув християнства до постіндивідуалізму, Макларен закликає церкву відкрити для себе, що «євангеліє – це більше, ніж спасіння моєї індивідуальної душі».⁵

Третьою рисою модерністської епохи, на думку Гренца, є дуалізм. Він стверджує, що проект Просвітництва був побудований на розділенні реальності на розум і матерію. Цей фундаментальний дуалізм знайшов своє вираження в уявленні Просвітництва про людську особистість як про «душу» (мислячу субстанцію) і «тіло» (фізичну речовину).⁶ Вплив дуалізму на християнство, стверджує Виникаюча церква, привів до перетворення його у релігію, яка впливає тільки на сакральну сферу життя людини, а не на її буття в цілому. Цю ідею підтримують, зокрема, Е. Гіббс і Р. Болджер. На їхню думку, у той час як представники традиційного євангельського християнства наголошують на епістемологічному аспекті постмодернізму, на нездатності пізнати абсолютну істину, Виникаюча церква вбачає сутність постмодерності у подоланні дуалізму, який призвів до поділу буття на сакральну і секулярну сфери, виокремивши царину секулярності, царство без Бога.⁷ Таким чином, рух ставить собі за мету подолати розрив світського і сакрального та перейти до постдуалізму, що поєднує трансцендентне й іманентне, священне й світське. Цей підхід знаходить свій вияв у намаганні залучити розум і почуття до поклоніння, в переконаності, що Бог діє як у церкві, так і в світській популярній культурі. Силкуючись перебороти дуалізм модерності, який вони сприймають як протилежний до принципів місійного та інкарнаційного життя, послідовники руху визнають необхідність збереження балансу між культурною доречністю та вірністю біблійному одкровенню, проте насправді часто

¹ Brian McLaughlin, "The Ecclesiology of the Emerging Church Movement," *Reformed Review. A Theological Journal of Western Theological Seminary*, 61, no. 3 (2008): 102.

² Критика модерністської раціональності, верховенства розуму над вірою має тривалу традицію у християнській думці пізнього модернізму. Християнський філософ Х. Дойеверд у 1930-х роках доводив, що раціональне мислення ґрунтується на «дотеоретичних припущеннях», які за своєю природою є релігійними, тому не можна вести мову про релігійно нейтральний розум. Англійська письменниця і християнська гуманістка Д. Лі Сейерс у книзі «Почни тут» (1940) змалювала еру модерну як час, в який розум став «верховним об'єктом людського вшанування», якому поклоняються «у священне ім'я прогресу». Сейерс критикує це «освячення» розуму і прогресу, стверджуючи, що віра є невід'ємною частиною розуму: адже модерністи вірять, що саме розум може привести їх до істини. Подібний скептицизм щодо модерністського піднесення розуму над вірою висловлював і К. Льюїс.

³ McLaren, *Church on Other Side*, 196.

⁴ Stanley J. Grenz, "Participating in What Frees: The Concept of Truth in the Postmodern Context," *Review and Expositor* 100 (Fall 2003): 692.

⁵ McLaren, *Church on Other Side*, 196.

⁶ Grenz, *Primer on Postmodernism*, 171.

⁷ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 66.

ними ігноруються тіньові елементи постмодерністської культури, які неможливо примирити з євангелієм.

Учасники Виникаючої церкви поділяють спільне переконання, що постмодерністська епоха створює нові можливості для просування християнської звістки. Макларен пропонує три кроки, які церква повинна зробити, щоб вижити і процвітати в умовах постмодерністської культури: зрозуміти її (перестати заперечувати, що перехід до нової світоглядної парадигми насправді відбувся), долучитися до неї (використати її для належного виконання своєї місії), і відповісти на неї.¹ Оскільки постмодерністи перебувають у пошуках справжньої дружби, то вони хочуть бачити, що життя християн гармоніює з їхніми словами. У сфері євангелізації це означає, що вони повинні переконатися, що християни щиро дбають про них, а не спілкуються з ними лише заради того, щоб спонукати їх повернутися до Христа. Вони високо цінують спільноту, і в просякнутій індивідуалістичним духом культурі хочуть знайти в церкві таке місце, до якого зможуть належати, перш ніж повірять у церковні догми. Церква повинна відійти від звичного поділу на «спасених» і «не-спасених», усвідомити навернення як процес і розуміти євангелізацію як засіб заохочення людей для просування у цьому процесі. Ще одним «зрушенням у мисленні» Макларен вважає прагнення постмодерністів повернути у світ диво і таємницю, викликане стремлінням сучасності пояснити все з точки зору науки. Якщо Бог справді незмірно перевищує нас, то у богослов'ї повинні бути спектри, які відображають цю істину, і ми не повинні намагатися аналізувати Бога таким чином, начебто можемо повністю зрозуміти його. Крім того, богослужіння повинні включати акценти, забуті модерністським абстрактним мисленням. Наприклад, використання мистецтва і зображень може бути використане для того, щоб допомогти віруючим пережити почуття трансцендентності Бога.

Макларен пропонує п'ятнадцять стратегій, необхідних для того, щоб скористатися можливостями служіння у рамках нового постмодерністського світу. Ці зміни, зокрема, передбачають формування «покірної» апологетики та герменевтики у ставленні до віри та істини; відродження значущості віри на противагу незбалансованій зацикленості християнства на науковій достовірності; збільшення рефлексій і простору для життєвого досвіду і віри без легалістичної цензури чи обмежень; розвиток здатності слухати розповіді і ділитися ними без намагання втиснути все багатство досвіду в рамки логічних висловлювань; підвищення рівня обізнаності у сфері мистецтва, музики, літератури, театру та використання

їх здобутків у проповіді євангелія.² Новий постмодерністський підхід до служіння, зауважує Макларен, вимагає від церкви усунення з її віри «вірусів модерності», таких як контроль, механістичність, об'єктивність, аналітичність, редукціоналізм, науковість, індивідуалізм, організаційність та споживацтво.³

Загалом для руху характерні не стільки теоретичні рефлексії про сутність постмодернізму, скільки прагматичні намагання розробити практичні шляхи досягнення євангелієм постмодерністського суспільства. Богослови руху визначають постмодерністський етос як концентрацію культурних переходів, що вплинули в основному на молодші покоління. Це, зокрема, повернення до містерії (з відновленням інтересу до духовних практик середньовічного містицизму), спрага за духовністю (що іноді призводить до звинувачень руху у запозиченні ідей руху «нового віку»), нові моделі взаємопов'язаних спільнот (через інтернет, мобільний зв'язок, зрослу соціальну мобільність), прагнення віднайти коріння у традиції (на відміну від модерністської зневаги традиціями), і сильне бажання особистої зустрічі з Богом за допомогою зображень, ритуалів і таїнств (на противагу до словоцентричної і часто іконоборської форми модерністського християнства).⁴

Слід звернути увагу на те, що рух не закликає до тотальної адаптації християнства до постмодерністської культури. Натомість розвивається дещо складніша модель, яка концентрується навколо постмодерністської критики метарозповідей і ґрунтується на методі «розширеного мислення» або «подвійного бачення». Розмірковуючи про сучасні етнічні та гендерні конфлікти, хорватський богослов Мирослав Вольф у своїй книзі «Виключення і прийняття» пропонує застосовувати цей метод у формуванні відповіді церкви її критикам і супротивникам.⁵ Витоки моделі вбачаються у самій природі і діях Бога, який у відкупленні виявляє самовіддану любов до ворога з метою його прийняття. У самій своїй особистості Бог звільняє місце для свого ворога – недоброчинного людства. Для того, щоб прийняти людство до свого буття, він стає його частиною, ототожнює себе з цим ворожим людським родом, включно з його гріховністю (Мт. 3, 13-15, 2 Кор. 5, 21). Однак буття Бога не зазнало якихось втрат у цьому радикальному ототожненні з ворожим людством; навпаки, його розу-

² McLaren, *Church on Other Side*.

³ Ibid., 189-97.

⁴ Bader-Saye, "Improvising Church: An Introduction to the Emerging Church Conversation," 16.

⁵ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996). М. Вольф. *Презрєние и приятие* (Черкассы: Коллоквиум, 2014).

¹ Brian McLaughlin, "The Ecclesiology of the Emerging Church Movement," 103.

міння як Святої Любові стало більш повним і глибоким. Звідси Вольф робить висновок, що й ми, глибше слухаючи нашого критика і противника, маємо на меті не стати ним або втратити свою самобутність, а здійснити і висловити нашу індивідуальність. «Подвійне бачення», за Вольфом, означає створення в собі простору для інших, а потім надання можливості їхнім перспективам коректувати наші погляди, іноді знаходячи в голосах інших приглушені відголоски наших власних традицій. Звільнення в собі місця для іншого, навіть для ворога, на думку Вольфа, дозволяє нам, на відміну від Бога, усвідомити власну гріховність таким радикальним чином, яким ми ніколи не сподівалися це зробити.

Саме у рамках цієї моделі пропонує розглядати напружені стосунки між постмодернізмом і християнською вірою постмодерністський богослов Р. Річардсон.¹ Він звертає увагу на неминуче протиріччя між необхідністю поглибленого прийняття постмодерністської критики метарозповідей і їх руйнівних соціальних наслідків з одного боку, і з іншого – потребою не менш глибокого прийняття й сміливого проголошення унікальної християнської метарозповіді. Відштовхуючись від моделі Вольфа, Річардсон закликає християн звернути серйозну увагу на наступні питання: у чому полягає постмодерністська критика метарозповідей? Що ми можемо дізнатися з цієї критики і як отримане знання впливає на євангеліє та методи його сповіщення? Як звільнити в собі місце для критиків і навчатися від них, водночас зберігаючи те, що ми вже отримали і ким стали, інтегруючи критику таким чином, що дає нам змогу стати більш глибокими послідовниками Христа і комунікаторами християнської метарозповіді?

На думку Річардсона, у постмодерністській критиці метарозповідей є чимало пророчих, корисних та біблійних елементів. Адже чесний аналіз метарозповідей та їх наслідків в історії пояснює причину тотальної до них недовіри, що лежить в основі постмодернізму. Мирослав Вольф у якості прикладу наводить розповідь Просвітництва: «На Заході ми розповідаємо нашу розповідь як історію розуму, просвітництва і цивілізації, протиставляючи її розповіді про жорстокість і варварства відсталіх і примітивних культур. Але чи правдива ця розповідь? Вона дозволяє нам відчувати свою перевагу і виправдовує наш колоніальний дух. Але в світлі рабства, Голокосту і винищення корінних рас в Америці як ми можемо думати, що вона є правдивою? Наші технології і бюрократії дали нам більш складні, масштабні і віддалені форми жорстокості, і набагато ефективніші форми жорстокого поведіння. Дикуни не мають такого потенціалу для

геноциду, як більш сучасні суспільства».² Якщо звернутися до християнської метарозповіді, то неможливо оминати того факту, що вона підтримувала хрестові походи, інквізицію, мовчання церкви в Німеччині під час Голокосту, непросту історію відношення церкви до рабства, ставлення християнства до жінок або його сучасні битви з мусульманами. Річардсон робить висновок, що з точки зору постмодернізму християнська метарозповідь була такою ж репресивною, як і будь-яка інша. Тому зрозуміло, чому проповідь євангелія викликає скептицизм, недовіру і переконання, що за християнською великою історією також лежить приховане корисливе прагнення до влади.

Ця обставина спонукає з'ясувати, що саме було втрачено у християнській звістці, якщо євангеліє не веде нас до свободи від безбожного «шлюбу» між хрестом і мечем. Чому наша християнська метарозповідь могла так легко бути використаною для підтримки рабства, мовчання перед лицем геноциду, священної війни проти невірних, гендерної і етнічної нерівності? Церкві слід зрозуміти, чому християнська історія так легко адаптувалася для виправдання усіх видів несправедливості і своєкорисливих проявів християнської волі до влади. Інакше авторитет і навіть моральні якості християн як прихильників метарозповіді, яка, на їхню думку, є істинною для всіх, будуть розглядатися як репресивні, вузькі, осудливі і соціально руйнівні.

Для з'ясування, чи корислива воля до влади є властивою всім метарозповідям, чи вона є результатом зловживання християнами їхньою власною метарозповіддю, Річардсон звертається до аналізу зв'язку між знанням і владою, зробленим М. Фуко. Згідно з ним, у кожному суспільстві існують різноманітні відносини влади, які пронизують, характеризують і конституують соціальний організм, ці відносини влади самі не можуть бути створені, консолідовані і здійснені без продукування, накопичення, циркуляції та функціонування дискурсу. Суспільство продукує істини або дискурси, які необхідні для його діяльності. На думку Річардсона, християнські суспільства нічим не відрізняються від інших, вони також змушені виробляти «істини», що виправдовують підтримання і зміцнення їхньої соціальної і політичної влади. Фуко зазначає, що вироблене знання може стати ноу-хау, яке служитиме для перформативності (характеристика висловлювання як такого, що дорівнює дії або вчинкові та спричиняє певні наслідки) та ефективності суспільства, або воно переросте в нову розповідь, яка легітимізуватиме спосіб, яким суспільство використовує це ноу-хау.

Насильницька природа знання, з погляду постмодерністських мислителів, пов'язана з самою природою мови. Ж. Дерріда стверджує, що всі

¹ Rick Richardson, "The Perceptions We Face" (paper presented at the Billy Graham Center Evangelism Roundtable "Issues of Truth and Power: the Gospel in a Post-Christian Culture," USA, Wheaton, April 22–24, 2004), 4.

² Volf, *Exclusion and Embrace*, 59.

мовні системи побудовані навколо полярних або бінарних протилежностей. Бог – диявол, християнство – язичництво, цивілізація – варварство, добро – зло, чоловік – жінка, християнин – мусульманин, білий – кольоровий, раціональність – безрозсудність, багатий – бідний, пролетаріат – буржуазія, сильний – слабкий та багато інших бінарних протилежностей лежать в основі найпоширеніших західних метарозповідей та мови, яка використовувалася для їх висловлювання. Ці терміни не мають ніякого сенсу поза всією системою мислення та світогляду, що ховається за ними, і в кожній великій розповіді один член або група отримують статус привілейованих, а їх протилежності виштовхуються на узбіччя. Дерріда ставить за мету здійснити децентрацію понять з метою звільнення мови від динаміки «домінування-придушення». У центрі його зусиль – прагнення надати Іншому можливості промовляти, впливати і бути центральним, однак не задля зміни влади, а для продовження дискусії шляхом діалогу між протилежностями. Інший у такому разі стає цінним партнером у діалозі і дискусії.

Як підсумовує Річардсон (і його висновок можна розглядати як відображення поглядів значної частини богословів руху), церква може отримати багато корисного від постмодерністської критики проблем сучасності, але вона повинна відмовитися від постмодерністського варіанту їх вирішення, адже після деконструкції метарозповідей та мовних систем постмодерністська критика не залишає жодного реального шляху від «того, що є» до «того, що має бути».¹

Натомість Річардсон пропонує звернутися до Ісуса як до моделі і повідомлення для оновленої християнської метарозповіді, адже він глибоко вірив в істину і правдивість великої розповіді, та водночас він піддавав радикальній критиці ту версію метарозповіді, яку зустрів у свій час і в своїй культурі. З цього погляду на Ісуса як на «премодерного постмодерніста» Річардсон вбачає у проповіді Христа критику корисливої упередженості Ізраїлю, який дійшов до такого моменту своєї історії, коли його мова, інституції, символи і релігія загалом служили опорою для забезпечення панування і центральної ролі Ізраїлю. Тому Ісус засудив всі ідейні та інституційні вияви цього «етноцентричного релігійно одягненого світогляду єврейського панування», він здійснив «децентрацію Ізраїлю», вивівши на перший план усіх тих, хто раніше перебував у маргінальному становищі (язичників, жінок, хворих, бідних, кривих, сліпих і грішників). Сьогоднішня церква також повинна з'ясувати, чи не домінує у її середовищі світогляд Ізраїлю часів Ісуса, чи не поміщає вона себе у центр, маргіналізуючи усіх інших. «Наше завдання, – стверджує Річардсон, – полягає у продовженні пророцтва служіння Ісуса по децентрації церкви

і церковної версії християнської великої розповіді для того, щоб повернути Бога в центр, де Бог насправді завжди є».²

Інакше кажучи, людські істоти неминуче використовують метарозповіді для того, щоб замінити Бога собою в центрі нашого світу. Кожна версія християнської метарозповіді невідворотно спотворюється людською упередженістю, корисливістю і прагненням до влади, а тому потребує постійного виправлення, оновлення і реформування. Річардсон пропонує дивитися на Ісуса як на «центр децентрування» християнської віри і постійного пошуку шляхів коректування і оновлення нашої версії християнської метарозповіді. У цій концепції Ісус спочатку виступає у ролі критика послання і методів церкви, а потім стає катализатором їх виправлення. Важливо зауважити, що Річардсон не схиляється до релятивізму, він не заперечує існування підсумкової версії істини, метарозповіді історії, але вважає, що оскільки лише Бог є вільним від спотворень корисливого інтересу, то тільки він один може збагнути і сповістити розповідь без перекручень, викликаних пориванням до влади. Церква ж покликана до постійного процесу вираження максимально наближеної до істини, відкритої Богом в Писанні, версії метарозповіді в рамках існуючої культури, пам'ятаючи про свою нездатність здійснення цього покликання без спотворень, зумовлених упередженістю і гонитвою за владою. Тому ми повинні безперервно звіряти своє послання і метод його проголошення з Ісусом, дивлячись на нього не тільки як на захисника церкви, а як на її люблячого, але принципового критика.

3.3. ІСТИНА ТА СУМНІВ

Виникаюча церква не відмовляється від традиційного протестантського вчення про те, що Бог відкрив істину через особливе одкровення, дане у Святому Писанні, проте вона також визнає, що Бог відкрив істину через природне відкриття. Богослови руху виходять за рамки традиційного розуміння *sola scriptura*, намагаючись відшукати баланс між природним одкровенням і особливим одкровенням, традицією і Писанням, розумом і досвідом. На їхню думку, уламки істини можна знайти в природі і науці, в політиці та філософії, навіть в інших релігіях та їх практиках. Пошук істини за межами особливого одкровення не має на меті відволікти християн від Бога та істини одкровення. Його мета – просвітити наше розуміння вищої реальності, збагачуючи нас повнотою Істини. Якщо Бог є істина, тоді істина набагато більша, ніж ми собі уявляємо. Якщо ж істина абсолютна і більша, ніж ми це усвідомлюємо, то ми не можемо навіть сподіватися повністю охопити її.

¹ Richardson, "The Perceptions We Face," 13.

² Ibid., 17.

Ірландський богослов П. Роллінз розвиває цей підхід, пояснюючи, що навіть найкращі богословські ідеї, якщо вони закриті для взаємодії з іншими джерелами істини, ризикують перетворитися в ідола, що виправдовуватиме наші власні цілі і бажання. «Богослов'я у своєму сучасному вигляді було стурбоване відстоюванням та захистом поняття ортодоксії як такої, що формулює правильне, досконале розуміння Бога. І все ж ідея, що ми можемо розуміти джерело віри, зазнала нападів як від тих, хто знаходиться поза Церквою, так і від тих, що знаходяться в ній. З'явився аргумент, що іменування Бога в дійсності ніколи не є іменуванням Бога, але тільки іменуванням нашого розуміння Бога. Взяти наші уявлення про божественне і утримувати їх, начебто вони відповідають реальності Бога, означає сконструювати концептуального ідола, побудованого з матеріалів нашого розуму».¹

Ще більш радикальний підхід до істини Роллінз розвиває у своїй книзі «Вірність зради» (2008). Ідеї книги розгортаються навколо переказу Роллінзом біблійної розповіді про зраду Ісуса Юдою. Не погоджуючись із традиційною оцінкою вчинку Юди як продиктованого його гріховністю та жадібністю, Роллінз розглядає альтернативні версії, які дозволяють зробити припущення, що зрада Юди насправді могла бути вчинком віри. Обговорення різних прочитань цього біблійного оповідання задає тон усій книзі: християнство – це не набір доктрин про Бога, але критика усіх релігій, а особливо тих із них, що пов'язують себе із владою. Основне завдання християнства Роллінз вбачає у постійному дослідженні власних вірувань та інституцій, аби з'ясувати, яким чином вони ведуть до виключення або пригнічення бідних та відкинутих. Принагідно Роллінз піддає жорсткій критиці «модерністський» підхід до невідповідностей у біблійних текстах, який, на його переконання, намагається раціонально примирити або усунути ці невідповідності. Британський богослов переконує, що існує альтернативний варіант прочитання суперечливих текстів Біблії, який розглядає їх як вікна в таємницю Бога. Ці тексти свідчать про події, що перевершують можливості слів, які читачі досі сприймали як спробу описати фактичні події. Тому Роллінз закликає християн відмовитися від трактування будь-яких прочитань Біблії як остаточних, практикуючи натомість постійний пошук нових інтерпретацій знайомих текстів. З цієї причини він не підтримує якоїсь конкретної версії розповіді про Юду, надаючи перевагу відкритості до конкурентних тлумачень.

Роллінз також критикує модерністський західний концепт істини як об'єкту, який можна віднайти, проаналізувати або зрозуміти, оскільки цей концепт створює надмірну дистанцію між віруючими та джерелом їхньої віри, дає богословам надто багато влади у визначенні істини, веде

до розмежування знання та практики й зумовлює редукцію християнства до набору заспокійливих тверджень. Натомість він пропонує погляд на істину, що ближчий до східної традиції просвітлення, котра включає в себе зміну всієї орієнтації людини. Відтак істина розуміється як втілена у віруючих і їхніх відповідях Богу. Вказана концепція істини надає перевагу особистому досвіду над віросповідними документами. Зауважимо, що Роллінз не розглядає традиційні християнські символи віри як фактичні твердження, визначаючи цінність доктринальних тверджень за їхньою здатністю мотивувати християн виявляти більше любові один до одного. Насправді ж, як констатує Роллінз, символи віри іноді призводять до почуття гордості у християн, які стверджують, що володіють знанням про Бога, але насправді мають обмежений досвід божественного.

Багато критиків постмодерністського християнства вказують на такий підхід до істини як на доказ релятивістської природи руху та загрози появи у ньому еретичних вчень. Спростовуючи ці звинувачення, Роллінз зазначає, що нові церкви є частиною широкого релігійного руху, який відкидає позиції як абсолютизму, так і релятивізму (вважаючи їх ідолопоклонством), що породжені модерністським міфом чистого розуму. Богословський пошук постмодерністських богословів спрямований на те, щоб відродити містичне розуміння ортодоксальності як віри «правильним чином», тобто віри «люблячим, жертвним і христоподібним чином». Звернення від «правильної віри» до «віри правильним чином» не означає переходу від однієї протилежності до іншої, а скоріше є способом виходу за межі самого протиставлення ортодоксії і ересі. Ортодоксія тепер розуміється не як вірування у правильні істини, протилежність ересі, а як термін, що передає спосіб буття у світі.²

Підзаголовок наступної книги Роллінза «Повстання» проголошує: «Вірити – це по-людськи, сумніватися – божественно».³ Концепція істини у постмодерному богослов'ї нерозривно пов'язана із закликом прийняти сумнів як справжній і навіть необхідний аспект віри, а також засіб стримування впливу бездумного повторювання доктринальних документів та біблійного буквалізму. Зокрема, філософ Дж. Капуто зауважує: «Віра, ізольована від сумнівів, живить фанатизм, свавільний тріумфалізм та захоханість у себе і свою владу».⁴ Наголос на важливості сумніву в богослов'ї Виникаючої церкви пов'язаний із загальною недовірою постмодерністів до мови та її здатності передавати істину. Сумніви поширюються практично на всі теми класичного богослов'я, зокрема, на характер воскресіння й на

² Ibid., 2–3.

³ Peter Rollins, *Insurrection* (Nashville, Tenn: Howard Books, 2011).

⁴ John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 126.

¹ Rollins, *How (Not) To Speak of God*.

природу Бога. Постмодерні богослови визнають, що християни просто не можуть знати з упевненістю багато аспектів, що стосуються життя, віри і Бога, а тому вони повинні бути готовими жити із сумнівами та двозначностями. Наприклад, пастор Дж. Бейккер, спираючись на праці П. Тілліха, стверджує, що сумнів «є важливим елементом духовного життя»,¹ і хоча його прийняття вимагає відваги, зрештою це спричиняє зростання у вірі.

Згода жити із сумнівами створює дискомфорт і напругу. З цим погоджується як Роллінз, так і Макларен. Так, у ранніх книгах останній описує боротьбу своїх персонажів із сумнівами і те, як вони прийшли до висновку, що визначеність та однозначність насправді є ворогами життя у вірі. У розділі «Коли Бог став атеїстом» книги «Повстання» Роллінз звертається до вигуку Христа на хресті «Боже мій, Боже Мій, чому Ти покинув Мене?», наголошуючи, що тут ми маємо справу з «глибоко особистим, болючим та екзистенціальним атеїзмом, що базується не на інтелектуальних сумнівах в існуванні Бога, а на переживанні відсутності Бога».² Ці роздуми Роллінза продовжились у його наступній книзі «Ідолопоклонство Бога: руйнування пристрасті до визначеності та задоволення». На його переконання, прагнення християн здобути визначеність у поясненнях церквою природи гріха, Бога, розп'яття та воскресіння, перетворили Бога на «ідола», яким ми маніпулюємо, щоб задовольнити свої бажання. Натомість, було б краще «прийняти страждання, визнати своє незнання та повністю прийняти труднощі існування».³ Приймаючи сумнів як важливу умову зростання у вірі, прибічники Виникаючої церкви долучаються до властивої сучасному західному суспільству тенденції погоджуватися жити у напрузі і невизначеності. Як зазначив Ф. Бюхнер, американський письменник і богослов, здатність сумніватися є невід'ємним аспектом самої людської індивідуальності, і, не зруйнувавши нашої природи, Бог не зміг би відкрити нам Себе в такий спосіб, який усуває можливість для сумніву. Отож, у богословському пошуку Виникаючої церкви спостерігається відхід від традиційного авторитету професійних богословів, які говорять від імені всієї спільноти, до ідеї, що кожен віруючий здатний внести свій вклад у розмову. Намагання поставити під сумнів ортодоксальні норми (переосмислити їх) зумовлене не стільки прагненням творити нові доктрини, скільки з'ясувати причини і витоки традиційних богословських формулювань. Рух прагне використовувати богослов'я як чинник перетворення в світі,

вважаючи, що повнота Божої істини, виявленої через особливе і природне одкровення, здатна змінити світ через Ісуса.

3.3.1. Постфаундаціоналізм

У богослов'ї Виникаючої церкви ключову роль відіграє нова постмодерністська епістемологія, яка поступово витісняє модерністський підхід. Як зазначає один із найбільш авторитетних критиків руху Д. Карсон, нове богослов'я критично ставиться до таких рис модернізму, як невпинна гонитва за істиною, абсолютизм, лінійне мислення, раціоналізм, самовпевненість, що призводять до зарозумілості, негнучкості, жаги бути правим, бажання контролювати.⁴ Перевага постмодерністської епістемології вбачається у визнанні нею того факту, що значна частина наших знань формується культурним середовищем, в рамках якого ми живемо, перебуває під контролем емоцій, естетики і спадщини. Модернізм намагається знайти безперечні основи, на яких будується знання, а постмодернізм заперечує, що такі основи існують, і наполягає на тому, що ми приходимо до пізнання речей різними шляхами. Модернізм є безкомпромісним і в сфері релігії, він фокусує увагу на питаннях істини і помилки, породжує конфесіоналізм; постмодернізм менш вимогливий, він зосереджується на відносинах, любові, спільній традиції.

Богослови руху, як правило, схвалюють перехід християнського мислення до епістемологічного постфаундаціоналізму, аргументуючи необхідність такого кроку попереднім засиллям у західному богослов'ї про-світницької фаундаціоналістської епістемології. Одним з істотних положень класичного фаундаціоналізму є уявлення про те, що існують базисні вірування і вірування, виведені з них, причому базисні положення є самоочевидними. Ці перші принципи, на основі яких здобуваються знання, повинні бути універсальними, об'єктивними і очевидними для будь-якої раціональної людської істоти, незалежно від специфіки ситуації, досвіду і контексту. Як зазначає Крістал Даунінг, існують два основні підходи до визначення фаундаціоналізму: перший (класичний, або «сильний») визнає існування незаперечних, універсальних аксіом, доступних людям незалежно від емпіричних доказів (Дерріда визначає цей підхід як метафізику присутності – деякі перші принципи настільки самоочевидні, настільки присутні для свідомості сприймаючого суб'єкта, що у їх правдивості неможливо сумніватися); другий (поміrkований, або «м'який») визначає фаундаціоналізм як наявність базових переконань, на основі яких людські істоти будують світогляд, що пояснює навколишню реальність, при цьому ці переконання не обов'язково носять універсальний характер.

¹ Jay Bakker and Andy Meisenheimer, *Faith, Doubt, and Other Lines I've Crossed: Walking with the Unknown God* (New York: Jericho, 2013), 25.

² Rollins, *Insurrection*, 21.

³ Peter Rollins, *The Idolatry of God: Breaking Our Addiction to Certainty and Satisfaction* (New York: Howard Books, 2013), backcover.

⁴ Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church*, 27.

Перший підхід властивий для модерністської філософії; другий, принаймні з часів Середньовіччя, лежить в основі християнського богослов'я, яке, спираючись на новозавітні тексти, радше отожднює істину з Ісусом Христом, в якого потрібно вірити (Ів.14, 6; Еф. 4, 21), ніж з абстрактною Ідеєю, очевидною для усіх розумних створінь.¹ Даунінг вважає, що саме під впливом ідеї просвітництва та модернізму християнське мислення стало поєднувати істину не з особою Бога, що проявив себе в Христі і відкрив через Писання, а з неособистісними самоочевидними універсаліями. До модерністських напрямів у протестантизмі дослідниця відносить деміфологізацію (підхід Р. Бульмана спирався на науковий світогляд як необхідну підставу для антропологічно-екзистенціалістського витлумачення християнських доктрин), фундаменталізм (його платформою став логічний позитивізм, який стверджував, що тільки науково доведені твердження можуть вважатися істинними, відповідно Біблія стала сприйматися як збірка позитивістських тверджень, формується вчення про непомилність Біблії), культурний консерватизм (намагання зберегти традиційні цінності християнської культури на Заході), об'єктивізм (інтелектуальні спроби обґрунтувати християнські істини як універсальні).

У дев'ятнадцятому та двадцятому століттях фундаціоналістський імпульс привів до богословського поділу в англо-американському контексті.² Дж. Франке зазначає, що ліберальні богослови намагалися будувати богослов'я на основі незаперечного релігійного досвіду, в той час як консерватори у пошуках неспростованих підстав для свого богослов'я зверталися до Біблії. При цьому часто з поля уваги випускається подібність між цими двома групами у тому, що стосується основної структури богослов'я. При всіх розбіжностях між лібералами і консерваторами у погляді на підвалини богослов'я і, як наслідок, при часто взаємовиключних розуміннях багатьох богословських питань, обидві групи спираліся на фундаціоналістську теорію знання. Інакше кажучи, ліберальні і консервативні богословські системи можна розглядати як дві сторони однієї і тієї ж монети модерністського богословського дискурсу. Проте, продовжує Франке, у постмодерністському контексті фундаціоналізм терпить поразку, а його твердження про об'єктивність, достовірність і універсальність знання потрапляє під вогонь нищівної критики. Постмодерністські мислителі вбачають у модерністських пошуках визначеності і основності для знань мрію про неможливе, сучасну версію пошуків святого граа-

ля. Визначальний вектор постмодерністської епістемології спрямований на розвиток обмеженої раціональності, що передбачає відмову від фундаціоналістського підходу до знань. Як зазначає Р. Уеббер, «постфундаціоналізм стверджує, що християнство може стояти саме по собі, воно не потребує раціонального захисту».³

Франке зазначає, що постмодерністська думка ставить перед фундаціоналістською епістемологією два взаємопов'язаних питання. По-перше, чи такий підхід до знань можливий? І, по-друге, чи він бажаний? Ці питання пов'язані з двома основними напрямками постмодерністської герменевтичної філософії: герменевтикою скінченності і герменевтикою підозри. Однак, проблеми з фундаціоналізмом мають не лише філософський, а й змістовний вимір, адже постмодерністська теорія може бути використана для розв'язання завдань християнської думки: «герменевтика скінченності» – для осмислення сенсу людської створеності, а «герменевтика підозри» – як методологія для роздумів про сенс людської занепа́лості. Інакше кажучи, багато проблем постмодерністської теорії можуть бути плідно розроблені в контексті християнських доктрин про створення і гріхопадіння.

Виходячи з цієї точки зору, питання щодо можливості і бажаності фундаціоналізму, які піднімає постмодерністська думка, стають також питаннями змісту християнського богослов'я. Незважаючи на різне походження цих запитань, вони призводять до співзвучних висновків. По-перше, сучасний фундаціоналізм, з його акцентом на об'єктивності, універсальності і абсолютній впевненості в знаннях, є нездійсненною мрією для скінченної людської істоти, перспективи якої завжди обмежені і сформовані специфікою обставин. По-друге, акцент фундаціоналізму на доброті, притаманній знанню, руйнується гріховною природою людської істоти, бажанням захопити контроль над епістемічним процесом, щоб розширити можливості досягнення своїх власних цілей, часто за рахунок інших. Франке приходять до висновку, що обмеження, зумовлені скінченною і недосконалою людською природою, означають, що епістемічний фундаціоналізм не є ні можливим, ні бажаним для створених і гріховних осіб. Ця подвійна критика фундаціоналізму з перспективи як постмодерністської філософії, так і християнського богослов'я свідчить про доцільність застосування для вирішення богословських задач мови постфундаціоналізму, яка буде доречною в нинішній інтелектуальній ситуації постмодерну і вірною християнській традиції.

Постфундаціоналістські підходи до богослов'я поділяють спільну мету – відмовитися від претензій на безумовність інтелектуальних тверджень. Вони відкидають думку, що серед багатьох богословських доктрин

¹ Crystal L. Downing, *How Postmodernism Serves (My) Faith: Questioning Truth in Language, Philosophy and Art* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2006), 100–101.

² John R. Franke, "Reforming Theology: Toward a Postmodern Reformed Dogmatics," *The Westminster Theological Journal* 65, no. 1 (Spring, 2003): 1–26.

³ Webber, *Younger Evangelicals*, 99.

повинна існувати одна неспростовна підстава, що застрахована від критики і забезпечує тверду основу, на якій обґрунтовуються всі інші твердження. У постфаундаціоналістському богослов'ї всі вірування відкриті для критики і реконструкції. Це не означає (як це іноді стверджується), що у такому богослов'ї не може існувати стійких переконань – скоріше мова йде про необхідність постійної самокорекції, що розглядає всі твердження і теорії, не намагаючись відмовитися від них усіх і відразу. Таке богослов'я не зрікається переконань, однак у його рамках усі переконання – навіть найдавніші і найдорожчі – піддаються критичному аналізу і, отже, потенційним перегляду, реконструкції або навіть відкиненню.

Впровадження нефаундаціоналістського підходу у богословський метод викликало стурбованість багатьох представників консервативної богословської спільноти, які вбачають у відмові від фаундаціоналізму скочування на слизький шлях нігілістичного релятивізму.¹ У відповідь на це критичне зауваження Франке зазначає, що жодні богословські методи не можуть гарантувати досягнення істини і що всі вони можуть бути спотворені в руках скінченної і занепакої людської істоти. Натомість нефаундаціоналістський підхід до богослов'я прагне враховувати ситуативність будь-якої форми людського мислення і, таким чином, схиляється до принципового богословського плюралізму. Результатом стає утвердження в церкві верховної влади не конкретного джерела (Писання, традиції чи культури), а лише живого Бога. Отже, постконсервативні нефаундаціоналістські богослови наполягають на тому, що при осмисленні основ християнської віри і її богослов'я мова може йти тільки про триєдиного Бога, який розкривається поліфонічним способом через Писання, церкву, і навіть світ, хоча і завжди у відповідності з нормативним свідченням божественного саморозкриття, що міститься в Писанні. Інакше кажучи, нефаундаціоналістське богослов'я означає кінець основності, але не самих основ, які однак не вважаються даними людини. Як зазначає Б. Маккормак, вони завжди вислизають з розуміння у намаганнях людини дізнатися і встановити їх. Отже, людина завжди перебуває в залежному становищі і потребує благодаті щодо епістемічних відносин з Богом. Спроби людей захопити контроль над цими стосунками надто часто траплялися протягом всієї історії церкви і, з якими б добрими намірами вони не робилися, їх неминучим результатом ставало підпорядкування і концептуальне ідолопоклонство. Нефаундаціоналістське богослов'я прагне протиставити традиції підпорядкування богословський етос, що смиренно визнає за людиною стан скінченності і падіння, а також її потребу у благодаті для пізнання Бога. Таким чином, реалізовується реформаційна домінанта постійного реформування і принцип, згідно з яким жодна людська точка

зору (незалежно від того, чи мова йде про фізичну особу, чи про спільноту, чи про богословську традицію) не може претендувати на повне пізнання істини одкровення Бога в Христі.

Прийняття нефаундаціоналістського підходу до богослов'я актуалізує контекстуальний характер людських знань і необхідність визнання ролі культури та соціального оточення в процесі богословської інтерпретації. Як наголошує Франке, в такому разі богослов'я розуміється як динамічний діалог Писання, традиції та культури, що розглядаються як засоби, через які Дух Святий говорить з метою створити в різних соціокультурних середовищах християнський світ, зосереджений на Ісусі Христі. Таким чином, богослов'я є єдиним, в тому сенсі, що все справжнє християнське богослов'я прагне чути і відповідати на те, що говорить один і той же Дух, і в той же час різноманітним, в тому сенсі, що все богослов'я виникає в певних соціальних та історичних ситуаціях. Таке богослов'я є результатом рефлексії християнської спільноти в її локальних вираженнях. Незважаючи на свій локальний характер, воно в якомусь сенсі є глобальним, адже прагне розвивати християнську віру відповідно до екуменічної традиції церкви впродовж усієї її історії та від імені церкви у всьому світі.

Таке християнське богослов'я, незважаючи на свої специфічні особливості, носить громадський характер і може претендувати на формулювання набору універсальних переконань і практик. Як пояснює К. Теннер, немає ніяких підстав думати, що християнський контекст виключає богословські твердження, які є універсальними за своїм охопленням, або що християнський контекст означає, що богослови обговорюють тільки ті питання, які викликають занепокоєння лише християн. Навпаки, богослови прагнуть «проголошувати істини з глибокими наслідками для всього людського існування. Те, що вони роблять це в рамках християнського культурного контексту, просто означає, що їхні твердження формуються в цьому контексті і пропонуються з християнської точки зору».² З точки зору християнської догматики, цей підхід спрямований на плекання відкритого та гнучкого богослов'я у відповідності з локальним та контекстуальним характером людського знання, зі збереженням при цьому усіх специфічно християнських характеристик.

3.3.2. Перспективізм

Ще одним важливим принципом інтелектуального пошуку постмодерністських богословів є перспективізм, згідно з яким дійсність фрагментується на «множинність порядків», між якими виключається можливість встановлення будь-якої ієрархії. Даний підхід поширюється і на теорії,

¹ Див. Douglas Groothuis, *Truth Decay: Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism* (Downers Grove: InterVarsity, 2000).

² Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997), 69.

парадигми, концепції, кожна з яких є лише однією з можливих. Властивий постмодернізму релятивізм знаходить підтримку у Макларена: «Запитайте мене, чи християнство (моя версія, ваша, римського папи, будь-чия) є ортодоксальним, тобто істинним, і ось моя чесна відповідь: трохи, але не зовсім... Мені довелося б сказати, що ми, ймовірно, маємо багато чого правильного, але багато і неправильного... Проте, як мінімум, ми це помічаємо! Бути християнином щедрої ортодоксії не означає претендувати на те, що ми спіймали істину і почепили її на стіну».¹

Якщо християни насправді не можуть знати істини, то їм залишається лише випробувати на досвіді, що є «істинним» з урахуванням нашого соціокультурного контексту. Постмодерністські філософи і богослови наполягають, що істина пізнається і утверджується лише в межах спільнот, «немає жодних метарозповідей, є лише локальні розповіді» – проголошують вони. Інакше кажучи, істина є культурно і соціально відносною, а справжня міжкультурна комунікація неможлива (ті, хто перебувають за межами суспільства, спершу повинні приєднатися до спільноти, щоб зрозуміти її ідеї). Отож, у тому разі, якщо логічна істина непевна, єдину надійну сутність християнства становлять духовні відчуття і соціальні дії. Про це, зокрема, пише Б. Макларен. Він пропонує порівняти пошуки сучасним християнством ідеальної системи вірувань із середньовічною церковною архітектурою. Християни в новій культурі можуть озирнутися на історичні доктринальні структури (визнання віри, систематичне богослов'я), як ми озираємося на середньовічні собори: вони володіють реальною красою, яка повинна бути збережена, але тепер ці архітектурні шедеври в основному спорожнілі, або використовуються більше як пам'ятки культури, ніж як сакральні місця.

Що ж залишиться від християнства, якщо його перестати розглядати як пошук (або захист) досконалої системи переконань? Макларен відповідає: «У новій культурі, я вважаю, це буде “християнство як спосіб життя” або “християнство як шлях духовного формування”... За цих умов проповідь як втрачає свій статус, так і набуває його. Замість того, щоб здійснювати передачу інформації, щоб люди мали узгоджений, добре сформований “світогляд”... проповідь в культурі, що виникає, спрямована на надихання перетворень... У миті моїх надій я бачу цю нову увагу до духовного формування як можливість конвергенції. Те, що ми могли б назвати на цій спільній основі духовного формування початком пошуку один одного пост'євангелістами і постлібералами, віталосся і приймалося нашими католицькими і православними братами і сестрами. Те, що є *terra nova* для нас, було їхньою батьківщиною вже дуже тривалий час».²

Ще одним важливим висновком з твердження, що християни не можуть знати абсолютної істини, стає заклик відмовитися від догматичності у питанні доктрин і трактування ортодоксальності як «щедрої»,³ тобто такої, що включає багато доктрин, які християни історично оцінювали як аномальні або еретичні. «Щедра ортодоксальність, на противагу натягнутій, вузькій, контролюючій або критичній ортодоксальності значної частини християнської історії, не сприймає себе дуже серйозно. Вона покірна; вона не вимагає надто багато... Вона не вважає ортодоксальність винятковою областю одних лише дослідників прози (богословів), але, як Честертон, вона вітає поетів, містиків і навіть тих, хто хоче говорити дуже мало або залишатися безмовними, у тому числі розчарованих і тих, що сумніваються. Їхнє мовчання красномовно говорить про величність Бога, який перевищує всю людську артикуляцію».⁴

Відмова руху від ідеї формування систематичної богословської доктрини зумовлює посилення акценту на питаннях етики. Тоні Джонс, колишній національний координатор «Емерджент», заявляв, що його організація «є аморфним зібранням друзів, які вирішили жити разом незалежно від нашої церковної приналежності, незалежно від наших богословських зобов'язань». Він порівнює формулювання твердження віри з «проведенням кордонів, які означають, що ви повинні зарядити свою зброю і розмістити солдатів на цих кордонах. Охорона кордонів стає нав'язливою ідеєю. Це просто не є служінням Ісуса».⁵

У 2006 році «Емерджент» розіслав звернення богослова Л. Шульца, який навів три причини, чому їхня група не повинна формулювати доктринального твердження. Крім того, що такий крок є непотрібним і недоречним (адже «Ісус не мав символу віри» і «боротьба за те, щоб втиснути Бога в наші обмежені логічні структури, є не чим іншим, як мовним ідолопоклонством»), Шульц стверджує, що стандартизація переконань руху стала б катастрофою. Він турбується, що «твердження віри має тенденцію припиняти розмову. Такі заяви можуть також легко стати інструментами для маніпулювання або виключення людей зі спільноти. Надто часто вони створюють середовище, в якому уникають реальної розмови, побоюючись, що критичне переосмислення одного або більше священних

³ Термін «щедра ортодоксальність» вперше був використаний богословом Г. Фраєм, пізніше до нього зверталися ще декілька авторів руху; до його популяризації найбільше доклався Б. Макларен.

⁴ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 155.

⁵ Peter J. Walker and Tyler Clark, “Missing the Point: The Absolute Truth Behind Postmodernism, Emergent and the Emerging Church,” *Relevant Magazine*, July/August 2006, 72.

¹ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 293.

² Brian McLaren, “Emerging Values,” *Leadership Journal* (Summer 2003).

суджень призведе до відлучення від спільноти».¹ Хоча потребу сучасного християнства у відкритому діалозі і відкритості до думки інших важко заперечити, однак постає питання: як довго рух зможе залишитися у рамках християнської традиції без формулювання твердження віри? Чи для того, щоб бути послідовником Ісуса, достатньо лише дотримуватися загальнолюдських етичних норм і доброго ставлення до інших, чи ж це також включає віру принаймні у декілька конкретних фактів про життя і особу Ісуса, Трійцю і шлях до спасіння?

3.3.3. Ортопарадоксія

«Постмодерністський поворот» у епістемології зумовлює розробку нових богословських методів. Зокрема, Дуайт Фрізен розвинув оригінальну концепцію «ортопарадоксії», згідно з якою «прийняття складностей, протиріч, антиномій і парадоксів людського життя» розглядається як справжнє слідування шляхом Ісуса. Він стверджує, що «чим більше ми схиляємося до напруженості між конкуруючими істинами, тим ближчі ми до серця Бога», адже християнство не містить у собі заклику до викорінення усіх розбіжностей та розв'язання усіх протиріч.² Християни парадоксально вірять у єдність Бога в трьох особах; у божественну та людську природи Христа; у трансцендентність та іманентність Бога; у свою одночасну гріховність і праведність; у необхідність померти для того, щоб жити; у те, що менший є насправді більшим; у те, що ворогів потрібно любити. Отож християнська віра закликає нас відігравати роль «моста, ланки, посередника», з вірою, любов'ю і смиренням залишаючи місце для парадоксу.

Фрізен розробив христологічне обґрунтування свого богословського методу, наголошуючи на посередницькій ролі Христа між життям і смертю, чорними і білими, чоловіками і жінками, євреями і поганями, «я і ти». Крім цього, Христос на особистому прикладі продемонстрував, що повноцінне людське життя полягає передусім у досягненні примирення з Богом, іншими, творінням і самим собою. Таким чином, Фрізен визначає ортопарадоксію як спробу перетворити основну мету Бога (примирення) в основну мету його народу. Під примиренням розуміється не досягнення одноманітності або абсолютної згоди у всьому, а розвиток «диференційованої єдності», у якій одна особа у всій свої повноті може перебувати у повноцінних стосунках з іншою. Ортопарадоксія намагається зберегти різницю, напруженість, відмінність, одночасно дозволяючи особистості

виражати повноту себе у розмові. Мета ж розмови – не навернення чи переконання іншого, але просування надії спільного преображення через міжособистісні стосунки. Фрізен вбачає найбільший приклад ортопарадоксії (справжньої різниці і водночас справжньої єдності) у триєдиному бутті Бога – «один Бог і в той самий час три диференційовані соціальні особи, що рухаються разом у вічному Божественному Танці служіння заради іншого».³ Окресливши основні контури ортопарадоксії, Фрізен пропонує використовувати цей підхід для розробки нової парадигми етики, богословського методу і власне богослов'я.

Особливість етики ортопарадоксу полягає у збереженні динамічної напруги між розбіжністю (різницею) і розмежуванням (диференціацією). Під розмежуванням розуміється наша здатність «жити окремо від інших, не будучи відокремленим від них». Це дозволяє нам дотримуватися твердих вірувань і переконань. Таким чином, при зустрічі з іншими перспективами ми не відмовляємось від них, а пропонуємо їх як дар, як акт любові в обміні думками. Інакше кажучи, розмежування – це здатність у міжособистісних відносинах пропонувати іншим повноту своєї історії, свого голосу, самого себе. Застосування такого роду етики бачиться Фрізену засобом маніфестації царства Божого, самого життя триєдиного Бога у стосунках з іншими, з творінням. Надія таких стосунків полягає не в тому, щоб завдати поразки, вести суперечку, засудити чи навернути, а в тому, щоб жити у примиренні з іншими, не уникаючи відмінностей, але дивлячись на них як вираження щедрості і краси Бога. Подібним чином Фрізен визначає ортопарадоксію і як богословський метод, сутність якого полягає у прийнятті різниці та діалогічності. Таким чином, конкуруючі ідеї, практики і герменевтичні підходи розглядаються як запрошення до діалогічної взаємодії, до обміну історіями, традиціями і перспективами з метою взаємної трансформації. Отож цей метод не стільки спрямований на розв'язання існуючих антиномій, протиріч і розбіжностей, скільки на підтримання взаємостосунків.

Заключним компонентом ортопарадоксії виступає ідеал нового богослов'я. Спираючись на ідею С. К'еркегора про парадокс як «пафос інтелектуального життя», Фрізен формулює максимум нового богослов'я наступним чином: «чим більш суперечливими здаються різні богословські позиції, тим ближче ми до переживання істини». Мета богослов'я ортопарадоксії бачиться йому не стільки в пошуку відповідей на «великі запитання», скільки у сприянні християнам в осмисленні ними самих себе і свого контексту. Богословські твердження розглядаються як «робочі тези», що виникають у результаті конструктивної взаємодії спільноти Божого народу з Богом, різноманітними церковними традиціями,

¹ LeRon Shults, "Doctrinal Statement," *New Christians*, 233–235, http://emergent-us.typepad.com/emergentus/2006/05/doctrinal_state.html.

² Dwight J. Friesen, "Orthoparadoxy: Emerging Hope for Embracing Difference," in *An Emergent Manifesto of Hope*, ed. Doug Pagitt and Tony Jones (Grand Rapids: Baker Books, 2007), 202–212.

³ Ibid., 205.

існуючими культурними, географічними, політичними та економічними контекстами. Цей підхід не применшує значення доктринальних формулювань, як це може здатися, однак вбачає їхню роль не у перевірці богослов'я і практики на правильність, а в ініціюванні диференційованих діалогічних відносин, що характеризуються «взаємним дослідженням, смиренным підпорядкуванням, повагою і благоговінням». Інакше кажучи, богослов'я ортопарадоксу спрямоване не на створення визначених «раз і назавжди» догматичних тверджень, а на збереження напруженості між конкуруючими богословськими позиціями, розвиток динамічних стосунків і невпинного діалогу. Саме тут полягає глибока різниця між ортопарадоксією і ортодоксією – авторитарні догматичні формулювання володіють здатністю припиняти розмову, не залишаючи місця для справжніх запитань, що виникають у нових умовах. Як зазначає Фрізен, «тверда ортодоксія любить правила, а Христос прагне порушувати ці правила. Люди покладаються на релігію, а Христос велить нам довіряти йому». Ортопарадоксія вбачає мету богословського діалогу у служінні Божому народу, щоб він міг провадити повноцінне і особливе життя з Богом, іншими і творінням.

3. 4. Одкровення, Писання і мова

Для Виникаючої церкви притаманне символічне розуміння мови як в епістемології, так і в богослов'ї. Зокрема, колектив авторів книги «А для абдуктивного» намагається вийти за рамки постмодернізму як простої критики модернізму і пропонує для церкви в буквальному сенсі новий лексикон, вважаючи, що старій мові більше не до снаги продуктивно говорити про Бога. У цій книзі в якості відправної точки виступають культурний перехід сучасності до постсучасності і мова як прояв панівного культурного дискурсу. Автор намагається не зруйнувати віру, але повернути її до свого коріння, відмовившись від негнучких, усталених форм і структур модерності. Цей підхід, стверджують автори, є кроком до радикальної переорієнтації і початком необмеженого у часі процесу: «Ми говоримо перші, а не останні слова, отримуємо перші зображення, а не постійні враження».¹ Рух не відмовляється цілком від пропозиційних висловлювань про Бога, але намагається подолати традиційне розуміння мови як засобу наближення до Бога. Це прагнення не означає нігілістичної відмови від будь-якої можливості пізнання, але є заклик до глибокої деконструкції таких понять, як любов, справедливість, надія і віра. Спираючись на постмодерністську епістемологію і методологію деконструкції, богослов'я руху

¹ L. Sweet, B. McLaren, and J. Haselmayer, *A Is for Abductive: The Language of the Emerging Church* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003), 27.

не обіцяє досягнення якоїсь кінцевої точки «пізнаності» цих концептів, але намагається забезпечити постійну, творчу деконструкцію всього, що робиться від їхнього імені.

3. 4. 1. Смиренна епістемологія

Богослови руху постійно наголошують на важливості «смиренної епістемології», яка закликає відмовитися від самовпевнених намагань відшукати зрозумілі однозначні відповіді на складні богословські питання, залишивши місце для таємниці. Як бачимо, є постмодерністська установка на відмову від спроб привести світ чи результати його пізнання в систему, бо вони не піддаються систематизації і не вміщуються в жодні схеми. На богословський дискурс руху істотно вплинули твори відомого католицького богослова і філософа Дж. Капуто, який стверджує, що сучасний релігійний плюралізм більше не дозволяє нам з впевненістю стверджувати, що у нас є одкровення. Ми можемо вірити, що отримали одкровення, але ця віра конфліктує з поглядами інших релігійних спільнот, багато з яких ставлять під сумнів християнське одкровення. Отже, християнам слід зі смиренням визнати, що можливе одкровення не гарантує остаточних відповідей, але є лише однією з багатьох можливих перспектив. Це означає, за словами Капуто, що «віруючі повинні опиратися тріумфалізму у тому, в що вони вірять – чи особисто, чи у своїй конкретній спільноті».² Подібних поглядів дотримується і Р. Белл, який вважає, що християнська віра є глибоко таємничою і незбагненою: «Це стосується речей і сутностей, які в кінцевому підсумку не можуть бути виражені словами. Мова терпить невдачу. І якщо ми остаточно передамо Бога словами, то в цю ж саму мить зробимо Бога чимось, чим Бог не є».³

Д. Фітч, місіолог і автор книги «Кінець євангельського християнства?», стверджує, що однією з основних загроз для богослов'я руху є небезпека втрати усвідомлення важливості «інкарнаціоналізму» у ставленні до Писання.⁴ Під відмовою від «інкарнаціоналізму» Фітч має на увазі відділення авторитету і тлумачення Святого Письма від втілення Бога у Христі, розширеного історично через тіло Христа (церкву). Після відокремлення Писання від Христа, на думку Фітча, у християн зростає прагнення подолати Писання, а не зануритися в нього. Постмодерні богослови навели чимало критики на модерністський підхід до Писання. Вони наголошували на проблемах, пов'язаних з надмірним пропозиціоналізмом євангельського бо-

² John D. Caputo, *On Religion* (New York: Routledge, 2001), 22.

³ Bell, *Velvet Elvis*, 32.

⁴ David Fitch, "The Three Potential (ideological) Traps of Emerging Missional Theology: Can Rollins, McLaren and Hirsch Avoid Them?," *Reclaiming the Mission/ David Fitch*, June 22, 2010, <http://www.reclaimingthetmission.com/?p=1189>.

гослов'я, його впевненістю у власному методі інтерпретації (згідно з яким істинне тлумачення прив'язане до первісного наміру автора), результатом яких стала виняткова зарозумілість. Найбільш репрезентативною у цьому аспекті є постать ірландського філософа і богослова Пітера Роллінза, який присвятив розгляду цих питань свої книги «Як (не) говорити про Бога» і «Вірність зради».¹ Згідно з його думкою, традиційна церква, під якою він часто має на увазі євангельське християнство, є занадто впевненою у достовірності того, що ми знаємо про Бога, та гіперкогнітивною у ставленні до Писання, усуваючи тим самим таємницю із зустрічі з живим Богом. Протестанти, стверджує Роллінз, мають схильність колонізувати текст Писання, робити його своїм володінням, фактично перетворюючи слова Писання у предмет ідолопоклонства. В результаті, носії такого ставлення до Писання стають контролюючими і осудливими, вони втрачають необхідні засоби для зустрічі з живим Богом і запрошення інших до такої зустрічі. Євангельські християни знають Писання, але воно їх не торкається, і тому вони ізольовані від Бога, який прагне розкрити себе в Писанні і через нього. У якості рішення Роллінз пропонує відмовитися від «правильного вірування» на користь «віри в правильному напрямку» (правильним чином), що для нього означає «вірити люблячим, жертвним та христо-подібним чином».² Правильний шлях, на думку ірландського мислителя, може забезпечити звернення до середньовічної містики, апофатичного богослов'я і деяких постструктуралістських ідей (у дусі негативної діалектики Жака Дерріда, Жан-Люка Маріона і Джона Капуто).

Роллінз заперечує можливість одкровення, обґрунтовуючи свою точку зору посиланням на абсолютну трансцендентність Бога. У книзі «Як (не) говорити про Бога» він стверджує, що Бог настільки виходить за межі обмежених властивостей людського розуму, що не може розкрити нам себе. Будучи ремінісценцією *via negativa* неоплатонічної містики, аргументація Роллінза спирається на тези про принципову трансцендентність, незрозумілість і непізнаваність Бога. На відміну від точки зору, згідно з якою християнство сприймається як таке, що базується на вірі в те, що Бог спілкувався з людством через одкровення, Роллінз виступає на захист «нової перспективи», відповідно до якої «одкровення має розглядатися не як те, що робить Бога знаним або як те, що залишає Бога незаним, але скоріше як всепоглинаюче світло, який представляє Бога знаного як незнаного».³ Оскільки навіть «відкрита сторона Бога також прихована»,

Роллінз робить висновок, що «коли мова заходить про Бога, нам нема що сказати іншим, і ми не повинні соромитися заявити про це».⁴

Вірний своїй прихильності до апофатичного богослов'я, Роллінз закликає підходити до одкровення з почуттям того, що Бог завжди залишається більш прихований, ніж відкритий. Бог ніколи не може бути повністю розкритий у словах, навіть у словах Писання, тому ми завжди зазнаємо невдачі, намагаючись визначити, що ми розуміємо під словом «Бог». Таким чином, тенденція євангельського богослов'я концентруватися на відомому змісті Писання не вирішує проблеми. Бог відкривається в невідомості, отож ми повинні підходити до одкровення зі смиренністю і відкритістю. У стилі деконструктивізму Роллінз констатує, «що наші тлумачення одкровення завжди носитимуть тимчасовий характер, будуть крихкими і фрагментарними».⁵ Контекст, культура та мова обмежують наше розуміння Бога, але також і роблять його можливим. Істина полягає не в тому, що ми можемо зрозуміти концептуально, вона стосується живої зустрічі з Богом, яка перетворює нас, в результаті того, що Роллінз називає «сотеріологічною подією». Оскільки про Бога нічого невідомо (а коли б щось було відомо, то немає жодної гарантії, що ми змогли б це правильно інтерпретувати), Роллінз переносить увагу на єдиний аспект християнської віри, який ще вцілів після постмодерністської деконструкції християнства – праксис. Для обґрунтування свого підходу Роллінз звертається до прикладу життя Ісуса. Він стверджує, що Ісус зціляв людей не через якоесь переконання або зобов'язання, а через свою любов до людей. Так само ті, хто шукають Бога, повинні жити на основі любові, а не віри або раціональності. Християнство, за Роллінзом, – це «віра без віри», дія, яка ґрунтується не на «інтелектуальному іншому», але на любові.

Д. Фітч наголошує на небезпечності такого ставлення Роллінза до істини, яке позбавляє євангеліє здатності сформувати нову реальність, принести на землю справедливість і примирення. Апофатичне розуміння релігійної мови і переконаність у тому, що всі тлумачення одкровення є тимчасовими, врешті-решт приводять до уявлення про принципову неможливість з'ясування волі Божої та її реалізації у повсякденному житті. Оскільки Бог відкривається лише у невідомому, християни ризикують загубитися в нескінченному спогляданні та розмовах, які ніколи не дадуть визначеності, достатньої для участі в місії Бога на землі. Саме цей аспект поглядів Роллінза Фітч характеризує як небезпеку відмови від «інкарнаціоналізму» Писання. У цьому сенсі міркування Фітча повторюють критику

¹ Peter Rollins, *The Fidelity of Betrayal: Towards a Church Beyond Belief* (Brewster, MA: Paraclete Press, 2008), 196.

² Rollins, *How (Not) to Speak of God*, 3, 66.

³ Ibid., 7–8, 17.

⁴ Ibid., 17, 42.

⁵ David Fitch, "The 'Emerging' View of Scripture: Pete Rollins and the Danger of DeIncarnationalizing the Word," *Reclaiming the Mission/ David Fitch, June 24, 2010*, <http://www.reclaimingthethemission.com/?p=1191>.

деконструкції, озвучену Д. Мілбанком і С. Жижеком, які наголошували, що деконструкція прославляє «те, що ніколи не буде досягнуто», і засмоктує нас у «погану нескінченність». Християнське життя починає виглядати як «псевдоактивність, що не відрізняється від буддійського квієтизму».

Фітч поширює цю критику на сферу постмодерністського богослов'я, стверджуючи, що «деінкарнаціоналізація» Писання – це відокремлення його від джерела в Ісусі Христі, втіленому Сині Божому, усунення з мови Писання логіки втілення. Він наголошує, що Бог милосердно відкрив себе у Христі через людську культуру, в тому числі через мову самого Писання. Бог народився в людській плоті і перебував між людьми, говорячи їхньою мовою. Він помер, воскрес, обдарувавши церкву апостолами, вчителями і невпинним проголошенням Слова. Завдяки тому, що його Святий Дух перебуває серед християн, його присутність, як і раніше, живе і в теперішній мові його народу. Коли ми поміщаємо себе в цю мову, то можемо зустріти в ній Бога. Писання продовжує присутність втіленого Христа до світу через Святого Духа за допомогою проповіді, причастя і спільноти його народу. Такий підхід, зазначає Фітч, дозволяє розпізнати справедливність, правду, примирення та волю Божу в нашому житті на благо світу. Він не заперечує ідеї, що мова Божого народу завжди вказує на більш повну реальність, поза своїми межами, яку мова не може утримувати. Це теж є частиною втілення. Ми завжди повинні підходити до Писання зі смиренням, абсолютною покорою, однак це не спростовує факту, що ми можемо розрізнити правду в Дусі через Писання, отримавши практичне керівництво для нашого життя у світі. Відокремлення Писання від його спадкоємності з втіленням Сина приводить до небезпеки перебування в постійному пошуку якогось тимчасового трактування істини, нездатного визначити стандарти життя у контексті соціальних реалій нашого повсякдення.

Про схильність Роллінза до цієї пастки свідчать богослужіння очолюваної ним громади «Айкон» (*Икон*), про які він говорить в другій половині своєї книги «Як (не) говорити про Бога». Це добре продумані вистави, призначені для того, щоб стати «сотеріологічними подіями», залучивши учасників богослужіння до участі в біблійних історіях, щоб здійснити деконструкцію найбільш загальноприйнятих тлумачень Священного Писання. Мета цих заходів – отримання інтерпретацій, перевернутих «з ніг на голову», щоб очистити місце для нової зустрічі після встановлення того, «чим Бог не є». Завдяки своєму безумовно творчому та інноваційному підходу ці літургії створюють ефект деконструкції учасника. Фітч убаचाє у такій практиці відмову від мети і глибини християнської літургії, покликаної залучити нас до участі в нашій історії Бога у Христі.

Суттєве значення для поглиблення постмодерністського прочитання доктрини Писання мають погляди С. Гренца, який наголошував на нездатності модерністських богословських категорій виявити універсальні та достовірні істини. Дебати між лібералами і консерваторами потерпіли невдачу, тому що обидва табори претендували на здатність говорити про правду в універсальних термінах. Ліберали в традиції Ф. Шлейєрмахера бачили правду в плані універсального досвіду, а консерватори в традиції Ч. Ходжа використовували для цього категорії універсальних пропозицій. Гренц і його співавтор Франке намагаються слідувати шляхом Дж. Ліндбека, який виступає за «реконтекстуалізацію» сучасного світу з використанням історій, символів і категорій Біблії, а також шляхом С. Гандрі і Дж. Девіса, які наголошували на необхідності серйозно сприймати роль культури в богословських формулюваннях. У своїй програмній праці «Переглядаючи євангельське богослов'я» (1993) Гренц досліджує традиційне формулювання вчення про Біблію. Згідно з ортодоксальним поглядом, Бог об'явив себе людству через загальне і особливе відкриття. Святий Дух зберіг частину цих особливих відкриттів, надихнувши біблійних авторів записати їх; отже, Біблія – це «натхнене Слово Боже, надійне, навіть непомильне».¹ Однак Гренц відкидає цей класичний підхід, стверджуючи, що «конструювання бібліології у такій манері “згори” має певні недоліки».² Натомість він пропонує дивитися на Біблію у світлі постмодерністської антифаундаціоналістської перспективи. Як і інші близькі до нього богослови, Гренц вбачає коріння епістемологічного фаундаціоналізму в картезіанському дедуктивізмі, який намагався виводити абсолютні істини з самоочевидних принципів. Одночасно Гренц відмовляється і від традиційної раціоналістичної апологетики, що базується на вірі у загальне одкровення і просвітницькій епістемології.

Новий постраціоналістичний підхід Гренца передбачає відмову від впевненості в об'єктивній і безсторонній природі знання, що приводить його до релятивістського трактування Писання. Біблія тепер бачиться не як «завершений статичний факт або збірка фактів, які потрібно аналізувати за допомогою все складніших методів», а як «потенційність значень, які актуалізуються черговими поколіннями у світлі їхньої потреби».³ Гренц підтримує постмодерністську домінанту, згідно з якою спостерігач перебуває у межах історичного процесу, а тому не може здобувати універсальне, культурно нейтральне знання. Хто ж у такому разі володіє здатністю означити рамки трактування і застосування Писання? Гренц вважає, що оскільки Біблія є «книгою спільноти», її тлумачення – це прерогатива

¹ Grenz, *Revisioning Evangelical Theology*, 116.

² Ibid., 116.

³ Ibid., 120.

спільноти віруючих, у якій звучить «голос Духа». Гренц піддає критиці ортодоксальне християнство, яке «замінює динаміку безперервного руху Духа, що промовляє до спільноти Божого народу через сторінки Біблії, на книгу, яку ми тримаємо у своїх руках».¹ Відмовляючись від традиційного підходу, який пояснює реалізацію соціальних відносин у мові за допомогою принципу відображення, Гренц надає перевагу постмодерністському конструкціонізму, який, навпаки, стверджує, що і відносини, і проєкції «я» у мові конструюються, а не відображаються.² Він відкидає «томістську модель» реалізму і розвиває «есхатологічний реалізм» світу, який має наступити. Оскільки єдиною дійсною реальністю виступає світ майбутнього, то завдання християн полягає в «конструюванні у сучасності світу, що відображає есхатологічну волю Богу для творіння».³ Гренц зазначає, що «через роль мови у завданні конструювання світу цей мандат має рішуче лінгвістичний вимір. Ми співпрацюємо з Богом, коли через конструктивну силу мови вселяємося в теперішній лінгвістичний світ, що бачить всю дійсність з перспективи майбутнього, реального світу, який Бог вершить».⁴

Гренц також відмовляється від традиційної точки зору, згідно з якою Біблія містить пропозиційні одкровення, надаючи перевагу більш динамічному погляду. На його думку, істинні пропозиційні твердження про Бога неможливі. Гренц наполягає, що «наше розуміння віри не повинно залишатися зацикленим на пропозиційному підході, який визначає християнську істину тільки як коректну доктрину і доктринальну істину».⁵ Він пропонує підпорядкувати богословські пропозиційні твердження досвіду християнської спільноти, розглядаючи доктрину як «служу Духа у новому народженні і перетворенні життя». У трансформації Біблії в книгу доктрин Гренц вбачає небезпеку втрати Писанням його динамічного характеру. Критики зазначають, що у біблійному богослов'ї Гренца помітний вплив ідей К. Барта.⁶ Хоча сам Гренц намагався провести розмежування між своїми поглядами і бартіанством, проте у трактуванні взаємовідношення Божого Слова і Писання їхні позиції схожі. Як і Барт, Гренц відмовляється визнавати тотожності Біблії і Божого одкровення, дотримуючись думки, що «Біблія – це божественно призначений канал,

дзеркало, або видимий знак одкровення».⁷ Сама по собі Біблія не є Словом Божим, скоріше «людські слова в Біблії є Божим Словом до нас». Гренц визнає за Біблією статус відкриття лише у функціональному сенсі, тобто бачить у ній Боже Слово до нас, свідка Божого відкриття у Христі: «Біблія є відкриттям, бо вона є свідком і записом історичного відкриття Бога».⁸ Таким чином, Гренц приходиться до висновку про фаллібілізм Біблії (від англ. *fallible* – схильний до помилок, погрішимий) у тих сферах, які не стосуються спасіння. На його погляд, наша довіра до Слова Божого у Біблії не повинна залежати від її наукової достовірності в інших сферах знання.

На захист євангельського трактування знання і істини, з урахуванням постмодерністських викликів, виступили автори збірника «Що сталося з Істиною».⁹ У вступному есе богослов Андреас Костенбергер розглядає поняття істини у грецькому (*ἀλήθεια*) і римському (*veritas*) контекстах, приходячи до висновку про те, що Євангеліє від Івана вносить суттєві корективи в античне тлумачення істини. Згадуючи питання Пилата про істину, Костенбергер зазначає, що воно є одним із багатьох євангельських посилань на істину, і всі вони пов'язані зі Словом, що сталося тілом, з тим, хто втілює в собі і відкриває Богу істину. На думку Костенбергера, «в Євангелії від Івана істина спочатку і перш за все є богословською, і, можливо, більш точно, христологічною концепцією. Замість того, щоб просто означати відповідність реальності, як в грецькій філософії, і фактичну точність, як в римській думці, істина для Івана, будучи також висловлюванням, є в своїй основі особистою, реляційною концепцією, яка має своє коріння і походження не в чому іншому, як в самому Богові. Отож Ісус є істиною, тому що він посланий від Бога і прийшов, щоб відкрити Отця та здійснювати його сотеріологічно-історичні цілі. З цієї причини, єдиний шлях пізнати істину – це пізнати Бога через Ісуса Христа».¹⁰ У цьому твердженні Костенбергер визнає доречність постмодерністської стурбованості винятково інформаційним розумінням істини, наполягаючи на неможливості відокремити фактичний, історичний та когнітивний аспекти істини від особистого. Прийняття християнським богослов'ям гносеологічних підходів постмодернізму, зокрема, відмова від ідеї об'єктивності та заміна її категоріями влади, бачиться богослову як серйозна проблема, що потенційно може призвести до христологічних помилок.

¹ Ibid., 117.

² Grenz and Franke, *Beyond Foundationalism*.

³ Grenz, *Revisioning Evangelical Theology*, 246.

⁴ Ibid., 246.

⁵ Grenz, *Primer on Postmodernism*, 170.

⁶ Norman L. Geisler and Thomas Howe, "A Postmodern View of Scripture," in *Evangelicals Engaging Emergent: A Discussion of the Emergent Church Movement*, ed. William D. Henard and Adam W. Greenway (Nashville: Broadman Academic, 2009), 98–99.

⁷ Grenz, *Revisioning Evangelical Theology*, 131.

⁸ Ibid., 133.

⁹ Andreas Köstenberger, ed., *Whatever Happened to Truth?* (Wheaton, IL: Crossway, 2005). Детальніше про герменевтичну теорію К. Ванхузера див.: К. Ванхузер, *Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания* (Черкассы: Коллоквиум, 2007).

¹⁰ Ibid., 21.

У заключному есе «Загублені в перекладі? Істина, Писання і герменевтика» К. Ванхузер наполягає на хибності протиставлення пропозиційного розуміння істини особистому підходу до неї, висуваючи натомість принцип взаємодоповнюваності. Крім того, наявність навіть правильної теорії істини не може замінити необхідності інтерпретації тексту за допомогою герменевтики. Наголос на виключно кличній функції мови, який роблять постмодерністські богослови, не кращий, ніж надання прерогативи її описовій функції, що властиво для традиційного євангельського богослов'я. «Саме текст, а не теорії істини, повинен визначити, які саме твердження повинні робитися», – наголошує Ванхузер.¹ Ретельно проаналізувавши класичний індуктивний підхід до Біблії, Ванхузер вказує, що доктрина непогрішності у герменевтичному сенсі є неповною. Вона справедливо «припускає кінцеву єдність Біблії, що є вирішальною передумовою для герменевтики. З іншого боку, просто вважати Біблію істиною – не теж саме, що сказати, що це означає».² Ванхузер запитує: яким чином ми можемо зрозуміти Біблію відповідно до такого стандарту істини, що не є чужим для її мети? З його перспективи, «без певного ядра висловлювань церква втрапить свій сенс існування... У той же час, зведення істини Писання до набору висловлювань є зайвим редукаціонізмом. В цілому, Біблія дослівно розповідає теодраму про слова і діла Бога на сцені світової історії, що досягають кульмінації в Ісусі Христі».³

Ванхузер пропонує мислити біблійну істину в категоріях «теодраматичної відповідності»: Біблія – це не просто книга як джерело для богослов'я, а Боже знаряддя відкуплення, натхнене і кероване Духом Божим. Стати християнином означає не просто погодитися з доктринальною істиною, а стати учасником теодрами. «Доктринальна істина стає питанням теодраматичної відповідності між нашими словами та справами і Божими словами та справами. Теодраматична відповідність означає життя і мову, що перебувають у відповідності з євангелієм і Писанням».⁴ Теодраматична відповідність має есхатологічну спрямованість, в тому сенсі, що більшість ключових сцен теодрами вже відбулися, хоча деякі (в тому числі і ті, в яких ми беремо участь) ще не завершені. Доктрини направляють християн говорити і діяти таким чином, щоб ті сцени, які ще не відбулися, відповідали тим, які вже мали місце.

¹ Kevin J. Vanhoozer, "Lost in Interpretation?," in *Whatever Happened to Truth*, ed. Andreas Kostenberger (Wheaton, IL: Crossway, 2005), 106.

² Ibid., 103.

³ Ibid., 109.

⁴ Ibid., 111.

3. 4. 2. Роль спільноти у прочитанні Біблії

Наголос Виникаючої церкви на ролі спільноти у богослов'ї та тлумаченні Писання значною мірою пов'язаний із впливом постконсервативної парадигми С. Гренца. Одна із основних ідей постмодернізму, що звільнила богослов'я від модерністських рамок, згідно Гренцу, – це радикальна переоцінка змісту раціональності. Утворена з урахуванням постмодерністської епістемології, «обмежена» раціональність «позначається переходом від реалізму до конструкціонізму у розумінні істини і світу».⁵ Замість колишнього погляду на істину як на об'єктивну категорію, нова раціональність пропонує дивитися на істину як на продукт спільноти, що сформувався за допомогою засобів лінгвістики. Обмежена раціональність спричинює розпад метанаративів, які визначають людство в універсальних термінах. Вони замінюються локальними розповідями, що відображають цінності, переконання і досвід окремих народів чи спільнот.

На погляди Гренца істотний вплив справила лінгвістична теорія Л. Вітгенштейна, а також концепція постліберального богослова Дж. Ліндбека про роль спільнот у богослов'ї. Вітгенштейн наголошував, що в різних контекстах існують різні види використання мови, кожен з яких має особливі положення, що регламентують це використання. Вітгенштейн використовує метафору гри для ілюстрації своєї тези. Як групи людей грають у гру, користуючись відповідними правилами, так і мову використовують відповідно до правил мовного співтовариства, в якому відбувається мовлення. Дж. Ліндбек також прагнув відійти від епістемологічної основності, пропонуючи на протигагу когнітивно-пропозиціоналістській концепції лібералізму свій культурно-лінгвістичний підхід. Як стверджував Ліндбек, доктрини за своєю природою схожі на правила граматики. Так само, як правила граматики визначають мовну гру тієї чи іншої спільноти, християнські доктрини створюють «основні правила» гри «християнського мислення, життя і мовлення».⁶ Таким чином, «правила» (тобто доктрини) істинні тільки в певному контексті.

Оскільки доктрини насправді є способом тільки вести мову про Бога, а не висловлювати твердження, які дають йому завершені визначення, їх слід розуміти як претензії на істини не першого, а другого порядку. Гренц і Франке синтезували лінгвістичну теорію Вітгенштейна з правилами спільнот Ліндбека, отримавши богословський метод, заснований на конструкціоністському розумінні істини. Вони стверджують, що людська дійсність – це «соціально сконструйовані реальності»; отож ми не живемо в «світі-в-собі», бо сфера нашого існування – мовне середовище нашого

⁵ Grenz and Franke, *Beyond Foundationalism*, 23.

⁶ Ibid., 42.

власного створення. Гренц і Франке пропонують богослов'я, яке є «тринітарним за змістом, сфокусованим на спільноті і есхатологічно орієнтованим».¹ Джерела для розвитку богослов'я містяться в Писанні, традиції і культурі. Бог через Духа Святого говорить через кожен з цих засобів з метою виявлення своєї тринітарної, реляційної природи для того, щоб церква у свою чергу могла відобразити цю божественну природу у сфері людських відносин. Оскільки люди живуть не у «світі-яким-він-є», а в соціально сконструйованому світі, першорядну роль у розумінні волі Бога відіграє есхатологія. Вона показує, що світ рухається до божественної мети, яка конструюється через церкву Духом, коли Він промовляє за допомогою Біблії, церковної традиції і культури.

Промовляння Духа через Писання розуміється Гренцом як іллокутивний акт, тобто він має намір звернутися до світу з конкретним повідомленням. Перлокутивний акт Духа відкривається в тому, чого він досягає актом свого мовлення.² Дух творить світ, зокрема світ майбутнього, есхатологічний світ, що проявляється в тексті Священного Писання. Отож мета богослов'я – не намагатися систематизувати текст Святого Письма в пропозиційній формі, а зробити християн покірними голосу Духа в його іллокутивних і перлокутивних актах. Як зазначають Гренц і Франке, «наша мета завжди повинна полягати в тому, щоб читати Писання по-богословськи і цілісно, так що світ, з яким ми стикаємося, через читання стає есхатологічним світом, який виникає з бачення всього Писання».³

Важливо відзначити, що для Гренца Святе Письмо не є монопольним авторитетом в питаннях віри і богослов'я. Традиції церкви також авторитетні, тому що Дух говорить через них так само, як через Письмо, адже і спільнота, і Біблія однаково формуються під керівництвом Духа. Гренц і Франке зазначають, що «авторитет Писання і Передання у кінцевому підсумку походять від роботи Духа... хоча Писання і Передання відмінні, вони принципово нероздільні».⁴ Дух авторитетно говорить через Пи-

¹ Ibid., 166.

² Згідно з теорією мовленнєвих актів Дж. Остіна, до структури мовленнєвого акту відносять локуцію, іллокуцію та перлокуцію. Локуція (англ. *locution* – мовний зворот) – це побудова фонетично і граматично правильного висловлювання певної мови з певним смислом і референцією. Інакше кажучи, це акт «мовлення», вимовляння, втілення у висловлюванні певної комунікативної інтенції, що надає висловлюванню конкретної спрямованості. Іллокуція – втілення у висловлюванні, породжуваному в процесі мовленнєвого акту, певної комунікативної інтенції, комунікативної мети, що надає висловлюванню конкретної спрямованості. Перлокуція – наслідки впливу іллокутивного акту на конкретного адресата чи аудиторію.

³ Grenz and Franke, *Beyond Foundationalism*, 84–85.

⁴ Ibid., 117.

сання і традиції, а «всі тексти християнської віри були сформульовані в соціальних, культурних, мовних та філософських рамках того часу, в якому вони були створені».⁵ Писання, а також віросповідні формули, гімни та інші творіння спільноти викликані до життя Духом. Він промовляє через ці засоби і при цьому знаходиться в процесі рухання світу до його есхатологічної мети. Третім джерелом богослов'я Гренц вважає культуру, яку слід розуміти не в універсальних, а в локальних категоріях. Дух може говорити і говорить через культуру, але його голос чути тільки тоді, коли він узгоджується з текстом Святого Письма. Оскільки церква є покликана Духом Святим локальною групою зі своєю власною самобутньою культурою, через цю культуру можна почути голос Духа.

У своїй праці «Структура наукових революцій» Томас Кун продемонстрував, що інтерпретація наукових даних значною мірою скеровується певною парадигмою розуміння, що домінує в наукових колах у даний період.⁶ Тобто вчений здійснює дослідження та інтерпретує його результати у рамках теоретичної структури, яку поділяє певне товариство. Подібний підхід в галузі літературознавства запропонував літературний критик Стенлі Фіш, на думку якого наперед визначеного смислу тексту не існує, смисл є очевидним наслідком того, як ми цей текст інтерпретуємо.⁷ Він довів, що сприймаючи текст, читачі намагаються зрозуміти його в якості учасників «інтерпретативної спільноти», тобто на основі прийнятих у співтоваристві засобів розуміння. Як зазначає Фіш, значення продукує саме «інтерпретативна спільнота», а не текст чи його читач. Згідно з його радикальною герменевтикою, наперед визначеного смислу (значення) тексту не існує. Смисл тексту завжди є наслідком його інтерпретації. Спираючись на погляди Фіша, Стенлі Хауервас підкреслює роль церковної спільноти і церковної традиції у тлумаченні Писання. Він вважає, що реформатори зробили помилку, даючи своїм послідовникам враження, що Біблія може бути правильно витлумачена особами, які спершу не пройшли належного навчання (не стільки академічного, скільки духовно-морального) в контексті церкви. Для того, щоб читати Біблію по-християнськи, необхідно навчитися практикувати християнські чесноти в рамках християнської спільноти. Реформаційний принцип *sola scriptura* є помилковим, якщо він передбачає, «що текст Святого Письма має зміст окремо від церкви, що надає йому зміст».⁸

⁵ Ibid., 120.

⁶ Томас Кун, *Структура наукових революцій* (К.: Port-Royal, 2001).

⁷ Див. Stanley Fish, *Is There The Text In The Class? The Authority Of Interpretive Communities* (Harvard University Press: Twelfth printing, 2003).

⁸ Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993), 155.

У трактуванні Виникаючої церкви ідея спільноти отримує подальший розвиток у двох основних напрямках, перший з яких стосується мети існування спільноти, а другий торкається концептуальної сторони питання. Б. Макларен пропонує дещо утопічний ідеал мети нової спільноти: «Ісус представляє нам мрію (втілену в груповому образі «царство Боже»), що є неймовірно обцинною, сімейною і соціальною. Це не просто мрія про те, що велика кількість кращих індивідуальних християн стоятимуть, як ізольовані статуї в музеї. Це мрія про спільноту, яка вібрує життям, пульсує прощенням, проголошує святкування, є плідною в місії».¹ Для руху загалом важливий наголос на спільноті, самовизначенні, а також місії, в тому сенсі, що його учасники витрачають менше зусиль на планування та реалізацію внутрішніх церковних заходів, акцентуючи натомість увагу і ресурси на практичному вияві своєї віри у зовнішньому світі.

Концептуальний аспект трактування спільноти Виникаючою церквою підкреслює її роль у пізнанні істини. Згідно з властивим постмодерністській епістемології переконанням, що істини є соціально зумовленими конструкціями, пізнання істини може бути досягнуте тільки в контексті тієї чи іншої групи. Інакше кажучи, істини християнства не піддаються осягненню зовнішнім спостерігачем, їх пізнання здійснюється через приєднання до спільноти, в житті якої істини знаходять своє втілення. Гіббс і Болджер коментують: «Це не означає, що люди постмодернізму не хочуть істини самої по собі. Але чиєї істини? Часто той, хто пропонує, або частіше, нав'язує «істину», є особа, наділена владою. Чому цій особі слід довіряти? Натомість, кращий шлях до істини полягає в тому, щоб почути багато розповідей і розпізнати їх, відповідно, в контексті спільноти».²

3. 4. 3. Біблійний нарратив

Серед постмодерністських богословів поширена думка, що християни, які дотримуються традиційного підходу до трактування Біблії, стали жертвою її неправильного прочитання. Наприклад, Б. Макларен зазначає, що «існує декілька способів “вбити” Біблію, – ви можете розсікти її, проаналізувати її, зробити її анотацію. Ви можете читати її розірвані оповідання та фрагментарні поезії, і з них ви можете видобути акуратні абстракції, стерильні положення і проникливі принципи».³ Проте, як вважають богослови Виникаючої церкви, насправді Біблія ніколи не повинна була б вивчатися і аналізуватися; її слід сприймати як витвір мистецтва і читати як розповідь, виходячи з того, що більша частина тексту Писання є саме нарацією. Важливість розповіді ілюструє Бен Стернке, на

переконання якого християнство – це перш за все розповідь, а не набір позачасових істин чи абстрактних доктрин. Це не статична система істин, це – динамічна розповідь, незакінчений опис, в рамках якого ми живемо, опис, у розробці якого ми приймаємо участь, ми допомагаємо розповіді перейти до свого завершення. «Коли християнство розуміється лише як “позачасові істини”, метою стає “дістатися до неба, коли я помру”, і тоді нам залишається не так багато чого зробити до смерті... Але християнство, в першу чергу, говорить не про те, як потрапити на небо, а про те, як побачити Небо, що приходить на Землю. Якщо християнство не розуміється як незакінчена драма, йому не буде притаманний імпульс для роботи в місії. Але коли християнство розглядається як одна розповідь, місія має досконалий сенс; завершувати своє спасіння, вчитися любити більш повно, управляти навколишнім середовищем і звільняти себе від гріха є характерними акцентами нарративного богослов'я. Якщо ми розуміємо християнство як розповідь, і читаємо Біблію як розповідь, ми усвідомлюємо, що історія кудись рухається. А ми є частиною цієї історії, і ми маємо грати свою роль у просуванні історії до свого завершення».⁴

Д. Паджіт також наполягає, що жодна частина Біблії не існує в ізоляції, всі вони нерозривно пов'язані з великою історією, не існує оповіді окремої від цілого.⁵ Читання Біблії в якості цілісної історії захищає від редукціонізму в інтерпретації, що легко призводить до плутанини і непорозуміння. Паджіт стверджує, що лише прийняття повної картини біблійної історії, не розколотої на фрагменти, які можуть відображати упереджену думку, дозволяє Біблії формувати нас. Роберт Белл також говорить про те, що Біблія є корисною насамперед не як фактичне одкровення про реальні Божі дії в історії, а в якості метафори, що допомагає нам зрозуміти власний досвід. Белл вважає, що Біблія в першу чергу є не Божим Словом, а виразом духовного досвіду Божого народу протягом століть. Істину можна знайти лише через спільноту в контексті її розповіді. Цю розповідь можна відшукати в оповіданнях з Біблії, інтерпретованих культурною ситуацією читача, а також в розповідях власного життя читача.

Звернемося до книги Б. Макларена «Нове християнство» як до прикладу постмодерністського розуміння біблійного нарративу.⁶ Спочатку автор розглядає традиційну версію сюжетної лінії Біблії, яка у зображен-

⁴ Benjamin Sternke, “Narrative theology and the missional church,” *Ben Sternke's blog*, September 22, 2006, <http://bensternke.com/2006/09/narrative-theology-and-the-missional-church>.

⁵ Doug Pagitt, *A Christianity Worth Believing: Hope-Filled, Open-Armed, Alive-and-Well Faith for the Left Out, Left Behind, and Let Down in Us All* (San Francisco: Jossey-Bass, 2008), 67.

⁶ Brian McLaren, *A New Kind of Christianity: Ten Questions That Are Transforming the Faith* (New York: HarperOne, 2010), 33–66.

¹ McLaren, *Church on Other Side*, 35.

² Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 68.

³ McLaren, *New Kind of Christian*, 158.

ні Макларена включає наступні епізоди: 1) стан абсолютної досконалості в Едемі; 2) падіння і первородний гріх; 3) Божий осуд; 4) спасіння; 5) вічність (небеса або пекло). Вся концепція викликає у Макларена відверте несприйняття, особливо ж різку критику він спрямовує на останній пункт. Автор риторично запитує: якщо історія бере свій початок з існування однієї категорії речей (добрих і благословенних) і закінчується тим, що частина людства потрапляє на небеса, а решта (наче побічний продукт) засуджується на жахливі і безкінечні страждання, то, можливо, було б краще, якби така історія взагалі не розпочиналася? Слідом за цим він ставить цілий ряд запитань, що визначають напрям його роздумів: чи морально вірити в такий сюжет біблійної історії? Чи вірили в нього біблійні персонажі? Чи насправді про таку сюжетну лінію йдеться у Писанні? Чи вірила так рання церква? Чи таке бачення біблійного нарративу приводить до більш піднесеного розуміння Бога, до повнішого єднання з Христом і глибшого переживання Святого Духа? Зрештою, чи мотивує воно нас любити усім серцем Бога, ближнього, чужинця і ворога?

Причину хибності традиційного прочитання біблійного нарративу Макларен вбачає у тому, що воно було породжене синтезом грецької філософської традиції (особливо неоплатонізму) із політико-економічними і військовими домінантами Римської імперії. Грецька філософська думка зумовила дуалістичний характер елліністичного світогляду (античне протиставлення профанного фізичного світу змінних речей сакральному метафізичному світу незмінних ідей бачиться автору і в модерністських антитезах «капіталізм проти комунізму», «ліві проти правих» або «консерватори проти лібералів») та його невпинне намагання пізнати «абсолютну, об'єктивну філософську істину». Античний розум переосмислив біблійну сюжетну лінію, трансформувачи добрий Едемський сад у трансцендентний світ ідей Платона, в якому все перебуває у незмінному стані досконалості. Непослух перших людей став трактуватися як онтологічне падіння, як перехід із досконалого платонівського буття до недосконалого аристотелівського становлення. Макларен переконує, що у греко-римській версії біблійної історії сам образ Бога став дивовижно нагадувати не стільки єврейського Елохіма, скільки античного Теоса, який створив досконалий світ, що невпинно деградує і занепадає через гріхопадіння. Відбулися кардинальні зміни і в розумінні спасіння, яке стає можливим, коли Теос знаходить спосіб простити зламане занепаде творіння та повернути його з аристотелівського становлення до вічного платонівського буття (досконалого безкінечного і незмінного стану миру та радості на небесах). Ті, хто не увійшли в число спасених, не припинять своє існування, їхня вічна доля – в грецькому гадесі, де не існуватиме жодної можливості для покаєння. Отож, зрештою історія завершиться тим, що Теос і досконалі

душі перебуватимуть у блаженстві на небі, а решту людей страждатимуть у безкінечних муках пекла. На думку Макларена, саме так в загальних рисах виглядає «добра новина», яку проповідує західне християнство. Спроби очистити або реформувати її здаються йому приреченими на невдачу, принаймні до тих пір, поки християни не відновлять розуміння біблійного сюжету як єврейської історії, яка через Ісуса включає все людство, поки вони не повернуться до Бога Авраама, Ісаака і Якова, а не Бога грецьких філософів і римських можновладців.

Відновлена біблійна розповідь бачиться Макларену як потужна, смілива непередбачувана історія, яка резонує з життям і вченням Ісуса, продовжується і розгортається в ньому. Ця історія запрошує людей до участі в ній, але не в ролі пішаків на космічній шахівниці, а в якості «творчих протагоністів і молодших партнерів Бога» у історії творіння. Вона розпочинається з доброго світу книги Буття, який пульсує, вібує і змінюється, а не з елліністичного царства стерильної досконалості («добре» залишає можливість для «кращого», тоді як досконалисть статична). Відмінність між динамічною добротою Елохіма і статичною контрольованою досконалістю Теоса стає ще більш очевидною в трактуванні гріхопадіння (Макларен вважає, що перші розділи книги Буття написані міфологічною мовою, тому, незважаючи на їх велике значення і багату мудрість, вони не повинні сприйматися буквально, їхнє призначення – помістити нас у рамки біблійної історії і зорієнтувати в ній, щоб ми знали, як нам слід жити). У світі Елохіма, зазначає Макларен, немає місця для ізольованого моменту падіння як «зсуву від стану до розповіді», Бог не відповідає на втрату досконалості обіцянкою вічного осуду і зруйнування планети. Натомість біблійна історія розгортається як вражаюча розповідь про співчуття і становлення, як пристрасна сага, що оспівує Боже терпіння, його вірність і невпинне прагнення виправити помилки, породжені людською бунтівливістю і глупотою.

Розглядаючи події в Едемському саду, Макларен зауважує, що у застереженні Бога першим людям не містилося згадки про те, що у випадку непослуху вони будуть духовно відділені від Бога і засуджені на муки в пеклі, а їхня природа буде пошкоджена первородним гріхом, який відтепер передаватиметься спадково. Бог, як вважає Макларен, лише попередив Адама і Єву про покарання фізичною смертю, однак він милостиво простив їх, дозволивши їм страждати від наслідків їхнього непослуху. Із роздумів Макларена можна зробити висновок, що події в Едемі були до якоїсь міри корисними для перших людей, спонукавши їх покинути «гніздо» і перейти від способу життя збирачів і мисливців до ведення агрокультурного господарства. Тому мова йде не про онтологічне падіння, а про крок вперед у соціально-економічному розвитку. Однак Макларен тлумачить

події в Едемі двозначно, вбачаючи серед їх наслідків як втрату людством початкового стану невинності, так і безперешкодних стосунків з Богом.

В такому ж руслі тлумачаться наступні події біблійної історії: кожен крок у суспільному та економічному поступі відкриває двері для нових форм зла і соціальної несправедливості. І щоразу Бог намагається виправити результати людських помилок, милостиво допомагаючи їм: він забезпечив Адама і Єву одягом, захистив від вбивства Каїна, що здійснив перехід до міського способу життя, врятував Ноя і його сім'ю. Вибравши Авраама, Бог не відкинув інші народи, навпаки, його метою було забезпечити благословення для усіх. Важко не погодитися з твердженням Макларена, що покликання Авраама виступає у ролі кульмінації розповіді книги Буття. У цій події розкривається перетворювальна діяльність Бога на тлі зростаючої деградації людського суспільства. Нащадки Авраама представлені як відповідь Бога не тільки на особистий гріх Адама і Єви, а й на соціальний гріх будівельників вавилонської вежі. Як зазначає Е. Перріман, Ізраїль – це відповідь Бога на зарозумілість імперії і супутнього факту появи різних народів, змішання мов та розселення людства по всій землі (Бут. 11, 9).

Розглядаючи книгу Буття як основу біблійного нарративу, Макларен приходять до висновку, що Божа драма Писання не відповідає традиційній схемі (початкова досконалість, падіння, осуд, спасіння, небесна досконалість і вічні муки у пеклі). У його прочитанні це розповідь про людські помилки і Божу вірність, схильність людини до непослуху і прагнення Бога до примирення, бажання людини до зла і бажання Бога здолати це зло. Це розповідь про те, як Бог створив добрий світ, який людство пошкодило. Однак, незважаючи на зло людського серця, Бог продовжує творити добро, і останнє слово, як і перше, за ним.

Наступним важливим епізодом біблійного нарративу, в трактуванні Макларена, є події книги Вихід, яка продовжує сюжетну лінію Буття. Бог знову не залишає людство (цього разу – єврейський народ під владою єгиптян) у трагічних обставинах несправедливості і пригнічення, а втручається у перебіг подій, забезпечуючи визволення від тиранічної влади. Він стає на бік пригноблених і протистоїть утискувачам, аж поки вони не будуть упокорені, а пригноблені не отримають свободу. При цьому, наголошує Макларен, Бог виявляє велике терпіння і до фараона, намагаючись привести його до покаяння. Зрештою, впертість і непослух ізраїльтян у другій частині книги Вихід свідчать про те, що звільнення народу від зовнішнього соціального поневолення є тільки частиною вирішення проблеми. Наступним елементом стає духовне формування за допомогою Закону і ритуалу, покликане забезпечити звільнення від внутрішнього рабства гріха (домінування страху, жадібності, нетерпеливості). Отож, книга Вихід виявляє гріх у соціально-системному і персонально-індивідуальному

вимірах, доповнюючи образ Бога як Творця і примирителя (книга Буття) рисами визволителя від зовнішнього і внутрішнього рабства (слід зазначити, що тема звільнення Богом пригноблених звучить впродовж усієї Біблії і справді є важливим кроком до повнішого розуміння біблійного нарративу; не менш важливо й те, що Бог закликає нас долучитися до його дій задля внесення справедливості і примирення у всі сфери життя).

Останнім епізодом сюжетної лінії біблійного нарративу, яка розкриває образ Бога як примирителя, Макларен вважає провіщання («сакральну мрію») пророків про настання царства миру, що лише частково здійснилося в епоху царювання Давида і його нащадків. У період вавилонського полону ідея царства трансформувалася: від землі і простору вона перейшла у вимір дня і часу. Обіцяна земля перетворилася в обіцяний час, у День Господній, коли пригноблювачі будуть скинуті, корупція і невірність зміняться на чесноту і моральну цілісність, коли благословення, справедливість і «шалом» Бога тектимуть, як ріка, і наповнять землю, як вода наповнює океани (Іс. 2, 4; 11, 6-9; 65, 17-25; Йоїл 2, 27-29; Ос. 2, 18-19; Мих. 4, 2-4). За словами Макларена, традиція трактувати ці тексти як такі, що стосуються далекого майбутнього (небес чи тисячолітнього царства), породжена впливом греко-римського нарративу. Натомість автор запитує: а що, якщо ми живемо у наративі творіння і примирення книги Буття, у наративі звільнення і формування книги Вихід? Можливо, нам слід прийняти провіщання пророків як бачення майбутнього, до якого Бог нас запрошує? Що станеться, якщо ми будемо розглядати їх не просто такими, що стосуються нашого вічного призначення поза межами історії, а більше як дороговказну зірку у рамках історії; не просто як буквально зображення і передбачення, а більше як поетичну обітницю і надію; не як доктрину, про яку слід сперечатися, а як мрію, яка надихає нас до безперервної конструктивної дії?

Таким чином, Макларен неминує приходити до ідеї про відсутність детерміністичного визначення майбутнього: історія розгортається без підготовленого заздалегідь сценарію. Підводячи підсумок, автор зазначає, що за такого бачення сюжету Біблії Бог сприймається як нестримний, пристрасний, співчутливий, творчий визволитель, а не як космічний диктатор греко-римського нарративу. Ці два образи неможливо примирити між собою; Бог грецьких філософів і римських імператорів має надто мало спільного з Богом патріархів і пророків. Він – творець, визволитель і примиритель.

Будуючи свої міркування на протиставленні «греко-римського» і «єврейського» прочитання біблійного нарративу, Макларен насправді оперує неіснуючими концепціями. Його версія традиційного прочитання сюжету Біблії, як повністю спотвореного вченням Платона і Аристотеля, абсолютно безпідставна (зрештою, він трактує навіть пекло і небо як винаходи

грецької філософії, не беручи до уваги, що вони є біблійними поняттям і термінами). Ніхто з християнських богословів ранньої церкви чи пізніших періодів не розвивав таку модель християнства, яку Макларен обрав у якості протагоніста для власної версії біблійного сюжету. Не випадково він не посилається на жодного з християнських мислителів, щоб персоналізувати «греко-римську сюжетну лінію» Біблії, як і не наводить жодного прикладу прочитання біблійного нарративу у запропонованому ним ключі давньоєврейськими авторами. Твердження Макларена про те, що стан творіння інтерпретувався церквою як ідеальний стан, не має ні історичних, ані богословських підстав. Створений світ традиційно розумівся як добрий, тобто як існуючий таким, яким Бог призначив йому бути, що в жодній мірі не применшує можливості руху вперед і прогресу. З самого початку Бог скеровує творіння в майбутнє, коли він у кінцевому підсумку зробить його місцем свого перебування на землі.

Макларен однозначно дотримується еволюційного підходу, використовуючи його для того, щоб відмовити в історичності тим біблійним подіям (наприклад, потоп), які він вважає «глибоко тривожними». Наприклад, образ Бога в історії Ноя, вважає Макларен, не є «морально прийнятним, етично задовільним і богословськи зрілим», бо стверджує такі неприпустимі для Бога риси, як кровожерливість, мстивість і непостійність; тому Макларен відмовляється сприймати події потопу як такі, що реально відбувалися. Аналогічним чином він висловлює сумніви у реальності існування перших людей та подій Бут. 3, вважаючи мову перших розділів книги міфологічною, а не історичною.

Гріхопадіння, на думку Макларена, не спричинило суттєвої зміни в людській природі, воно вплинуло тільки на її етичний характер, породивши моральну бунтівливість. Як і прихильники сучасного юдаїзму, він заперечує християнське вчення про первородний гріх (що ставить його поза рамки історичної ортодоксії). При цьому Макларен спотворює біблійний текст, щоб поставити під сумнів основи «греко-римської лінії розповіді». Коментатори погоджуються, що застереження Бога про смерть у випадку непослуху стосується не негайного виконання вироку, як це стверджує Макларен, але остаточної смерті. За словами Макларена, гріхопадіння – це «класична історія становлення», в якій «Бог виштовхує їх (Адама і Єву) із гнізда», «перший етап сходження, людського прогресу від життя мисливців-збирачів до життя землеробів».

У трактуванні історії про гріхопадіння Макларен наслідує І. Канта, який підносив Адама за його готовність робити власні моральні судження, а не сліпо слідувати інструкціям іншого, навіть Бога. У праці «Передбачуваний початок людської історії» (1786) Кант оцінює події Бут. 3 як «перехід від некультурного, просто тваринного стану до стану людства,

від рабства до інстинкту раціонального управління, одним словом, від опіки природи до стану свободи». Підхід Канта і Макларена явно суперечить біблійній розповіді, згідно з якою Бог не м'яко «виштовхнув» Адама і Єву із саду, а прогнав їх звідти. Гріх відділяє від Бога. Близькість із Богом змінюється відчуженням від Нього. Послання до Римлян (Рим. 5, 18.19), зокрема, ясно дало зрозуміти, що в Адамі на усіх людей прийшов осуд, а в Христі ми отримуємо оправдання і життя; в Адамі ми стаємо грішниками, а в Христі – праведними. Переказ Маклареном біблійного нарративу практично ігнорує особистість Ісуса Христа як Господа і Месії. Він наголошує: «Ви не можете служити двом панам, Теосу і Елохіму, Богу греко-римських філософів і цезарів і Богу Авраама, Ісака та Якова...», при цьому навіть не згадуючи про найбільше самовідкриття Бога – Ісуса Христа. Важко не погодитися з Маклареном, що Бог вже на землі розпочав встановлення свого царства, яке він приведе до повної реалізації в майбутньому. На жаль, у версії Макларена Ісус Христос не є каталізатором для цього царства, не є його центром, а народ Божий не визначається ним як церква Ісуса Христа.

Прагнення Макларена відмовитися від традиційних християнських трактувань Біблії у поєднанні з пристрасною до соціальних перетворень призводить його до наївного космічного утопізму. Це основна проблема есхатологічного бачення автора: він розвиває занадто великі очікування від людства, віддаючи при цьому надто мало уваги церкві як народу Божому. Ця тенденція помітна в його аргументі про обіцяний час, а не обіцяну землю. Наведені ним цитати зосереджені на горі Сіон як центрі майбутніх перетворень. Однак вони передбачають не повалення усіх гнобителів, але перемогу над ворогами Ізраїлю і звільнення народу Божого для того, щоб праведність, мир і справедливість поширилися по всьому світу. Розглядаючи духовне і соціальне звільнення як рівнозначні й однаково важливі, Макларен ступає на вже пройдений шлях ліберального богослов'я у стилі А. Гарнака (це помітно у його твердженні, що християнство зазнало істотного спотворення через вплив грецької філософії в епоху після Костянтина). Без врахування тотальної гріховності людства, яка спотворює і зводить нанівець усі намагання побудувати царство Боже на землі, заклик до соціальних перетворень приречений на невдачу.

3. 4. 4. Біблія і Слово Боже

Хоча лідери Виникаючої церкви часто наголошують на своїй високій оцінці Писання, проте ними, як правило, ставляться під сумнів традиційні поняття богонатхненності і непомильності Біблії. Зокрема, Б. Макларен висловлює свою повагу до Біблії як натхненного дару від Бога та унікальної збірки літературних артефактів, які разом підтримують розповідь

дивовижної історії.¹ Він стверджує, що Біблія містить багато цікавих жанрів і володіє значним авторитетом, якщо її читачу вдається уникнути пастки нав'язливих модерністських упереджень. Однак традиція прочитання Біблії через лінзи модерністських впливів приводить носіїв постмодерністського мислення до безпідставної відмови від довіри до Писання. Найбільше репутації Біблії зашкодили чотири модерністські стереотипи. По-перше, Біблія була піднята на п'єдестал поруч з іншими цінними творами. Визнання високого авторитету Писання у зв'язку з такими роботами, як енциклопедії, конституції, викликало помилкові очікування, що Біблія є завершеним і всеохоплюючим керівництвом для життя. По-друге, невиправданий підхід до Біблії як до книги, розуміння якої не вимагає високого інтелектуального рівня, призвів до ненавмисного санкціонування непорозумінь. По-третє, Біблія була проголошена своєрідним складом божественних тверджень і абстракцій, що збіднило її інтригуючий сюжет, залишивши по собі одні лише стерильні доктрини. Нарешті, масове виробництво Біблії завдяки технологічному прогресу підірвало авторитет Писання, яке взялися тлумачити всі, хто завгодно.

Традиційне ставлення до Біблії, за словами Макларена, ґрунтується на розумінні цієї книги як правового документу, конституції. З цієї причини ми, наче юристи, надаємо перевагу більш давнім тлумаченням, намагаємося відокремити «дух» від «букви», прагнемо збагнути намір укладача, нечасто звертаючи увагу на питання, чи був призначений той чи інший біблійний текст стати універсальним законом, обов'язковим для усіх. У результаті такого підходу відбулося перетворення богословських навчальних закладів і деномінаційних структур у своєрідні версії Верховного суду, а сама Біблія стала сприйматися як перелік статей у законі, а не як бібліотека поем, пророцтв, притч, листів і саг, якою, на думку Макларена, вона насправді є. Крім цього, прочитана як конституція, Біблія може послужити для виправдання будь-яких дій, наприклад, жорстокості або полігамії. Щоб уникнути цієї проблеми, християнські богослови вдаються до різноманітних інтерпретаційних технік, які, проте, часто суперечать одна одній. Деякі з них мають доволі прагматичну мету – тлумач Біблію так, щоб тебе не звільнили з церковної посади, і ти міг надалі отримувати свою зарплату. Однак, зазначає Макларен, біблійні автори ніколи не мали на меті написати конституцію, яка буде читатися людьми інших країн та епох; вони писали для своєї доби, намагаючись дати відповідь на проблеми і запитання свого часу. Автор вважає звичний «конституційний» підхід до Біблії помилковим, не підтримує він і ліберальну оцінку Письма

як простого збірника створених людьми текстів. Третім, кращим і цікавішим способом розуміти Біблію автор «Нового християнства» вважає ставлення до неї як до бібліотеки специфічної спільноти (або культури), яка простежує свою історію до біблійних патріархів. Біблія – це уважно відібрана група давніх документів, що мають величезне значення для людей, які прагнуть усвідомлювати себе частиною спільноти, що шукає Бога патріархів, пророків та Ісуса. Очевидно, що між двома підходами існують значні відмінності: конституція передбачає внутрішню єдність, у той час як культура сповнена внутрішніх протиріч.

Далі Макларен роз'яснює свій погляд на авторитетність і богонатенність Святого Письма, зазначаючи, що Бог унікальним і могутнім чином вдихає життя в Біблію, а через неї – в спільноту віри та її учасників; біблійні тексти відіграють виняткову роль у житті спільноти віри, забезпечуючи її ресурсами, кидаючи їй виклик і направляючи її так, як жоден інший текст не може цього зробити; Біблія особливо цінна у навчанні, вправленні та спонукуванні нас до любові і добрих вчинків. Перевагою такого розуміння Біблії є те, що вона забезпечує і надихає на продовження живої і відвертої розмови з Богом і про Бога.

Специфіку свого «постконституційного» підходу до Біблії Макларен ілюструє на прикладі книги Йова. Макларен заперечує ідею про те, що одкровення стосується кожного тексту в цій книзі, на тій основі, що сам Бог засуджує міркування багатьох її персонажів. Одкровення відбуваються не у словах і твердженнях окремих осіб, а в розмові окремих осіб між собою і з Богом, воно проростає з усієї історії Йова, через розмови, які розгортаються між багатьма голосами. За такого підходу навіть помилкові судження друзів Йова («архетипічної богословської опери») відіграють свою роль в одкровенні, яке розкривається у всій книзі. В результаті одкровення акумулює відносини, взаємодії і взаємовпливи окремих осіб і навіть цілих спільнот віри, які намагаються осмислити одні й ті ж питання впродовж поколінь. Отож Макларен приходять до висновку, що Слово, самовідкриття Бога, – це не набір уроків, доктрин або вірувань, які Бог продиктував людству; натомість це – подія, поворотний пункт, прорив, відкриття, трансформуюча й упокорююча зустріч, яка відбувається тоді, коли читачі взаємодіють у вірі з текстом із усіма його нерозв'язаними питаннями, аргументами і поворотами.

Макларен зазначає, що Біблія не містить готових і однозначних відповідей на усі запитання сучасності, бо вона не створювалася з цією метою. Той факт, що вона є Словом Божим, не означає, що розмова завершена. Навпаки, призначення Біблії бачиться йому в тому, щоб надихати і стимулювати подальшу розмову, осмислення і дискусію впродовж століть. У цьому розумінні історія Йова розглядається автором «Нового

¹ Brian McLaren and Tony Campolo, *Adventures in Missing the Point: How the Culture-Controlled Church Neutered the Gospel* (El Cajon, California: Youth Specialties, 2003), 69.

християнства» як фрактал (фігура, малі частини якої в довільному збільшенні є подібними до неї самої) всієї Біблії, представляючи ідею багатьох голосів, які сперечаються, дебатують, ставлять запитання і дають відповіді. Прислухаючись до цієї розмови, ми усвідомлюємо, що Боже Слово трансформує і роззброює нас, а не озброює нас істинами, які ми могли б використовувати, щоб ранили інших. Слово Боже має на меті не дати нам легкі відповіді, щоб зміцнити нашу владу, а здивувати нас, упокорити, докорити і допомогти нам зрозуміти нашу обмеженість перед незанимим. Ми також маємо свій голос у біблійній драмі, адже розмова ще не закінчена. Макларен також розглядає питання про те, чи персонажі книги Йова (включаючи Бога) були реальними історичними особами, чи мова йде про дійових осіб, які уособлюють певні точки зору. При цьому він схиляється на користь думки, що персонажі книги не є реальними особами, а інтелектуальними конструкціями, репрезентаціями, за допомогою яких ми зустрічаємося з Богом. Завдання сучасного читача Біблії, зазначає Макларен, – помістити себе у текст, у розмову, в історію, у спільноту людей, які шукають Бога.

Хоча Макларен і сповідує віру в богонатхненність і непомильність Біблії, він одночасно підтримує принципову неможливість досягнення непогрішного тлумачення Писання. Тобто Біблія цілком може бути повідомленням істини від Бога людині, але оскільки ми не здатні дати «істинні» тлумачення Писання, то цей фактор не має істотних наслідків. Макларен дотримується думки, що будь-які інтерпретації біблійного тексту повинні залишатися відкритими для корекції. «Авторитетний текст – це не те, що я кажу про текст, і навіть не те, що, як я вважаю, текст проголошує, а те, що Бог має на увазі під цим текстом... Реальна влада знаходиться у Бога, який перебуває там, за текстом, по той бік тексту або над ним... У кінцевому підсумку авторитет не в тому, що звіщає текст згідно моєї думки, а в тому, що він говорить за словами Бога.¹ Позбавляючи текст будь-якого авторитету, Макларен розвиває погляд на Бога як такого, що не говорить авторитетно через текст, а рухається таємниче в якійсь іншій площині, що вища за авторитет тексту. Застосування постмодерністської герменевтики робить Священне Писання недовим. Важко не погодитися з тим, що непогрішні інтерпретації Писання відсутні, та це не означає, що Біблія взагалі не може бути зрозумілою.

Макларен також стверджує, що Біблія не посилається на себе як на Слово Боже. Він пише, що термін «Слово Боже» ніколи не вживається в Біблії для позначення власне Святого Письма, оскільки у біблійні часи воно, як збірка з 66 книг, ще не було сформоване.² Крім цього, він під-

тримує неоортодоксальне трактування Писання, згідно з яким Біблія стає «Словом Божим» у певних життєвих обставинах, але вона не є Словом Божим, адже Слово Боже може бути знайдено у всьому, натхненому Богом. Ден, персонаж однієї книги Макларена, підкреслює: «Я вірю, що Слово Боже є непомильним...», – проте далі він продовжує: «... але я не думаю, що Біблія є абсолютно еквівалентною фразі «Слово Боже», як воно використовується в Біблії».³ Ще нижче він стверджує: Боже Слово міститься в Біблії, що робить її незамінним основним скарбом церкви, який заслуговує нашого щирого дослідження і поваги. Проте, згідно з традиційним євангельським трактуванням, Біблія не містить Слово Боже, вона є Словом Божим. Якщо Слово Боже тільки властиве Біблії або міститься в ній, то де знаходиться критерій, що вказує нам, яка частина Біблії дійсно є Словом Божим і яку частину ми можемо ігнорувати? Оскільки Бог не передбачив такого критерію (бо все в Біблії є непомильним Словом Божим), то особи, які роблять такі заяви, узурпують владу Бога. У книзі «Історія, в якій ми перебуваємо» (продовження «Нового виду християн») Макларен підводить своєрідний підсумок свого ставлення до Писання. Він стверджує тут, що «Біблія – це швидше книга запитань, ніж книга відповідей, бо вона піднімає питання, які об'єднують людей для розмови про найбільш важливі проблеми життя».⁴

Біблійне богослов'я Макларена викликало цілий шквал критики з боку фундаменталістських та євангельських кіл. Зокрема, Дж. Макартур стверджує, що Макларен підриває вчення про зрозумілість Писання п'ятьма способами: по-перше, ставлячи під сумнів можливість отримання визначеного біблійного вчення; по-друге, надмірно наголошуючи на складності біблійної інтерпретації; по-третє, висловлюючи невпевненість щодо можливості отримання пропозиційної істини з Біблії; по-четверте, через його відмову зберігати наголос Біблії на виключному характері християнського євангелія; і, по-п'яте, він підриває вчення про ясність Писання своєю цілеспрямованою критикою консервативних євангельських християн, які традиційно наполягають на зрозумілості Писання.⁵ Г. Гіллі констатує численні приклади применшення авторитету Писання у творах Макларена: його заклик до фундаменталістів переглянути список доктрин (непорочне зачаття, непогрішність Писання, повне богонатхнення Біблії, заступницьке відкуплення, тілесне воскресіння Ісуса і його другий

³ McLaren, *The Last Word and the Word After That: A Tail of Faith, Doubt, and a New Kind of Christianity* (San Francisco: Jossey-Bass, 2005), 111.

⁴ Brian McLaren, *The Story We Find Ourselves In: Further Adventures of a New Kind of Christian* (San Francisco: Jossey-Bass, 2003), 82.

⁵ John MacArthur, "Perspicuity of Scripture: The Emergent Approach," *TMSJ* 17, no. 2 (Fall 2006): 141–58.

¹ McLaren, *New Kind of Christian*, 46–53.

² McLaren, *Generous Orthodoxy*, 163.

прихід), які дійсно необхідні для живої християнської віри; переконання Макларена, що вірність доктринальним особливостям має здатність переростати у шкідливу звичку, небезпечну для духовного здоров'я; його погляд на біблійну істину, що виступає за нові форми, нові методи, нові структури, новий зміст, нові ідеї і нові значення, мета яких – пошук відповідей на виклики постмодернізму.¹

Інші богослови руху ще далі відходять від традиційної протестантської доктрини богонатхненності, стверджуючи, що Біблія була написана тільки людьми, а не Богом. Роб Белл вважає, що «Біблія є найбільш дивною, прекрасною, глибокою, натхненною збіркою з усього, що коли-небудь було написано». Традиційно, коли богослови звертаються до Біблії як до натхненої, вони мають на увазі, що хоча апостоли та пророки написали тексти у власному унікальному стилі, вони керувалися Святим Духом і писали кожне слово саме так, як цього хотів Бог. Однак визначення богонатхненності, яке дає Р. Белл, зазнало деконструкції, про що свідчить його інтерв'ю, в якому він ставить під сумнів свої попередні погляди на Писання, «відкриваючи Біблію як людське творіння», а не як результат божественного натхнення. «Біблія, як і раніше, перебуває в центрі для нас», – говорить Белл, – «але це інший центр. Ми швидше хочемо прийняти таємницю, ніж подолати її».²

Схожі погляди розвиває і Н. Лівінгстон: «Ось як Він [Бог] створив Біблію. Він працює в житті людей, а потім настановляє їх говорити і писати про це. Коли люди записують свої пристрасті, бачення, заклик до святого життя, і інтерпретації того, як Бог діє в історії, і коли віруюча спільнота навколо них говорить: «Так. Це те, що говорить Бог до нас», – тоді Бог задоволений. Він досягає успіху... Якби Бог був просто скинув книгу з неба на наші коліна або використав людські істоти як записувальні пристрої, то чи не бачите ви, яким чином це підірвало б всю Його мету говорити з нами? Але те, що ми бачимо в Біблії, саме по собі є прикладом звершення Божої мети. Це зробили люди в справжньому партнерстві з просвітлюючим Духом Божим... Бог Біблії настільки захоплений створенням життя, спільного зі своїм людським творінням, що він пішов набагато далі, ніж написання книги з ними... Отже, Бог Біблії є Богом, Який дав нам книгу, написану людьми».³ Стверджуючи, що Біблія – це інтерпретація того, як Бог діє в історії, Лівінгстон, як і інші автори руху, повторює аргументи засновників неоортодоксії. З відходом від погляду на Писання як натхне-

не і непомильне Слово Боже спільнота і розповідь починають витісняти Слово Писання. Якщо раніше Біблія була єдиним джерелом і нормою для богослов'я, то для багатьох авторів руху вона не більш ніж «...невигадана історія участі Бога в житті людей...» і «...лінзи, через які ми дивимося, щоб краще зрозуміти наш світ і наше життя».⁴

У цьому ж напрямі мислить і Д. Паджітт, піддаючи критиці розповсюджені погляди на Писання.⁵ По-перше, він стверджує, що Біблія не повинна сприйматися або використовуватися як зброя. Йому здається дивним, що деякі християни по-справжньому вірять, що вони перебувають у стані війни з ворогами християнської віри. Використання Біблії для того, щоб критикувати «пошкоджене богослов'я» лише породжує біль, страждання і приниження. Паджітт не заперечує навчального значення Біблії, але він відмовляється послуговуватися нею в якості тактичної сили у боротьбі з ідеологічними уявленнями опонентів. По-друге, його дратує класифікація і живання Біблії як довідника або енциклопедії. Занадто часто, стверджує він, Писання виривалося з культурного контексту, а потім використовувалося для побудови нарративів і систем, які задовольняють поточні цілі. Нав'язування тексту вічних істин та вибіркоче цитування розриває цілісність біблійного нарративу, ігнорує контекст і спільноту віри, в рамках яких і для яких ці слова були призначені. Біблія як сценарій, котрий слід запам'ятати, представляє третю точку зору, якій протистоїть Паджітт. Він розглядає поширений серед християн метод запам'ятовування одних місць з Писання за рахунок інших як приховану герменевтичну помилку. Навмисно чи ні, але запам'ятовування вибраних уривків з Писання, відділених від всієї оповіді, породжує редуціоністські тлумачення тексту. Четвертим стереотипним уявленням про Писання, проти якого виступає Паджітт, є вчення про непогрішність Біблії, під яким він розуміє погляд на Біблію як на буквальне, цілком істинне за своєю природою Слово Боже, провідник до істини для людини. На думку Паджітта, Біблія ніколи не говорить цього про себе. Відкидаючи традиційне тлумачення 2 Тим. 3, 16-17, він вважає, що апостол Павло не мав на увазі богонатхненність біблійного тексту як передачу буквальних слів Бога. Швидше, він розуміє цей уривок у сенсі проєкції поняття про Бога як про творця і дарувальника життя. Тобто біблійний текст – це не безпосереднє Слово Боже, а лише натяки (підказки) від Бога, що промовляє до людства через спільноту віри. Біблія не була далеким «текстом істини» для Павла, і не повинна бути такою для церкви сьогодні, стверджує Паджітт. На його погляд, Біблія – це активна і жива книга, що запрошує нас включитися в її історію не в якості спо-

¹ Gary Gilley, *This Little Church Stayed Home: A Faithful Church in Deceptive Times* (Webster: Evangelical, 2006), 162–63.

² Crouch, “The Emergent Mystique,” 36.

³ Neil Livingstone, “How can you trust the Bible?,” 9, March 1, 2007, <http://64.224.192.90/downloads/resources/other/howcanyoutrustthebible.pdf>.

⁴ “Worship Elements”, *Solomon's Porch*, March 01, 2007, http://www.solomon-sporch.com/worship_gatherings_pagegroup/worship_elements.html.

⁵ Pagitt, *Christianity Worth Believing*, 56–60.

стерігачів, але в якості учасників у вірі. Мається на увазі, що Біблія є не фіксованим, незмінним, непогрішним Словом, даним згори, а частиною триваючої історії Бога в людстві, до якої сучасні спільноти віри можуть творчо долучитися, пишучи свою власну історію для сьогоднішнього дня, так само, як Павло зробив для свого часу.

Більш традиційне біблійне богослов'я визнає Д. Кімбелл, хоча в деяких питаннях його погляди на Писання перегукуються з оцінками Б. Макларена і Д. Паджітта. Зокрема, він також вважає зловживанням трактування Біблії як книги, що містить відповіді на всі запитання, інструкцію з експлуатації або керівництво для користувача, в якому всі проблеми та їх рішення акуратно упаковані.¹ Незважаючи на схильність до містичного тлумачення Біблії, Кімбелл, однак, має доволі фундаментальні переконання про Писання. Він наводить три причини, через які твердо вірить у Біблію: по-перше, Слово Боже займає важливе місце у вченні Ісуса, по-друге, саме Писання свідчить про своє значення для духовного формування, пізнання Бога і зростання у любові до нього (воно володіє здатністю зміцнити віру, допомагати у боротьбі зі спокусами, направляти віруючих, навчати їх мудрості і забезпечувати їх духовною проникливістю), і, по-третє, Писання є натхнене Богом. Кімбелл пояснює, що під натхненністю Писання він має на увазі «віру в Божий нагляд над людськими авторами Біблії через Духа Святого (2 Тим. 3, 16), що дало їм можливість використовувати свої індивідуальні особливості і стиль написання у komponуванні Біблії. Отож, в оригінальні манускрипти увійшло саме те, що хотів Бог».² З цих причин Кімбелл розвиває погляд на Писання як на керівництво для життя і бажає бачити більше уваги до Божого Слова у Виникаючій церкві.

Найкращими метафорами, що демонструють роль Писання для християн, Кімбелл вважає компас і якір. Він пише, що «компас вказує напрям, але не вдається в подробиці. Я бачу Біблію як духовно натхнений компас, що дає нам потужне керівництво і навіть специфічні деталі багатьох речей. Але в той же час, існують деякі теми, щодо яких всі ми хотіли б мати конкретні відповіді, але вони залишаються таємничими. Компас вказує напрям, а не виступає в якості книги відповідей».³ Наче якір, що залишає для човна можливість дрейфувати на обмежену відстань, Біблія тримає християн у рамках основних незмінних доктрин, у той же час дозволяючи їм зберігати відмінності у тих вченнях, які не є суттєвими і можуть трансформуватися у зв'язку із змінами в культурі.

¹ Kimball, "Emerging Church and Missional Theology," 94–95.

² Dan Kimball, *They Like Jesus but Not the Church* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 189.

³ Kimball, "Emerging Church and Missional Theology," 96.

Яким чином Кімбеллу вдається зберігати баланс у герменевтиці, що дозволяє його богословським поглядам дрейфувати серед різноманітних інтерпретацій і змін у культурі і в той же час триматися незмінних основ віри? Його відповідь на це питання полягає в тлумаченні Писання за допомогою двох основних підходів – смиренності і наративних ліній. На думку Кімбелла, герменевтика смирення визнає можливість людської помилки в інтерпретації. Гріх, особиста упередженість і різноманітні культурні традиції можуть привести до помилкових або еретичних тлумачень. Смирення, визнаючи потенційну можливість помилки, забезпечує від зарозумілих висновків, які не залишають місця для запитань і діалогу.⁴ Наративний погляд на Писання забезпечує перспективу, що поміщає інтерпретатора в рамки розповіді, спонукаючи його брати до уваги культурний контекст і історичні обставини написання тексту. Дотримання біблійних засад та збереження місця для таємниці і краси розповіді становить основу герменевтичного підходу Кімбелла. Він цінує заглиблення в текст задля утвердження основ віри, але також вітає зміни і гнучкість у розв'язанні сучасних культурних проблем.

3. 5. ДЕКОНСТРУКТИВІЗМ І ГЕРМЕНЕВТИКА ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Формування герменевтичного підходу Виникаючої церкви відбувається у руслі критики епістемології консервативного протестантизму, що розвивав своє богослов'я у культурному контексті філософського модернізму. У свою чергу, це визначило ставлення євангельського протестантизму до формулювання доктрин, тлумачення Біблії, отримання і сповіщення знання про Бога. Яскравим прикладом взаємозв'язку євангельського богослов'я з модерністською теорією пізнання вважається герменевтичний метод систематичного богослов'я. У 1872 р. відомий прінстонський богослов Чарльз Ходж опублікував свою фундаментальну працю «Систематичне богослов'я», у якій чітко висловив своє переконання про сутність належного богослов'я: «Тільки факти та істини Біблії, які розміщені у природному порядку та подані у природних відношеннях».⁵

У формулюванні систематичного богослов'я Ходж спирався на основні положення шотландської філософії здорового глузду, згідно з якою реальність насправді існує, людський розум спроможний її пізнати, а мова володіє здатністю передавати реальність за допомогою висловлювань, що ґрунтуються на фактах. Відповідно, систематичне богослов'я, збудоване на цих засадах, включає в себе раціональну аргументацію, визначеність

⁴ Ibid., 98.

⁵ Цит. за: Bielo, *Emerging Evangelicals*, 10.

і логічну апологетику. Цей та подібні проекти виступають у ролі риторичного і концептуального антагоніста для богословів, які прагнуть відійти від модерністських установок. Виникаюча церква приймає критику модерністської епістемології, розроблену багатьма філософами та богословами ХХ століття, що призводить до відмови від догматичної визначеності та заперечення статусу доктринальних поглядів як основного критерію християнської ідентичності. Ще одним результатом розриву з модерністською епістемологією стає зацікавлення ідеями філософської герменевтики.¹

3. 5. 1. Гайдеггер, Гадамер і «нова герменевтика»

Зацікавленість герменевтикою як загальним підходом до пізнання є невід'ємним аспектом постмодерністського повороту і сягає своїм корінням у філософські пошуки ХХ століття. Як зазначає Річард Рорті, традиційно епістемологія ґрунтувалася на передумові, згідно з якою в природі існує істина, що отримує порівняно точне відображення в дзеркалі нашого розуму. За словами Рорті, «домінуюче поняття епістемології полягає в тому, що для того, щоб бути раціональними, повністю людяними, робити те, що слід, нам потрібно бути здатними знайти порозуміння з іншими людьми. Сконструювати епістемологію – означає знайти максимальні підстави для спільного з іншими. Припущення, що епістемологія може бути сконструйована, є припущенням, що такі спільні підстави існують».² Однак, продовжує Рорті, пошук спільних підстав для зняття протиріч – заняття марне, краще відразу припинити спроби знайти істину і задовольнитися тлумаченням, тобто герменевтикою.

Звернення до герменевтики у сучасній культурі має декілька основних джерел. Величезний вплив на весь подальший розвиток філософської думки справила праця Мартіна Гайдеггера «Буття і час». У своїх міркуваннях про герменевтику німецький філософ стверджує, що будь-який досвід смислу в кінцевому підсумку зосереджений не на пізнаваному, але на тому, хто пізнає; смисл – властивість не самих речей, а нашого способу пізнання буття, яке завжди являє себе в діалозі з суб'єктом пізнання. Учень Гайдеггера Ханс-Георг Гадамер розвивав думку, що смисл тексту не фіксується наміром автора, але завжди проявляється в діалозі між текстом і читачем, який його інтерпретує. За Гадамером, сутність розуміння становить процес «злиття горизонтів», який відбувається в результаті взаємодії читача і тексту. Відносини буття, що наповнені змістом, утворюються і виявляються через мову. Гадамер говорить про «лінгвістичну

¹ Систематичний огляд передумов, формування і особливостей постмодерністської герменевтики здійснює Ентоні Тісельтон у книзі *Герменевтика* (Черкаси: Коллоквиум, 2011), 201–372.

² Юджин Петерсон і др., *Біблія в сучасному світі: аспекти тлумачення* / Пер. с англ. Е. Канишева (М.: «Триада», 2002).

традицію», маючи на увазі, що оскільки ми успадковуємо мову як учасники спільноти, то разом з мовою ми успадковуємо й особливе розуміння світу, притаманне цій спільноті. Тому наше розуміння світу не є ні нейтральним чи об'єктивним, ні статичним. Воно постійно формується вихідними передумовами, цінностями й упередженнями суспільства і його культури. Тобто, з одного боку, наше розуміння відбувається через мову, яку ми успадковуємо, але з іншого – ми можемо змінювати мовну матрицю, створюючи нові метафори або інші засоби вираження нових, раніше невідомих відносин буття.

Ідеї Гайдеггера і Гадамера викликали значний інтерес у представників «нової герменевтики». Найбільш відомими представниками цієї школи німецького герменевтичного богослов'я були учні Рудольфа Бультмана Ернст Фукс (1903–1983) і Герхард Ебелінг (1912–2001). Розглядаючи проблему взаємовідносин мови і буття, Фукс стверджував, що буття є умовою існування мови, а мова – це прояв, вираз буття. Оскільки Фукс припускав, що людське існування також носить переважно «мовний» характер, то ключем до його розуміння є наявність «відповідної мови». Таку мову він вбачав у євангельських висловах Ісуса, в якому Бог сказав своє заключне Слово спасіння. У мові Ісуса слово здійснюється справжнім чином, постаючи у всій своїй силі визволення, зрушуючи думки і почуття людини. На думку Ебелінга, герменевтика – це універсальне завдання, що стоїть перед всім богослов'ям. Якщо богословське розуміння Слова Божого є підґрунтям для всього богослов'я, а герменевтика є богословським осмисленням Слова, то все богослов'я стає герменевтичним. Як і Гайдеггер, Ебелінг переконаний, що розуміння досягається не завдяки розумінню самої мови, а через неї, за її посередництвом. Слово, скоріше, відкриває, опосередковує розуміння. Важливим поняттям герменевтичної теорії Ебелінга є «подія слова», під якою він має на увазі акт розуміння, що відбувається тоді, коли розуміння світу читачем змінюється через слово, коли в результаті «злиття горизонтів» читача і слова створюється новий, ширший горизонт. У богослов'ї «подія слова» – це зустріч з Божим Словом за допомогою людського слова проголошення.

3. 5. 2. Деконструкція

У формуванні нових герменевтичних підходів постмодерністські богослови широко використовують ідеї Ж. Дерріда та його стратегію деконструктивізму.³ Зародження деконструктивізму пов'язане з критикою Ж. Дерріда феноменологічної філософії. Наприклад, М. Гайдеггер припу-

³ Андрей Десницкий, «Новая герменевтика» и перспективы православной библеистики // Киевская Русь (5.12.2009), <http://www.kiev-orthodox.org/site/scripturistic/2075>.

скав, що мова «дарує нам речі», розкриваючи та виявляючи багатозначні відносини індивідуальних речей і світу. Таким чином, через мову і «дарування» нею нам світу сам світ стає змістовним. Мова – це логос, який надає світу значення і встановлює зв'язок з буттям. Дерріда критикував «логоцентризм» західного суспільства, заперечуючи роль логосу або розумного принципу всесвіту у якості основного завдання філософії пізнання. На його думку, присутність буття, що спричинена мовою, є лише означувальним, що в свою чергу вказує на безкінечний ряд інших означувальних. «Логоцентризм» зазнав невдачі, тому що філософи мають справу не з самою реальністю, а з мовою і текстами, які, як вони думали, представляють об'єктивну реальність. Однак насправді автор і читачі привносять у текст значення і смисли, що беруть початок у їхньому особистому досвіді. Результатом прочитання тексту стають не об'єктивні істини про реальність, а лише одна з безмежної кількості її можливих інтерпретацій. Услід за Дерріда постмодерністські богослови критикують наголос консервативного богослов'я на усному і написаному слові, розцінюють його як логоцентричний продукт модернізму.

Варто уточнити, що традиційно розуміється під деконструкцією. С. Махліна дає цьому терміну наступне визначення: «поняття про природу значення і можливості інтерпретації», критика тексту з таких позицій, що породжує «нічим не контрольований потік прочитань, в якому необхідні обмеження, що сприяють дешифруванню світу як тексту».¹ До числа деконструктивістів відносять Ж. Дерріда, П. де Мана, Х. Міллера, Х. Блума. Ними в 1970 – 80-х роках були визначені основні положення концепції деконструктивізму. Відповідно до неї, кожна культура будується навколо системи певних цінностей, які в рамках цієї культури сприймаються як безумовні та універсальні, проте буття іншої культури може направлятися зовсім іншими (іноді протилежними) ідеями. Отож вважається, що сприймання будь-якого тексту обумовлюється прийнятими в даній культурі конструкціями, кожна з яких має центр і периферію. Мається на увазі властива людині схильність пояснювати світ як систему подвійних (бінарних) опозицій, тобто протилежних понять (біле і чорне, чоловік і жінка, трансцендентне і іманентне, душа і тіло, зміст і форма, означальне і означуване, денотація і конотація, природа і цивілізація тощо). При цьому взаємозв'язок понять побудований не на основі рівності і партнерства; навпаки, одне з понять зазвичай стає привілейованим і насильно витісняє інше на периферію. Таке ієрархічне ставлення мимоволі сприймається носіями даної культури. Деконструкція ж вбачає свою мету в тому, щоб замислитися над звичними судженнями, відмовитися від домінування «центру»

¹ С. Т. Махліна, *Семиотика культури и искусства. Опыт Энциклопедического словаря* (СПб., 2000), 76.

і надати більшого значення поняттям, витісненим на периферію. За словами А. Десницького, у результаті такого прочитання текст утворює смисли, які раніше здавалися прихованими, були придушеними чи забороненими. При цьому деконструктивіст послідовно уникає створення нових бінарних опозицій, вимагаючи постійно деконструювати навіть свої власні положення. Інакше кажучи, постмодернізм передбачає перетворення інших авторів у своєрідну сировину, об'єкт маніпулювання при виробництві власних смислів. Деконструктивізм прагне перервати зв'язок між словами і речами, які вони означають, таким чином, що визначення слів трактується скоріше як вправління у владі, а не підпорядкування дійсності.

Завершальним етапом суб'єктивістського деконструювання є «означування» – вкладання автором нового, часто протилежного змісту в текст іншого автора. Як наголошує С. Гренц, зрештою Дерріда приходиться до висновку, що мова просто «посилається сама на себе». Означувальне, стверджує він, завжди буде вказувати на інше означувальне. Отже, мова – це ланцюг означувальних, що ведуть до інших означувальних. «У цьому ланцюзі кожен знак, у свою чергу, вказує на інший знак. Оскільки місце розташування в тексті, у якому знаходиться знак, постійно змінюється, означувальне ніколи не може бути визначене вичерпно. Дерріда вважає, що значення ніколи не буває статичним, «раз і назавжди». Значення змінюється в часі і зі зміною контексту. З цієї причини ми повинні постійно «зволікати», не давати волі нашій схильності приписувати значення».² Важливо наголосити, що деконструкція являє собою безперервний процес, вона виключає підведення будь-якого підсумку, узагальнення, зведення до метадискурсу. Така спроба означала б намір зупинити цей процес, поставити йому межі і вичерпати його, заперечити, що всі тексти різномірні і суперечливі. Як зазначає відомий російський політолог Панарін, «постмодернізм бентежить нас тим, що в основі всякого тексту лежить не наявна дійсність, що дозволяє нам звірити істинність заявки, а інший, більш старий текст, і так до нескінченності. Тому ми приречені на те, щоб замість достовірної процедури звірки з оригіналом здійснювати завжди сумнівні інтерпретації, і все наше життя проходить під знаком «конфлікту інтерпретацій», більш-менш довільних».³

Постмодернізм свідомо відмовляється від пошуку правильного, об'єктивного змісту тексту, він заперечує саме його існування, адже згідно з одним із основних параметрів постмодерністського дискурсу – інтертекстуальністю, – будь-який текст як на формальному, так і на змістовому

² Grenz, *Primer on Postmodernism*, 144.

³ А. С. Панарин, *Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств* // *Вопросы философии*, № 6 (М., 2003).

рівні створюється на основі інших, вже створених текстів світової культури (текст як «тканина цитат»). Власне у постмодернізмі вся культура розглядається як сукупність текстів, що, з одного боку, беруть початок в раніше створених текстах, а з іншого – самі утворюють нові тексти. Ж. Дерріда наголошує: «Нічого не існує поза текстом»,¹ – інакше кажучи, всяке знання є сконструйоване лінгвістичними засобами. Отож, замість пошуку єдиного правильного змісту тексту на перше місце виступає суб'єктивна гра ідей, образів і смислів, пов'язана перш за все з очікуваннями та інтересами читача.

Постмодерністська герменевтика заперечує вкладання автором у текст певного змісту; вважається, що при прочитанні тексту зміст виникає щоразу по-новому. При послідовній установці на «вільну гру активної інтерпретації» оригінальний зміст, який мав на увазі автор, не вважається ні єдиною можливим, ні найбільш правильним. Один із найбільш радикальних послідовників цього підходу Р. Барт розвинув ідею «смерті автора», згідно з якою автор тексту трактується не як конкретна особа, а, швидше, як якийсь простір, через який у даний текст може проектуватися багатство культури.² Як зазначає Стенлі Фіш, ідея єдиного авторства все частіше розглядається як недавній винахід буржуазної культури, одержимої індивідуалізмом, правами індивіда та міфом про прогрес. Всі тексти є палімпсестами попередніх текстів, не було нічого нового під сонцем з часів Платона і Аристотеля, і вони також не були новими, бо «все належить всім». Оскільки автора більше не існує, то тепер кожен читач може піднятися до рівня автора, отримуючи право приписувати тексту будь-які сенси, у тому числі й ті, що навіть віддалено не передбачалися його творцем. Тобто, як бачимо, «текст стає по суті не тільки автономним, а й анонімним».³ Заперечення непорушного авторитету автора як джерела смислу й істини усуває пасивність читання, роблячи центральною роль читача як активного інтерпретатора смислів.⁴ Розвиваючи уявлення про розколоте, фрагментоване буття людини, свідомість якої нетотожна їй самій,⁵ постмодернізм природно приходиться до постулату про «смерть суб'єкта»,

¹ Ж. Дерріда, О граматологии. *De la grammatologie* / Пер. и вступ. сл. Н. Автономовой (М.: Ad marginem, 2000).

² Р. Барт, Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика (М.: «Прогресс», «Универс», 1994), 389–390.

³ В. П. Ратников, Постмодернизм: истоки, становление, сущность // Философия и общество, № 4 (2002).

⁴ Л. Д. Галинская, Ф. М. Достоевский и постмодернизм // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии, вып. 9 (2006).

⁵ «Я існую окремо від усіх своїх почуттів. Я не можу зрозуміти, як це виходить. Я навіть не можу зрозуміти, хто їх відчуває. Втім, хто цей я на початку кожного з трьох речень?» (Еміль Чоран, *Признання и проклятия* (СПб, 2004), 14).

згідно з яким не тільки автор, але й читач позбувається своїх звичних характеристик реально існуючих осіб. Замість цього вони розглядаються як безкінечні поля мислення або ж як елементи культурної тканини.⁶

Оскільки деконструкція не прагне проникнути в істинні, як вважає герменевтика, структури змісту тексту, виявити єдине значення, що буде корелятивним до єдиної істини буття, то Є. Гурко навіть робить обґрунтований висновок про те, що у традиційному сенсі деконструктивізм взагалі не є різновидом герменевтичної стратегії. На думку дослідниці, «деконструкція навпаки орієнтується на множинність змістів, на відсутність єдиної матриці значення тексту, на принципове «багатоголосся» філософського тексту, що аж ніяк не зводиться до одногоголосся істини (значення). Деконструктивістське прочитання будь-якого тексту класичної філософії, тобто прочитання, спрямоване на лібералізацію письмової основи тексту, приводить до вивільнення колосальної кількості нових, ніким раніше не помічених (у тому числі й авторами даних текстів) значенневих відтінків і значень, які не тільки збагачують філософські напрямки, що представляються даними текстами, але й коректують, видозмінюють, а часом і кардинальним чином трансформують їх».⁷ При застосуванні такого підходу до інтерпретації Біблії, зауважує А. Десницький, «постмодерніст більше зацікавлений у реакції читача, ніж у задумі автора. Якщо біблійна критика прагнула реконструювати світ, що стояв за текстом (звідки виникла Біблія?), то постмодернізм більшою мірою цікавиться світом, що стоїть *перед* текстом (куди приходиться Біблія?)».⁸

Впливовий богослов Д. Капуто, який став одним із основних популяризаторів думки Дерріда для американських читачів, стверджує, що деконструкція Дерріда є текстуальною, «трансгресивною» і месіанською. Текстуальність деконструкції обумовлена її концентрацією на класичних текстах і використанням лінгвістичних процедур. Вона «трансгресивна», оскільки читає класичні тексти, дисонуючи з їх традиційним тлумаченням, порушуючи його. Нарешті, деконструкція Дерріда є месіанською, її відкритість до майбутнього дозволяє повторний винахід релігії.⁹ Капуто вбачає в деконструкції спорідненість з «духом Реформації». Він

⁶ И. В. Полозова, Метафоры в философии постмодернизма // Вестник Московского университета, Серия 7. Философия, №2 (2003): 13–29.

⁷ Е. Гурко, *Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум), Как избежать разговора: денегации* (Минск: Экономпресс, 2001), 7.

⁸ А. Десницький, «Новая герменевтика» и перспективы православной библеистики // Киевская Русь (5.12.2009) <http://www.kiev-orthodox.org/site/scripturistic/2075>.

⁹ John D. Caputo, ed., *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997), 159.

приймає заперечення ідеї, згідно з якою наше тлумачення і є істиною, адже саме на цій передумові ґрунтувалося використання істини на захист епістемологічних привілеїв і застосування насильства. «Деконструкція, – підкреслює Капуто, – не спрямована на те, щоб відмінити Бога, заперечувати віру, висміювати науку, робити дурницю з літератури або заплутувати закон»; навпаки, це – міркування про «абсолютну гетерогенність, що вибиває з колії всі запевнення, у рамках яких ми затишно влаштувалися». Капуто, що різко виступає проти намагань обмежити Бога рамками аналітичної філософії, вбачає у деконструктивізмі і постмодернізмі загалом можливість «деелінізації християнства» чи, більш конкретно, «деелінізації біблійної віри». Ідея деконструкції як деелінізації, згідно з Капуто, «є давньою, як Лютер, і ще давнішою, бо її витoki простежуються до першого розділу першого Послання до Коринтян; і навіть ще давнішою, враховуючи, що пророки ніколи не чули про науку, яка досліджує (буття як буття)»¹ Через «вписування» богослов'я у деррідіанську траєкторію, «означування» його категоріями «відмінності» і «нерозв'язності» деконструкція демонструє, що «віра завжди є вірою», а не чимось іншим.

Деконструкція сама по собі не є вірою, наполягає Капуто, але вона залишає місце для віри. Це подорож в пустелю для того, щоб віра вступила у свої права, була вірою без жодних допоміжних складових, щоб віра могла пережити чисту присутність того, хто взагалі не присутній в якості об'єкта. Радикальна віра, на думку Капуто, не має нічого спільного із свідомими порушеннями параметрів здорового глузду. Деконструкція сприяє вірі, тому що вона є «угодою з цілком іншим». Бог може бути «пізнаний» тільки через віру. Ми відповідаємо Богу у вірі, дозволяючи нашим системам мислення бути розп'ятими і відкинутими. Оскільки не існує віри без належної підготовки, яку може забезпечити сила деконструкції, то Капуто переконаний, що Бог «безсумнівно на боці деконструктора». У своїй відомій книзі «Що би деконструював Ісус» Капуто стверджує, що деконструкція є «доброю новиною» для церкви. Розповідь евангелія та особистість Ісуса виступають у ролі «глибоко деконструктивної сили», в першу чергу, завдяки герменевтиці Царства. Деконструкція служить на користь церкви, запевняє Капуто, адже завдяки їй епістемологія стає менш обмеженою чимось визначеним, пізнаним, помітним, що відкриває шлях для становлення, неповноти і, зрештою, віри. «Ісус реконструкції» викликає неспокій, потрясає систему і відкриває нові можливості. Значна частина християнства, наполягає Капуто, поступилася у своїй богословській сутності платонівським «спогадам», які спустошують саме поняття віри, мандрівки і різниці. «Питання полягає не в тому, щоб стати

¹ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997), 5–6.

тим, ким ви вже є, але стати чимось новим, *metanoia*, новим творінням, відкритістю до приходу іншого».²

Інтерпретуючи Дерріда, Капуто звертає увагу на відмінність між «ім'ям» і «подією» в застосуванні до деконструкції богослов'я. Подія, за його словами, це те, що відбувається в іменах або речах, те, що вже сталося, але все ще настає.³ Імена містять покликання або «закличність» (*vocative-ness*), яка запрошує до деконструкції. «Подія має структуру заклик, у той час як ім'я є свого роду притулком або тимчасовим житлом для події».⁴ Слова містять у собі щось, до чого вони закликають, подію або обітницю. В цьому сенсі імена запрошують до деконструкції, оскільки вони містять паростки події. В основі деконструкції лежить заперечення думки про те, що подія вже повністю відбулася, «прибула» у заключне, фіксоване і завершене місце призначення і утвердження її настання або становлення.⁵

Своєрідну апологетику застосування деконструкції в християнському мисленні розвиває К. Даунінг.⁶ На її думку, постмодернізм доводить, що мова не є «невинною»: як людське творіння вона не виступає носієм універсальних незмінних значень, навпаки – мова володіє здатністю формувати людський світогляд і поведінку, що ґрунтується на ньому. Даунінг імпонує постструктуралістська теза, згідно з якою ми не здатні вийти за рамки мови для того, щоб її об'єктивно дослідити; будь-яке мислення є ситуативним, залежним від нашого розташування в часі і просторі. Даунінг намагається відшукати для цих ідей підтримку в Біблії. Наприклад, за заборонаю вживати Боже ім'я надаремно (Вих. 20, 7) вона вбачає визнання Біблією здатності мови формувати розуміння: якщо ми вживаємо ім'я Бога для жарту чи без належної поваги, то тим самим тривіалізуємо його образ, поширюємо невіру в нього як у всемогутнього Бога. Влада мови, що проявляється у її здатності формувати розуміння Бога, стає водночас ознакою її бідності, адже мова служить і засобом обмеження нашого сприйняття Бога. Мова нездатна збагнути і передати сутність Бога, бо вона є людським, а не божественним творінням, що підтверджується біблійною розповіддю про іменування Адамом усіх живих істот. Мова – це частина людського виміру буття, а оскільки історія Адама продовжується в його гріхопадінні, то, робить висновок Даунінг, її використання людиною також носить відбиток гріховності людства. Як впалий Люци-

² John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 52–53.

³ Ibid., 59.

⁴ Ibid., 59.

⁵ Aaron Stuvland, “The Emerging Church and Global Civil Society: Postmodern Christianity as a Source for Global Values,” *Journal of Church & State* 52, no. 2 (2010): 217.

⁶ Downing, *How Postmodernism Serves (My) Faith*, 123–128.

фер, мова видає себе за ангела світла, підступно і непомітно впливаючи на те, як ми мислимо і діємо. Таким чином, деконструкція бачиться Даунінг доречним засобом виявити ситуативність людського мовлення, а також поставити під сумнів ієрархію у бінарних опозиціях модерністського християнського мислення (сакральне і секулярне, природне і культурне, розум і віра), показавши їхній взаємозв'язок. У цьому і полягає мета Даунінг – повернути християнську думку до усвідомлення взаємозалежності опозицій, які традиційно протиставляються як суперечливі.

Даунінг пропонує наступні приклади «християнської деконструкції» в Новому Завіті. На її думку, Ісус заперечив ієрархічні бінарні опозиції: священник вищий від митника, євреї вищий від самарянина, закон Мойсея вищий від благодаті. Апостол Петро отримав видіння, щоб відмовитися від бінарних опозицій: чисте/нечисте, обрізані/необрізані, євреї/язичники, всередині/зовні. Павло пережив зустріч з Богом на шляху в Дамаск, щоб позбутися ієрархічного дуалізму: Бог Авраама проти Христа з Назарету, євреї проти християн.¹ Інші приклади деконструкції новозавітного нарративу пропонує у своїй книзі «Постструктуралізм і Новий Завіт» професор Нового Завіту Стівен Мур.² Зокрема, він визначає «двоповерхову» структуру історії про самарянку (Ів. 4), яка нездатна збагнути глибший рівень змісту висловлювань Ісуса. Основною парою бінарних опозицій цієї історії є протиставлення чоловічого і жіночого. Відповідальність читача полягає у тому, щоб його прочитання тексту не слугувало підтримкою для пригнічення чи експлуатації. Не існує нейтральних, невинних прочитань. Читач несе відповідальність за зміст, який він видобуває з тексту, отож читання та інтерпретація набувають етичного і політичного виміру.

Хоча богослови руху Виникаючої церкви у більшості випадків не висловлюються на користь беззаперечного прийняття теорії деконструктивізму, однак її вплив помітний у їхніх творах. «Мозаїчне мислення» на противагу лінійно-ієрархічному, витончені повторні визначення загальних термінів і вишукані мовні новотвори зустрічаються доволі часто. Про зростання зацікавленості деконструктивізмом у колах Виникаючої церкви свідчить і збільшення кількості публікацій на веб-ресурсах прихильників руху, в яких роблять спроби осмислити використання деконструкції як основи альтернативної герменевтики. Зокрема, впливовий богослов Лерон Шульц звертає увагу на три характеристики деконструкції, що можуть бути привабливими для руху.³ По-перше, деконструкція не

тільки визнає, але й приймає категорію різниці (*difference*), яка стає філософським засобом вираження протесту нового покоління, його досвіду звільнення від «одержимості однаковістю». По-друге, деконструктивна епістемологія закликає до смирення в пошуках знань, вимагаючи постійного запитування себе, чому ми тримаємося своїх знань, кидаючи виклик претензіям на досягнення остаточної, нейтральної, універсальної істини. Як наголошує Шульц, «оскільки ми прагнемо пізнати і бути пізнаними Богом, деконструкція може полегшити деякі з наших модерністських тривог, допомагаючи нам прийняти нашу скінченність: ми не Бог, але це нормально, і ми всі можемо покірно слідувати шляхом Ісуса, не вдаючи, що ми знаємо все. Врешті-решт, навіть він не знав всього!» І останнє, деконструкція викликає подив. Неможливо передбачити, що саме виникне, коли починається процес запитування вірувань та практик, які формують наше тлумачення. Отож, деконструктивний момент у філософії і богослов'ї, на думку Шульца, є одним із способів відкрити для себе можливість несподіванки, і навіть захоплюватися ним, оскільки він сприяє реальній трансформації.

Інший богослов руху Т. Джонс визначає деконструктивізм як «філософський рух і теорію літературної критики, що ставить під сумнів традиційні припущення щодо визначеності, ідентичності і істини, стверджує, що слова можуть стосуватися тільки інших слів, і намагається продемонструвати, як твердження про будь-який текст руйнують його смисли».⁴ За його словами, деконструктивізм є ключовим аспектом для розуміння постмодерністського етосу. Він змушує людей ставити все під сумнів і виявляє, що за справжнім мотивом деяких точок зору є прагнення до влади. Однак, за словами Джонса, деконструктивізму не варто боятися, адже «краса тексту, контрольованого Духом, полягає у тому, що він може дійсно мати різні значення в різний час... і що Дух може використовувати наші власні досвіди і погляди, щоб просвітити нас у значенні Слова».⁵

Вплив деконструктивізму простежується і в творчості Б. Макларена, який вбачає його сутність у переконанні про неможливість пізнання намірів автора при написанні тексту і відсутність у будь-якому тексті фіксованого значення. Значення, як і все інше, постійно змінюються і залежать від того, що кожен читач приносить у текст. Згідно з властивою постмодерністам оцінкою принципу раціональності як прояву «імперіалізму

March 13, 2007, http://churchandpomo.typepad.com/conversation/2007/03/difference_humi.html.

⁴ Tony Jones, *Postmodern Youth Ministry* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2001), 20.

⁵ R. Scott Smith, *Truth and the New Kind of Christian: The Emerging Effects of Postmodernism in the Church* (Crossway Books, 2005), 70.

¹ Ibid., 142, 143.

² Stephen D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

³ LeRon Shults, "Difference, Humility, and Surprise: Why is the Emerging Church drawn to deconstructive theology?," *The Church and Postmodern Culture: Conversation*,

розуму», Макларен закликає відмовитися від об'єктивно-аналітичного дослісного методу тлумачення Писання, тавруючи його як «вірус редукціонізму».¹ Лише цілісний «містично-поетичний» підхід дотримується погляду на Біблію як на «розповідь з додаванням притч, віршів, що переплітаються з видінням, мрією і оперою».² Цілісний спосіб інтерпретації передбачає взаємодію читача і тексту на більш глибокому рівні, він допомагає звільнити тлумачення від «випадкового викривлення і смертоносного аналізу».³ Дотримуючись аналітичної або цілісної стратегії інтерпретації, читачі ставлять різні запитання. У першому випадку читача цікавить значення слів в оригінальних біблійних мовах, він шукає в тексті універсальні принципи і доктрини або аргументи на їх користь, намагається віднайти значення уривку для сьогоденного життя. Цілісне причитання Біблії породжує запитання іншого характеру: чи розкриває цей текст теми, які досліджуються у сакральних текстах інших релігійних традицій? Які культурні звичаї і норми відображає чи, можливо, порушує прочитаний уривок? Які почуття принесло б перебування на місці кожного з героїв цієї оповіді? Як цей пасаж відповідає Біблії в цілому?

Тлумачення Писання у цілісному ключі, за Маклареном, передбачає шість практичних кроків, спрямованих на відновлення авторитету Біблії для сучасних читачів.⁴ По-перше, висловлювання тексту слід розглядати з місіонерської точки зору. Замість вимогливого доктринального прочитання, спрямованого на пошук істин, в які необхідно вірити, потрібно шукати відповідь на питання про те, яким має бути праксис християнина. Які дії у світі повинні бути зроблені ним для того, щоб християнська практика ставала євангельською в результаті взаємодії життя християнина з біблійним текстом? По-друге, цілісний підхід закликає дивитися на читання Біблії як на діалог, розмову та пошук, а не як на дослідження з метою отримання ясності, доказів та аргументів. Такий підхід, вважає Макларен, більш виправданий, адже сама дійсність є швидше нечіткою, розмитою і таємничою, ніж визначеною і зрозумілою. По-третє, необхідно чути «велику оповідь Біблії» та вміти розгледіти себе як частину цього нарративу. По-четверте, у ставленні до Писання не варто гратися зі змістом тексту, краще шукати і шанувати таємниці, приймати невідоме і нез'ясовне, відкидати модерністську тенденцію визначати та аналізувати Писання задля зменшення його складності. По-п'яте, для цілісного прочитання необхідно розвивати екуменічне бачення, звертаючи особливу увагу на доробок «маргінальних інтерпретаторів». Нові ідеї виникають

тоді, коли Писання розглядається з точки зору менш успішних і менш привілейованих представників християнської традиції. Останнім фактором герменевтичного холізму Макларена виступає заклик ставити під сумнів Біблію, постійно запитувати її і дозволити тексту читати читача.

Отож, постструктуралізм і деконструктивізм у богослов'ї не обов'язково ведуть до нігілізму і песимізму. Результатом може стати серйозне етичне прочитання біблійних текстів, що ґрунтується на традиціях апофатики і містичного богослов'я. Прикладом такого використання деконструктивізму є творчість постмодерністського богослова М. Тейлора з його ідеями богослов'я, яке намагається говорити про Бога, що перебуває за межами буття і небуття.⁵ Варто також відзначити «нереалізм» Д. Кюпітта,⁶ який стверджує, що релігійні висловлювання не мають відношення до жодної зовнішньої реальності, оскільки вони існують лише в рамках певної мовної системи і (користуючись мовою Вітгенштейна) є лише мовними іграми.

При цьому необхідно зробити ряд критичних зауваг. Послідовне використання зазначених вище герменевтичних стратегій базується на припущенні, згідно з яким читач є співавтором тексту і співтворцем його значення. Текст не володіє жодною владою над читачем, він не може сповістити йому чогось нового, що не було раніше частиною «горизонту» читача. Читання – це тільки етична діяльність, що приводить до викриття і звільнення від будь-якого пригноблення. Такий підхід, що виключає можливість сповіщення текстом читачеві чогось принципово нового для нього, вступає у протиріччя з християнським проголошенням слова про хрест, яке не походить з «мудрості цього світу». Іншим небезпечним наслідком деконструктивізму є зведення християнства до координат етики і соціальної дії, відмова від розуміння сутності християнства як «дарування» людині чогось, що не було частиною її впаолої природи, – дару благодаті, який приходить ззовні, від Бога.

3. 6. ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ БОГА

У постмодерністському богослов'ї відбувається переосмислення традиційних віросповідних формулювань про природу та атрибути Бога. У цьому сенсі промовистою є книга Р. Белла «Про що ми ведемо мову, коли розмовляємо про Бога». Наголошуючи, що Бог часто виступає лише

¹ McLaren, *Church on Other Side*, 193.

² Ibid., 172.

³ McLaren and Campolo, *Adventures in Missing the Point*, 74.

⁴ Ibid., 75–82.

⁵ Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1987).

⁶ Don Cupitt, *The Sea Of Faith* (SCM Press, 1994).

своєрідним відображенням того, хто говорить про Нього в даний момент,¹ Белл відкидає поширені в євангельському протестантизмі реформатські та неокальвіністські концепції Бога, розглядаючи їх як вихідців з іншої епохи, тобто як застарілі й неактуальні. Постмодерні богослови критично ставляться до традиційних метафізичних концепцій природи Бога, розвиваючи натомість «слабке богослов'я», що розуміє Бога як подію або заклик до справедливості, а також наголошує на батьківстві Бога та Його всеохопній любові.

Помітною темою богослов'я Виникаючої церкви є також наголос на важливості тринітарного богослов'я та його наслідках для еклезиології. Відродження уваги до соціальної природи Бога відбувається під впливом православної концепції перихорезису як «досконалого й гармонійного буття-в-спільноті».² На думку ірландського богослова К. Хіггінс перихорезис є вдалою метафорою Трійці для церков у постмодерному контексті, а завдання сучасних спільнот віри полягає в тому, щоб «проживати і святкувати перихорезис».³ Це означає, за словами Хіггінс, «служіння взаємності, колегіальності, командне служіння, в якому різноманітні дари взаємодіють у танці життя».⁴ Тобто мислення про Бога як про спільноту стає потужним імпульсом для преображення соціального життя християн таким чином, щоб воно з найбільшою повнотою відображало природу Бога. У цій тенденції безумовно помітний вплив тринітарного мислення Ю. Мольтмана. До прикладу, Т. Джонс застосовує доробок Мольтмана при розробці «реляційної еклезиології» Виникаючої церкви. Спираючись на визначення Мольтманом Трійці як «спільноти вільної від панування», Джонс стверджує, що община, егалітарна природа Бога має знаходити відображення в бутті церкви.⁵

3. 6. 1. Постконсервативне богослов'я С. Гренца

Основні контури нового підходу до мислення про Бога, необхідність якого обґрунтовують постмодерні богослови, проглядаються у творчості С. Гренца. На його думку, юдео-християнська концепція Бога зазнала істотного розвитку впродовж останніх трьох тисячоліть. Зокрема, ідея племінного Бога-воїна, сильнішого від інших, що зародилась у період ранньої історії Ізраїлю, поступово еволюціонувала у монотеїстичне вчення про

¹ Rob Bell, *What We Talk about When We Talk about God* (New York: HarperOne, 2013), 2.

² Tickle, *The Great Emergence*, 172.

³ Cathy Higgins, *Churches in Exile: Alternative Models of Church for Ireland in the 21st Century* (Blackrock, Co. Dublin: The Columba Press, 2013), 104-105.

⁴ Ibid., 105.

⁵ Jones, *The Church Is Flat*, 147.

Яхве, досягнувши з часом новозавітної універсальності. За Гренцом, ми пізнаємо Бога не завдяки онтологічним твердженням про нього в Біблії, але через зустріч з ним у спільноті його послідовників. Гренц визнає, що його погляди сформувалися під впливом неоортодоксії та представників богослов'я. Ідея спільноти, наскрізна у богословській системі Гренца, також зумовила його інтерпретацію вчення про Трійцю. Її характер полягає не у святості, а в любові, яка об'єднує особи Трійці й уособлюється у Святому Дусі.

Зазначимо, що Гренц заперечує традиційні визначення Бога, які прагнули означити Його буття й атрибути. Зокрема, він не погоджується з вченням про незмінність Бога, вбачаючи у ньому запозичення з грецької філософії. У руслі Ю. Мольтмана і В. Панненберга Гренц також відкидає ідею передвизначення Богом всіх подій у минулому. Натомість він розвиває ідею «майбутньої реальності» та її важливості для існуючого стану речей: люди і Бог визначаються не через минуле, а через те, ким вони стануть в майбутньому. Гренц приходять до висновку, що «традиційна дискусія про Бога як істоту більше не приносить користі».⁶ Класичні атрибути Бога (всюдисутність, всезнання, всемогутність) не мають статусу статичних істин, вони лише стануть істинними в кінці часу. Ці терміни – доксологічні висловлювання, а не «пропозиційні істини, що стосуються статичної божественної сутності». Божий план і його діяльність спрямовані в майбутнє – на здійснення остаточної мети, нового неба і нової землі. Бог послідовно намагається досягнути виконання цього плану, який частково затримався через гріховність його створіння. Тільки в кінці, коли Божий план здійсниться, Бог стане по-справжньому і повністю суверенним.

Вершиною Божого творіння є людство, унікальність якого зумовлена його «відкритістю до світу». Торкаючись питання появи перших людей, Гренц залишає його відкритим, визнаючи як можливість того, що Бог створив їх безпосередньо, так і того, що у створенні Бог використовував процес біологічної еволюції. Гренц заперечує кальвіністський детермінізм, наголошуючи, що людина була створена вільною, здатною до самовизначення. При цьому він висловлює достатньо радикальні твердження про те, що, можливо, люди не володіють безсмертною душею як субстанцією, що існує після смерті. Швидше за все, вони припиняють своє існування в момент смерті, коли Бог забирає від них «принцип життя», натомість вони будуть відновлені у воскресінні. Класичне вчення про душу Гренц розцінює як результат впливу грецького мислення, що суперечить Біблії. Створення людей за образом і подобою Бога відноситься ним до статусу людей як представників Бога на землі, що мають обов'язок турбуватися про Боже творіння.

⁶ Grenz, *Theology for the Community of God*, 105.

3. 6. 2. Критика «онтотеології» М. Вестфалом

Термін «онтотеологія» вперше був використаний І. Кантом у «Критиці чистого розуму», де він розрізняє два види трансцендентального богослов'я: космологію і онтологію. Особливість останньої полягає в тому, що вона прагне прийти до метафізичного висновку про існування першосутності апіорі, за допомогою одних лише понять, без звернення до досвіду.¹ Однак у філософсько-богословському діалозі цей термін став широко використовуватися лише у ХХ столітті завдяки Мартіну Гайдеггеру. На його думку, вся історія західної метафізики від Анаксагора до Ніцше є за своїм змістом онтологічною. Гайдеггер стверджує, що онтологічна метафізика повинна бути подолана, оскільки у своїй інтерпретації сутностей вона забуває про буття. Звертаючись до витоків метафізики, Гайдеггер підкреслює, що, пропонуючи мислити буття як таке, Аристотель вважав за необхідне мислити це буття у зв'язку з буттям Вищої істоти. Таким чином, онтологія стала богослов'ям, або онтологією.² Американський християнський філософ Мері-Джейн Рубінштейн пояснює, що у Гайдеггера метафізична онтологія стала розумітися як ознака забуття Буття, оскільки метафізика може мислити Буття лише у зв'язку із сутностями, в яких воно проявляється.³ Як зазначає М. Вестфал, коли Вища істота стає ключем до всього буття, філософія зациклюється на сутностях і забуває Буття, у той час як її правдиве завдання, за словами Гайдеггера, це мислити буття.

Заклик Гайдеггера до подолання онтології безпосередньо стосується християнського богослов'я, адже метафізика робить богослов'я залежним від гегемонії філософії і зводить Бога до рівня засобу у філософській аргументації. В «Тотожності і відмінності» Гайдеггер зазначає, що Бог приходить у філософію, лише коли вона онтологічна за своєю внутрішньою структурою, «лише в тій мірі, в якій вона з себе самої, по своїй суті вимагає, щоб Бог увійшов в неї і визначає, як він має в неї увійти».⁴ Онтологія дозволяє Богу бути присутнім у дискурсі тільки заради свого амбіційного проекту зробити все буття доступним людському пізнанню. Всі форми онтології мають спільну мету. Кожна з них використовує поняття Бога «як наріжний камінь метафізичної теорії, спрямованої на те,

щоб підпорядкувати всю реальність інтелігібельній філософській рефлексії».⁵ В онтологічних системах мислення будь-яке посилання на Бога як «Буття» залишається антропоморфним, осягаючи «Бога-як-буття» через призму буття сутностей. Внаслідок цього, «бог» онтології стає вищим предметом думки, концептом, поміщеним на початку або в кінці філософії як логічна необхідність. Як зазначає Вестфал, ставши корисним для філософії, Бог онтології у релігійному аспекті став абсолютно даремним. З цієї причини він поділяє заклик Гайдеггера до богослов'я перестати думати про Бога як про причинну енергію, яка створює і підтримує всевіт, і повернутися до Бога, перед яким можна молитися, у священному трепеті схилати коліна, співати і танцювати.⁶

Критика Гайдеггером онтології часто сприймається як критика теїстичного дискурсу як такого; як критика, що прагне забезпечити філософське підґрунтя для заперечення віри в особистого Творця. Але, на думку Вестфала, критика Гайдеггера не спрямована проти Бога Біблії, перед яким люди падають на коліна, моляться і якому приносять жертви. Це не відмова від теїстичного дискурсу, а заперечення метафізичної традиції, яка зводить Бога до рівня засобу пояснення реальності, повністю доступної для людського розуміння. Ця критика скерована не проти теїстичних дискурсів як таких, але проти тих з них, які «продали свої душі за для філософського проекту приведення всієї реальності у стан доступний для людського розуміння».⁷ Як стверджує Вестфал, хибність цих дискурсів полягає не в їх твердженні про існування Вищої істоти, яке є ключем до сенсу всього буття, а в зухвалій спробі дозволити Богу вийти на сцену лише на службі проекту освоєння людиною реальності. Інакше кажучи, критика онтології спрямована не на те, що метафізика говорить про Бога, а на те, *з чого* вона це робить. Метою критики онтології є не шлях мовчання і тотальної апофатки, а збереження відкритого простору для «релігійно значимої розмови про Бога, що чинить опір “метафізичній” тенденції до ув'язнення богословського дискурсу в рамках першості теоретичного розуму».⁸ Подолання онтології створює можливість протистояти спокусливій думці про те, що концептуально ми можемо мати Бога в нашому розпорядженні. Вестфал відзначає, що в постмодерністському контексті онтологія є одним із смертних гріхів богослов'я, оскільки вона відноситься до Бога передусім як до пояснювального постулату

¹ І. Кант, *Критика чистого розуму* / Пер. с нем. Н. Лосского (М. Мысль, 1994), 475.

² М. Хайдеггер, Введение к: «Что такое метафизика?» // М. Хайдеггер. *Время и бытие: статьи и выступления* / Пер. с нем. В. В. Библихина (С-Пб.: Наука, 2007), 34.

³ Mary-Jane Rubenstein, “Unknown Myself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology after Ontotheology,” *Modern Theology* 19, no. 3 (2003): 389.

⁴ М. Хайдеггер, Введение к: «Что такое метафизика?», 40.

⁵ Merold Westphal, *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 18.

⁶ Детальніше див.: А. Ямпольская, Феноменология как снятие метафизики? // *Логос*, № 3 (2011): 107–123.

⁷ Westphal, *Overcoming Ontotheology*, 4.

⁸ Ibid., 22–23.

і включає в себе таке теоретизування про Бога, яке припускає, що розум є надійним інструментом для досягнення такого досконалого знання Бога, що в кінцевому підсумку таємниця божественності може бути повністю усунута. З онтотеологічної точки зору ми можемо вірити, що наші твердження про Бога не були викривлені або спотворені навколишнім світом. Таким чином, онтотеологія, що намагається усунути таємницю у богопізнанні, стає виявом інтелектуальної гордості, що відмовляється визнавати обмеженість людського знання. На думку Вестфала, онтотеологія – це не просто онтологічне твердження про Вищу істоту, яка дає єдність творінню, «це насамперед епістемологічне твердження, що, звертаючись до поняття Вищої істоти, ми можемо зробити все буття повністю доступним для людського розуміння».¹

Отож, Вестфал приходять до висновку, що критика Гайдеггером онтології є не запереченням ідеї всемогутнього, всезнаючого і милостивого Бога, а заклик до богослов'я повернутися до своєї сутності завдяки протиставленню Бога філософів Богу живої віри. Цей аспект філософського проекту Гайдеггера нагадує богослов'ю про нескінченну різницю між Богом і людством. Бог залишається загадкою для людського розуміння, і спроби досягнення когнітивного контролю та панування над Богом і світом приречені на невдачу. «Надто легко наша розмова про Бога може стати спробою зловити Бога в наші концептуальні сіті, а не способом запропонувати себе Богу в поклонінні, в подяці, в слухняному служінні», – застерігає Вестфал.² Він також підтримує ідею Гайдеггера про те, що мета богослов'я полягає не у формулюванні обґрунтованої, надійної системи богословських положень, а в «самому конкретному християнському існуванні». Оскільки метою богословського пошуку є практика віруючого як особливого способу існування, то, згідно зі словами Гайдеггера, богослов'я у своїй сутності є практичною наукою, воно є «природжено гомілетичним». Тому критика онтології спрямована не на те, щоб знищити богослов'я, а щоб нагадати богослов'ю про завдання «служити життю віри, а не ідеалам знання, визначеним філософськими традиціями».³

Вестфал приймає твердження Гайдеггера про необхідність «горизонту розуміння», що визнає таємницю і заперечує людський когнітивний контроль над Богом і світом. Слід зазначити, що згідно з поглядом Вестфала, аналіз Гайдеггера є неповним, адже він не розглядає можливості метафізичного розуміння богослов'я і життя віри у «не-онтотеологічній» перспективі. Така «не-онтотеологічна» метафізика визнає існування світу за лаштунками і сповідує Бога, «який залишається прихованим у процесі

саморозкриття, перед яким в страху і здивуванні можна молитися, жертвувати або співати і навіть танцювати». Ця метафізика повинна бути покірною та визнавати, що вона спирається на віру, і не вдавати з себе голос чистого розуму.

3. 6. 3. «Слабке богослов'я» Дж. Капуто

Постмодерністські богослови висловлюють думку, що сучасна церква втратила наголос на суб'єктності Бога. Під впливом сучасної еґо-орієнтованої культури ми стали розглядати як суб'єктів себе, «об'єктивувачи» натомість Бога. П. Роллінз наголошує, що «Бог є не об'єктом нашої думки, а абсолютним суб'єктом, перед яким ми є об'єктом. Це підтверджується в хрещенні, коли ми говоримо, що «хрестилися в ім'я Отця, Сина і Святого Духа». Тут не ми іменуємо Бога, але Боже ім'я дає нам найменування (ми названі його дітьми)».⁴ Для постмодерного богослов'я також властива скептична оцінка можливостей людини здобути певне знання про Бога. Бог не може бути пізнаний інтелектуальним способом, жодна богословська система не здатна його адекватно пояснити. За Роллінзом, Бог – це «основа нашого досвіду», а будь-який досвід, індивідуальний чи колективний, обмежений історичним контекстом, неповний. Маючи різний життєвий контекст, люди по-різному переживають Бога. Крім цього, будь-яке уявлення про Бога має залишатися в постійному процесі деконструкції.

Д. Капуто зазначає: «У деконструкції наше життя, наші переконання і наша практика не руйнуються, але піддаються реформам і змінам».⁵ Оскільки, як стверджує Капуто, Бог є «подією», що «відбувається» з окремими особами та спільнотами, останні ніколи не досягають належного уявлення про Бога. Їхній погляд на Бога може бути адекватним для певного часу і культури, однак він повинен продовжувати змінюватися. Спільнота має постійно реформувати свій погляд на Бога, інакше він ризикує перетворитися на інтелектуального ідола, що загрожуватиме втратою можливості переживання Бога. Отож релігійні спільноти повинні послідовно руйнувати свої уявлення про Бога, оцінюючи їх за критеріями досвіду. У такому разі богослов'я просувається до такого уявлення про Бога, що найкраще вписується в модель царства Божого, яке передусім пов'язане із справедливістю. Тому спільнота, що зазнає гноблення з боку жорстокого диктатора, може бачити Бога як визволителя, а для групи жінок в патріархальному суспільстві Бог може бути феміністкою, яка розглядає чоловіків і жінок як рівних у всьому. Навіть якщо думка однієї спільноти про Бога суперечить іншій, це не має значення до тих пір, доки обидві

¹ Westphal, *Transcendence and Self-Transcendence*, 103.

² Westphal, "Continental Philosophy of Religion", 492.

³ Westphal, *Overcoming Ontotheology*, 27.

⁴ Rollins, *How (Not) To Speak of God*, 23.

⁵ Caputo, *What Would Jesus Deconstruct*, 27.

точки зору працюють на звільнення для пригноблених і ведуть до встановлення справедливості.

Капуто описує Бога як невимовну подію, яка різко контрастує з ім'ям Бога, невідповідним, недостатнім ім'ям, взятим з нашої поцейбічної перспективи. Наполягання Капуто на відмінності між ім'ям і подією нагадує про фундаментальне значення ролі мови в постструктуралістській і постмодерністській думці. Швейцарський лінгвіст Фердинанд де Соссюр (1857–1913) стверджував, що зв'язок між означувальним і означуваним у мові є довільним, знаки мають сенс тільки стосовно один до одного.¹ Відштовхуючись від цієї концепції, Жак Дерріда стверджував, що в мові існує тільки відмінність (*difference*), а не абсолютна тотожність між означувальним і означуваним. Основним наслідком твердження Дерріда став погляд, згідно з яким значення не міститься в означувальному, а існує тільки в мережі об'єктів, практик і людей, які пропонують і застосовують це значення. Ім'я або найменування «бог» трактується в постмодерністській думці, як і всі інші концепти, які Дельоз називає «позначенням». Ідея Дельоза щодо позначення стосується відносин між висловлюванням (концепт, поняття або власне ім'я) і подією або станом справ, на які вказує висловлювання. Висловлювання означає, що ми не стільки інтерпретуємо істину такою, як вона представляє себе нам у «чистій прозорості», скільки намагаємося передати нашу найкращу спробу назвати об'єкти і події, кожного разу терплячи невдачу.²

Важливим аспектом тлумачення Бога у постмодерністському богослов'ї є ідея «слабкості» Бога, розвинута насамперед Д. Капуто. У книзі «Слабкість Бога» він спонукає з'ясувати, що означає думати про Бога при умові, що «Бог метафізичного богослов'я» назавжди втрачений. Він має на увазі, що ідея сильного, метафізичного Бога, який усе контролює, є соціальним конструктом, проекцією. Причина критики традиційного уявлення про Бога в тому, що сильний Бог не може бути на боці слабких людей. Якщо Бог завжди за пригноблених, то він теж має бути «пригнобленим», інакше він не знає, що переживають гноблені. Більше того, якщо Бог не є слабким і пригніченим і володіє необмеженою владою, то в якомусь сенсі він також є гнобителем, легітимізуючи утискувачів в усьому світі. Надто часто, зауважують богослови-постмодерністи, ідея «сильного» Бога використовувалася для виправдання насильства. Д. Капуто запитує: «Хіба це не суверенний всемогутній Отець, творець неба і землі, є моделлю будь-якого земного патріархату? Як часто «царювання Бога» означало суверенне

правління теократичного терору? Що було більш жорстоким, ніж теократія? Що було більш патріархальним, більш ієрархічним? Що було більш авторитарним, інквізиційним, жінконенависницьким, колонізаторським, милітаристським і терористичним?»³

Ще однією причиною для відмови від ідеї «сильного Бога», на думку постмодерністів, є її здатність знімати особисту відповідальність. Якщо Бог все контролює, то люди в кінцевому підсумку несуть незначну долю відповідальності за те, що відбувається у світі. Як пояснює Роллінз: «Існує думка, що Бог метафізики забезпечує матрицю значення, щоб допомогти нам спати ночами, але ця ідея допомагає нам відмовитися від відповідальності». Капуто зазначає, що такий погляд на Бога, його владу і силу суперечить цінностям царства Божого. Він вважає, що справжня справедливість означає, що ніхто не має влади, всі, включаючи Бога, рівні в слабкості. Свою аргументацію Капуто розвиває у христологічному ключі, спираючись на фразу «слово про хреста» (1 Кор. 1, 18). Наслідуючи богослов'я хреста Мартіна Лютера, Капуто вважає безпорадне, людське тіло Ісуса, розп'яте на римському хресті, найбільшим символом безсилої влади Бога. Якщо Лютер протиставляв своє богослов'я хреста (вчення про Ісуса, що зійшов з неба, щоб померти за гріхи людства) богослов'ю слави (людство підіймається до неба через власні добрі вчинки), то «слабке богослов'я» Капуто закликає до розп'яття метафізичного богослов'я з його універсалістськими сотеріологічними наслідками. На думку Капуто, логіка хреста розкриває божественну слабкість, а також піддає критиці «сильні» богословські твердження, засновані на грецькій метафізиці.

Відмовляючись мислити про Бога як про носія верховної влади або метафізичної сили, та висуваючи уявлення про Бога як про «слабку силу», яка ставить перед нами беззаперечні вимоги, Капуто сподівається похитнути претензії держав, глобальної економічної системи і релігій, які часто легітимізують свої владні проекти в ім'я Бога. Його аргументація спирається на припущення, що якщо богословський зміст є «сильним», то це неминуче призводить до войовничості й насильства у світі. Відповідь Капуто на страждання полягає у спробі побудувати слабке богослов'я, яке краще пристосоване для сприяння миру і справедливості. Однак він не розглядає можливості, що Бог трансцендентної любові і справедливості, Який демонстративно протистоїть гріху і стражданням, забезпечує кращу богословську основу для земної боротьби за мир, справедливість і любов.

Деконструюючи ім'я Бога, постмодерністські богослови відзначають, що Бог є «слабкою силою» в наступних сферах. По-перше, за Капуто, Бог «слабкий» у повсякденному житті, він не має контролю над подіями

¹ Українською мовою вийшла його книга «Курс загальної лінгвістики» (К.: Основи, 1998).

² Gilles Deleuze, *The Logic of Sense* (New York: Columbia University Press, 1990), 12–15.

³ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 33.

в цьому світі. Це особливо помітно в житті Ісуса. Хоча християни традиційно дивилися на смерть Ісуса як на частину Божого плану і вважають, що Ісус хотів піти на хрест, щоб його кров принесла прощення гріхів, Капуто стверджує, що все це не так: «...Ісус був розп'ятий проти своєї волі і волі Бога. І він ніколи не чув про новаторську ідею християнства, що він спокутував світ своєю кров'ю. Його підхід до зла полягав у прощенні, а не виплаті боргу Отцю або дияволу».¹ Капуто стверджує, що Бог не зміг зберегти Ісуса живим. Ісус висловлював настільки революційні думки, що вони привели його до страти. Хоча смерть Ісуса не виражала волі Бога, та все ж завдяки своїй смерті Ісус став ідеальним символом для пригноблених, а також продемонстрував нездатність Бога здолати царства цього світу. Капуто приходять до висновку, що Бог є слабким також у питаннях творіння і у відносинах із світом. Хоча Бог і сформував творіння, однак він не створив світ з нічого. Капуто вважає, що книга Буття не починається з абсолютного початку. Бог здійснює творіння, користуючись підручними засобами – безплідною землею, неживою водою і швидким вітром, котрі вже існували. Отже, хоча Бог здатний управляти всесвітом, він не створив фізичний світ, принаймні, в сенсі «творіння з нічого».² Третьою сферою «слабкості» Бога є його внутрішнє буття. Капуто резюмує цю точку зору наступним чином: «Бог не є всезнаючий, всюдисущий, всемогутній, вічний або надчуттєвий. Бог вступає в сутички з людством, сердиться, жалкує про те, що він зробив, починає заново; людям доводиться вмовляти його, щоб він не вчинив необачно. Він не трансцендентний, але часто з'являється в чуттєвій формі, сама відмінність між фізичним та духовним буттям дуже тонка і хитка».³ Деконструкція ідеї Бога приводить Капуто до висновку про те, що Бог є слабким і здатним до помилок, він не має абсолютної влади над творінням. «Слабка сила» є законом діяльності царства Божого, яке утверджується завдяки терпінню і прощенню.

Розуміння Капуто зв'язку Бога зі світом резонує з концепціями панентеїзму, процесуального богослов'я, ідей Мольмана про «страждаючого Бога», кенотичного богослов'я⁴ і відкритого теїзму. Цікавою рисою моделі Капуто є те, що вона забезпечує варіант відповіді на проблему природного і людського зла. Виявляється, Бог просто не в змозі втрутитися і зупинити зло або заздалегідь виробити план та запобігти його появі,

¹ Caputo, *Weakness of God*, 44.

² Ibid., 57.

³ Ibid., 73.

⁴ Вчення про те, що втілений Логос відмовився від деяких (або навіть від усіх) божественних якостей. Він «зняв з себе Божество» або принаймні відмовився від деяких метафізичних атрибутів, таких як всевідання, всюдиприсутність і всемогутність.

оскільки він не є причиною всіх подій у всесвіті. Бог є викликом, який закликає нас вступити у танок з ним, відновити партнерство, прийняти непередбачуваність. Пітер Хелцель зазначає: «Таким чином, людська спільнота має взяти на себе відповідальність за добровільні страждання у світі. Слабкість Бога дає більш переконливі богословські основи для етики гостинності і прощення».⁵

Аргументація Капуто на користь «слабкості Бога» має одним із своїх наслідків появу «слабкого» богослов'я. Капуто відкидає традиційні конфесійні підходи, розцінюючи їх як доктринальні, метафізичні і вийовничі. На їх місце він висуває проєкт «слабкого богослов'я», яке є не конфесійним і догматичним, а плюралістичним і толерантним. При розробці «слабкого богослов'я» Капуто скористався поняттям Дж. Ваттімо про «слабку думку», своєрідний варіант італійської постмодерністської відповіді на імперські претензії «сильного мислення» модерністської метафізики. Слабке богослов'я Капуто означає не «нікчемну безхарактерність», але стійке свідчення про Бога як майбутнє явлення або «подію» любові та справедливості.

3. 7. ОПТИМІСТИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ

Для Виникаючої церкви властивий оптимістичний погляд на природу людини, який спирається на переконаність у доброті творіння. Для класичної доктрини первородного гріха у богослов'ї руху не залишається місця. Зазнає критики і протестантське вчення про вроджену гріховність, яка тлумачиться як спотворення сутності євангельської звістки. За словами Б. Макларена, у протестантському богослов'ї євангеліє з Божого великого послання спасаючої любові для усього світу звелося до рівня обмеженої таємничої «інформації про те, як вирішити докучливу юридичну проблему первородного гріха».⁶ С. Чалк стверджує, що Ісус вірив у вроджену доброту людини,⁷ а Д. Томлінсон розцінює вчення про первородний гріх як «сумнівне в біблійному сенсі, екстремальне і даремне».⁸ Радикальні висловлювання постмодерністських богословів свідчать про вплив постконсервативної ідеї, згідно якої спільнота виступає основним фактором у Божому плані, а гріх розглядається не як порушення Божого закону, а як нездатність підтримувати належні стосунки у рамках спільноти. Отже,

⁵ Peter Goodwin Heltzel, "The Weakness of God," *Journal for Cultural and Religious Theory* 6, no. 3 (Fall 2005): 99.

⁶ McLaren, *Last Word*, 134.

⁷ Steve Chalke and Alan Mann, *The Lost Message of Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 67.

⁸ Dave Tomlinson, *The Post-Evangelical* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 126.

гріхопадіння Адама не обов'язково сприймати як буквальный факт, воно може розглядатися як символ відчуження давніх людей від Бога, один від одного і від природного середовища. Ми опинилися в пастці гріха не тому, що наші безсмертні душі забруднені (у системі Гренца ми не маємо душі у традиційному сенсі), а тому, що ми переймаємо ідею гріха з нашої християнської культури. Бог вважає нас винними тільки після того, як ми свідомо грішимо, що неможливо до досягнення віку відповідальності.¹

У цьому ж руслі доктрину вродженої гріховності людини трактує Д. Паджітт. Він розглядає це вчення як «греко-християнський гібрид», що сформувався через намагання Августина Блаженного впровадити класичну філософію у християнську віру.² На користь своєї позиції Паджітт наводить цілий ряд аргументів. По-перше, первородний гріх не відповідає нашому досвіду. Паджітт пише, що ніхто ще не прогулювався по положовому відділенні зі словами: «Що за брудні, гнилі, маленькі грішники, відділені від Бога і здатні тільки на зло!». За цих обставин швидше виникає бажання сказати: «Які гарні, прекрасні створіння». Поява нового життя суперечить поняттю вродженої гріховності. По-друге, Паджітт стверджує, що вчення про первородний гріх є нехристиянським за своїм змістом. Він вважає, що ідея про те, що занепалий стан Адама змінив природу людства, зробивши людей злими за своєю суттю, заперечує їхню цінність у якості носіїв образу Божого.³ На думку Паджітта, «коли ми вважаємо, що люди за своєю суттю є благочестивими, а не наділеними вродженою гріховністю, то з цього випливає, що всі люди становлять цінність, що всі люди мають натхнену Богом доброту».⁴ Паджітт не погоджується з традиційною точкою зору про те, що первісний статус Адама був втрачений, замінений первородним гріхом та спотвореним станом людства, що передається від батька до дитини. Звертаючись до історії створення, Паджітт не знаходить у ній свідчень на користь твердження, що гріх Адама і Єви привів їхню природу у стан гріховності. Він не бачить у цій історії свідчення про те, що Бог перейшов на інший бік великої прірви після того, як Єва скуштувала плід. Звичайно, гріх існує, але його результат – це зміна в відносинах з Богом і з іншими, а не пошкодження фундаментального складу людства.⁵ Паджітт визнає здатність людини грішити, але вважає, що гріх приходить у людське життя за допомогою різних форм: «через наші звички і системи, наші наміри чи ставлення до інших, через наші

тіла та біологічні особливості».⁶ З цієї причини гріх визначається ним як наслідок «систем, травм і взірців» цього світу, які створюють дисгармонію у стосунках з Богом і один з одним.

Паджітт не переймається тим, що відмова від первородного гріха наближає його вчення до пелагіанства. Він стверджує, що Пелагій не мав бути відлучений від церкви, бо його віра у властиву людській природі доброту становить необхідну протизагу наголосу Августина на людській зіпсутості. Паджітт висловлює переконання, що віра Августина про відокремленість людей від Бога з самого народження відповідає грецькому розумінню Бога, популярному у Римській імперії. Це дозволило Августину перемогти запозичене Пелагієм у друїдів поняття про те, що люди народжуються зі світлом Божим, що горить в них, навіть якщо його світло малопомітне. Оскільки думка Августина не є доконечно кращою, Паджітт закликає нас залишатися відкритими для розуміння Пелагія, пам'ятаючи, що різні культури будуть мати різні вираження християнської віри.⁷ Природним результатом незгоди Паджітта з вченням про гріховність стає заперечення ним розуміння Бога як судді і незгода з вченням про реальність пекла.

Відмовившись від доктрини гріховності людства, Паджітт надає перевагу ідеї спільної творчості. Його «богослов'я інтеграції» проголошує головною метою людини життя в гармонії і партнерстві з Богом, іншими людьми і з усім творінням. Цей ідеал триєдиної любові між людиною, Богом і творінням є для Паджітта правдивою біблійною історією, що ніколи не була перервана або розділена гріхом. Людство, будучи праведним за своєю природою, знаходить свої цінність, значення і мету у співпраці з Богом у творінні. Ця природна доброта існує в кожній людині, відображаючи її безперервний взаємозв'язок з Богом, що є результатом присутності Божого світла у всьому людстві. Щоправда, пише Паджітт, світло може сяяти яскраво або тьмяніти, якщо людина справді живе з Богом або відходить від нього, але це світло ніколи не гасне цілком. Радісне життя у вродженій божественній природі, безкінечні відносини спілкування з Богом завдяки інтеграції та співробітництву з ним на землі становлять, за Паджіттом, зміст евангелія для сьогоденної церкви.

До думки про те, що гріх походить із зовнішнього джерела в навколишньому середовищі, схильється також Т. Джонс. Він відмовився від поняття про первородний гріх, не вважаючи його логічним у біблійному, філософському та науковому сенсі. Джонс визнає, що багато його послідовників погодяться з тим, що ми живемо в грішному світі, в світі воєн,

¹ Grenz, *Theology for the Community of God*, 270–271.

² Pagitt, *Christianity Worth Believing*, 125.

³ Ibid., 121, 156, 124.

⁴ Ibid., 137.

⁵ Ibid., 136–137.

⁶ Ibid., 121, 166.

⁷ Doug Pagitt, “The Emerging Church and Embodied Theology,” in *Listening to the Beliefs of Emerging Churches*, ed. Robert Webber (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 12–29.

голоду і погромів. «Але вони будуть схильні пояснювати цей гріх не дистанцією між людиною і Богом, але розбитими відносинами, що приносять безлад в наше життя і наш світ».¹ Важко не погодитися з тим, що ми страждаємо від зламанних відносин і багатьох різновидів соціального зла, але вони не є головним джерелом гріха. Хіба Ісус не сказав, що гріх походить з серця, зсередини людини, а не ззовні? (Мт. 15, 18-20). Якщо гріх – це тільки зовнішнє щодо людини явище, тоді хрест, за словами Джонса, є лише актом божественної солідарності зі страждаючим і розбитим світом.² Але якщо причина гріха лежить в серці людини, то хрест повинен бути здатним очистити нас зсередини. Не пояснюючи, яким саме чином хрест приносить спасіння, Джонс все ж наполягає, що розп'яття Ісуса Христа є стимулом для зцілення відносин у світі.

Заперечення доктрини успадкованої гріховності людської природи приводить до переосмислення змісту благодаті. Наприклад, С. Берк вважає, що благодать не обумовлена визнанням гріха або відмовою від нього; вона приходить до нас, просимо ми про це, чи ні. Ми не повинні робити щось для її отримання, і нам навіть не доводиться відповідати на неї.³ Берк закликає відійти від традиційного визначення гріха, пояснюючи, що хоча зв'язок між благодаттю і гріхом визначав християнство протягом століть, він більше не резонує в нашій культурі. Цей зв'язок радше відштовхує, ніж приваблює. Люди стають менш схильними визнавати себе грішниками, які потребують спасителя. Справа не в тому, що тепер люди вважають себе досконалими, а в тому, що змінилася мова, яку вони використовують для опису себе. Розбитість, фрагментарність і відсутність цілісності – ось засоби, за допомогою яких наші сучасники зображають свої духовні потреби.

Отож, у богословів руху доктрина людської гріховності зазнає суттєвого переосмислення та визначається скоріше у термінах нестачі любові, потреби у спасінні та зламаності, ніж ворожнечі з Богом і вродженої схильності до гріха. Лідери Виникаючої церкви часто говорять про євангеліє як про Божий план викуплення людства від егоїстичного життя, що виявляє себе у нелюблячому і несправедливому ставленні до ближніх. Вони сприймають світ як наповнений зламаністю і вірять, що Ісус прийшов, щоб врятувати людство від цього стану, мінімізуючи значення спасіння від вічності без Бога. Ця точка зору не має нас дивувати, якщо врахувати, що чимало авторів руху розвивають свої погляди, критично реагуючи на модель «віра без діл», в якій, на їхню думку, вчення

про примирення і любов до Бога не ведуть до усвідомлення важливості примирення зі світом і любові до нього. При цьому випускається з поля зору те, що фундаментальною проблемою людства є не відсутність любові до ближнього. Цей фактор є вторинним після нашої нездатності любити Бога всім серцем, душею, розумом і силою. Євангеліє передусім навчає про те, що Бог в Ісусі Христі відкупив нас від відчуженості з собою, відновивши наші відносини з ним.

У вченні руху про спасіння відбувається зміщення акцентів з доктрин смерті Христа, прощення гріхів і вічного життя на ідею наслідування Христа і взаємодії з ним у його місії у світі. Варто звернути увагу на наступні небезпечні тенденції богослов'я руху у трактуванні людини і спасіння: розмитий погляд на гріховність людства; заперечення необхідності замісницької смерті Христа; відмова від буквального трактування пекла, в якому грішники вічно будуть переживати відсутність Бога та його гнів (або, принаймні, відмова від переконання, що хтось реально туди потрапить); можливість перетворення євангелія Ісуса Христа в іншу форму соціального євангелія. Сотеріологічні концепції богословів руху ставлять під сумнів деякі істотні принципи протестантизму, заперечуючи спасіння як порятунок від пекла і отримання вічного життя, витлумачуючи його інтегральним чином як корпоративний, планетарний і навіть глобальний процес порятунку від проблем, хвороб, війн, політичних інтриг, утисків, бідності та будь-яких видів небезпеки або зла. Р. Белл вважає, що «злідні, несправедливість, страждання – все це є пеклом на землі, і як християни ми щосили протистоїмо їм».⁴

Цю тенденцію, зокрема, можна простежити на прикладі «щедрої ортодоксії» Б. Макларена, який оцінює «внутрішньо-звернене, орієнтоване на індивідуальне спасіння, непристосоване християнство» як споживацький продукт і «колосальне та трагічне непорозуміння», закликаючи натомість «прислухатися до правдивої пісні спасіння, яка є доброю новиною для всього створіння».⁵ На думку Макларена, індивідуальне пеклоцентричне спасіння, тобто потрапляння душ на небеса, не є центральною темою євангелія. Він ставить риторичне запитання своєму читачеві: «Чи не думаєш ти, що Бог стурбований спасінням всього світу?... Це відкуплення світу, зірок, тварин, планет, всього видимого».⁶ Замість відповіді на питання про те, хто після смерті потрапить на небеса, а хто в пекло, Макларен майстерно обходить цю тему, ставлячи ще одну серію питань: «Хіба не зрозуміло, що я не вважаю, що це правильне питання для місійних християн? Чи не могли б ми на якийсь час поговорити про здійснення волі

¹ Jones, *New Christians*, 78.

² Ibid., 78.

³ Spencer Burke and Barry Taylor, *A Heretics Guide to Eternity* (San Francisco: Jossey-Bass, 2006), 63.

⁴ Bell, *Velvet Elvis*, 148.

⁵ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 93.

⁶ McLaren, *New Kind of Christian*, 129.

Божої на землі так, як на небесах, замість того, щоб стрибати до питання про те, як втекти з землі і добратися до небес щонайшвидше? Чи не могли б ми якийсь час поговорити про скидання і підривання кожної пекельної твердині в нашому житті і в нашому світі?»¹

Всупереч твердженню апостола Павла про те, що мета Писання – зробити кожного послідовника Ісуса «мудрим на спасіння вірою в Христа Ісуса» (2 Тим. 3, 15-17), Макларен наполягає, що найбільше питання Біблії стосується не спасіння людини. На його погляд, концентрація уваги на особистому спасінні породжена фрагментарним прочитанням Біблії і зумовлює помилкове розуміння тих її частин, що були написані до того, як питання «Яким чином потрапити на небеса після смерті?» взагалі спало комусь на думку (це стосується Старого Завіту). Старозавітні віруючі, стверджує Макларен, набагато більше турбувалися про те, як «бути народом Божим у цьому житті, ніж після цього життя»² (курсив Макларена). Коли вони здійснювали жертвоприношення, то їхньою метою було не очиститися від гріхів, щоб отримати прощення і потрапити на небо після смерті, а, навпаки, залишатися чистими, щоб як спільнота долучитися до Божої подвійної обітниці: бути благословенними Богом і бути благословенням для всього світу. Мінімізуючи необхідність особистого навернення та заперечуючи погляд на спасіння як на визволення від гріхів, Макларен услід за богословами соціального евангелія і богослов'я звільнення зводить християнство до рівня вчення про досягнення соціальної справедливості. Тобто має місце редукція евангелія, яке насправді бачить як потребу соціальної трансформації, так і особистого спасіння.

Детальний аналіз сотеріології Макларена здійснив Д. Фітч. Він зазначає, що богослови Виникаючої церкви спрямували чимало критичних зауважень на адресу обмеженого, на їхню думку, розуміння спасіння евангельським християнством. Особливо ця оцінка властива Б. Макларену, згідно з міркуваннями якого евангельські християни занадто персоналізували спасіння, перетворивши його в своєрідну угоду з Богом і розглядаючи його майже виключно у сенсі порятунку від пекла у потойбічному житті. В результаті протестантська індивідуалізована сотеріологія відволікає віруючих від розуміння глобальної панорами спасіння як подолання усіх форм несправедливості у сучасному світі.

У відповідь на традиційну протестантську сотеріологічну концепцію Макларен висуває застереження щодо небезпеки ігнорування основної звістки евангелія про наближення царства Божого. Зосередженість на доктрині ап. Павла і М. Лютера про виправдання вірою в Христа та його спокутну роботу на хресті зумовила трансформацію евангельськими

християнами глобальної звістки евангелія у персоналізоване евангеліє для середнього класу. Ця версія евангелія випускає з поля зору серцевину проповіді Ісуса, яка полягає в тому, що прихід царства Божого дав початок новому способу життя з Богом, до якого запрошуються усі людські істоти. На відміну від традиційного евангельського розуміння навернення, яке підкреслює важливість потойбічного життя, Макларен стверджує, що Ісус понад усе зацікавлений тим, що Бог робить у царстві, щоб змінити порядок нашого життя саме зараз. Приєднуючись до любові Бога і до його царства, християни можуть стати частиною діяльності Бога, спрямованої на те, щоб змінити світ.

У «Таємному посланні Ісуса» Макларен знову звертається до теми царства, що вже понад століття циркулює у дослідженнях Нового Завіту, однак спрямовує її на сферу благовістя. Макларен закликає своїх читачів слідувати за Ісусом у соціальних, міжособистісних і політичних вимірах царства Божого. В анабаптистському дусі він окреслює, як Бог працює не шляхом примусу або влади, а в щоденному (навіть приземленому) житті послідовників Христа, що бажають взяти участь у тому, що він робить шляхом любові і примирення. На противагу індивідуалістичному і споживацькому розумінню спасіння, він пропонує спасіння, яке традиційно включає в себе покаяння і прийняття рішення, і разом з тим є глобальним і цілісним. Ця сотеріологія покликана сформулювати такий тип віри і практики, які звільнять християн від лукавства і безпристрасності, що здаються Макларену невід'ємною частиною евангелізаційної практики евангельських християн.

У своїй наступній книзі «Все повинно змінитися» Макларен розширює свою концепцію. Він окреслює звістку Ісуса як новий спосіб життя, заснований на «контроповіді». Ця оповідь – царство Боже, за допомогою якого ми можемо краще зрозуміти, що Бог робить у світі. Всупереч оповідам про домінування, які знищують землю, підтримуючи страждання, експлуатацію і зростання несправедливості, Макларен закликає усвідомити нову «творчу та трансформуючу оповідь» Ісуса, в якій на землю приходять Божа любов, примирення, священна краса, відновлення, справедливість. Ця оповідь змінює все, саме з нею повинні ототожнювати себе християни. На думку Д. Фітча, у праці «Все повинно змінитися» вперше проявилася тенденція Макларена деесхатологізувати концепцію царства Божого, тобто відділяти царство від його здійснення в історичній дії Бога в Ісусі Христі, диференціювати «звістку Ісуса» (про царство Боже) та «звістку про Ісуса» (згідно з якою Ісус Христос, у його житті, смерті, воскресінні і теперішньому становищі царя і господа, є способом реалізації царства).³ У цій системі Ісус розглядається не стільки як Бог і спаситель,

¹ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 112.

² Brian D. McLaren, "Missing the Point: The Bible," in *Adventures in Missing the Point*, ed. Brian D. McLaren (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 78–79.

³ Fitch David, *The Emerging View of Salvation: Brian McLaren and the Danger of De-eschatologizing the Kingdom*, *Reclaiming the Mission/ David Fitch*, June 28, 2010,

в якого необхідно вірити і заради якого жити, а як провідник, приклад для наслідування, що допомагає розбудувати царство Боже у сучасному світі. Як наголошує Фітч, цей крок деєсхатологізує біблійну концепцію Царства і створює ризики для місіонерського служіння.

Деєсхатологізація перетворює «царство» в ще одну туманну дефініцію, яка може означати що завгодно. Відділення царства Божого від Ісуса як господа позбавляє царство його зв'язку з есхатологічною метою Бога. Не ґрунтуючись більше на історії Ізраїлю і виконанні цієї історії у Христі, царство Боже може застосовуватися в якості концепту для обґрунтування будь-якої діяльності, яку можна кваліфікувати як застосування Божої етики для забезпечення справедливості у світі. Деєсхатологізація царства провокує християн змагатися за контроль над історією, адже впевненості, що Бог приведе світ до його історичного завершення в Христі (1 Кор. 15, 25-28) більше не існує. У результаті тягар принесення царства Божого на землю більшою мірою розглядається як те, що мають зробити люди, ніж те, що робить Бог. Як зауважує Фітч, сама назва книги Макларена «Все має змінитися» виявляє небезпеку деєсхатологізації, зменшуючи важливість доктрини, згідно з якою вже все змінилося у Христі, і тепер ми повинні брати участь у тому, що Бог вже розпочав і доводить до завершення у Христі в усьому світі.

Більш збалансований підхід до євангелія розвиває Д. Кімбелл. На відміну від багатьох представників Виникаючої церкви, він визнає дійсність вчення про замісницьке відкуплення. Серцевину євангелія він вбачає у словах ап. Павла в 1 Кор. 15, 3-4 про смерть і воскресіння Христа. Навіть якщо ця істина досі залишається загадкою, Кімбелл радіє «спасінням, що виходить від крові, яка була пролита як плата на хресті».¹ Згідно з Писанням та Нікейським символом віри, Кімбелл вірить у спасіння лише через завершену спокутну роботу Христа; божественний акт, який не вимагає людської праці або релігійних зусиль. Разом з тим Кімбелл вважає, що добра новина, представлена в Біблії, – це більше, ніж спокутування і обітниця неба в загробному житті, вона також стосується поцейбічного життя послідовників Ісуса. Як бачимо, Кімбелл прагне збалансувати євангеліє більш цілісною перспективою, яка включає земний вимір життя християн. Таке повідомлення євангелія представляє цілісний образ Ісуса, який через свою любов до людей пропонує їм спасіння і закликає до свого царства, але який також є Царем царів, якого всі повинні шанувати і коритися йому як Господу, майбутньому судді і правителю всесвіту.

3. 8. ІСУС ХРИСТОС ВИНІКАЮЧОЇ ЦЕРКВИ

У постмодерністському богослов'ї христологічна доктрина зазнає суттєвого переосмислення, переважно у руслі постконсервативної думки. Один із її розробників С. Гренц відмовився від традиційної «христології зверху» і віддає перевагу більш сучасній «христології знизу». Тобто знання про Христа можуть бути отримані лише з нашого досвіду про нього в історії і в нашому житті, а не з біблійних богословських тверджень.² Сам Ісус, на його думку, не стверджував, що він є Месією, а був визнаним таким після свого воскресіння. Наша віра ґрунтується не на припущенні, що Біблія правдива, але на його воскресінні і на історичній достовірності його тверджень. Ці факти, отримані в результаті емпіричних досліджень, приводять нас до віри в Ісуса і до визнання Біблії як книги його народу. Гренц або заперечує, або переглядає багато традиційних богословських термінів, що описують особистість Ісуса. Він не вірить в існування Ісуса до його народження в класичному розумінні та заперечує будь-які з'явлення Христа в Старому Завіті. Спокутування розглядається ним в універсальному сенсі як «покриття» всіх гріхів світу, тож Бог може простити будь-кого, хто приходить до нього. Гренц вважає, що класичні визначення спокутування (випуск, умилювання) – це метафори, взяті з культури того часу, в якому вони були сформульовані.

У цьому ж руслі рухається думка основних богословів руху. Зокрема, Б. Макларен стверджує, що церква перебуває на початковій стадії радикальної переорієнтації Ісуса. «Все більше і більше людей відкривають для себе новий погляд на Ісуса, який здається менш похмурим, ірраціональним і біполярним, і більш послідовним, цілеспрямованим, мужнім».³ Симптоматичним є приклад Р. Белла, який створює гіпотетичну ситуацію і намагається з'ясувати, чи було б можливим продовження існування християнства, якби було доведено, «що Ісус мав реального, земного, біологічного батька на ім'я Ларрі... і що непорочне зачаття було лише міфологічним епізодом, який вставили автори Євангелій?».⁴ Белл не вбачає жодної проблеми у такому варіанті народження Ісуса, хоча його твердження підриває основні доктрини християнської віри – богонатхненності Писання, вчення про непорочне зачаття, втілення, поєднання природ Христа, зрештою, ідею його замісницької смерті.

Остання доктрина викликає особливо гострі заперечення у богословів руху. Хоча учасники руху слушно нагадують, що слід звертати увагу

² Grenz, *Theology for the Community of God*, 324–341.

³ Brian McLaren, *Everything Must Change: Jesus, Global Crises, and a Revolution of Hope* (Nashville: Thomas Nelson, 2007), 154, 155.

⁴ Bell, *Velvet Elvis*, 26.

<http://www.reclaimingthemission.com/?p=1204>.

¹ Kimball, “Emerging Church and Missional Theology,” 100.

на всі існуючі теорії спокутування, багато хто з них взагалі не залишають місця для доктрини замісницького відкуплення. Вони визнають, що Ісус був замісником, але заперечують ідею, що він поніс покарання за людей, віддаючи перевагу христологічній моделі Христа переможця (*Christus Victor*), яка стверджує, що Ісус заплатив своїм життям викуп сатані і прийняв на себе гнів Отця замість нас (див. Рим. 3, 25; Гал. 3, 13; 2 Кор. 5, 21). Деякі автори роблять натяки, що доктрина замісницького відкуплення виглядає як «божественне жорстоке поведження з дитиною», бо Отець вимагає життя свого Сина, перш ніж він буде готовим пробачити грішників.¹ Зокрема, кардинальну переоцінку значення смерті Христа здійснює Алан Джонс, який заперечує вчення про замісницьке відкуплення. Він вважає, що «церква повинна перестати зосереджуватись на смерті Ісуса як на універсальному спасаючому акті, і місце хреста має бути переосмислене в християнській вірі. Чому? Через культ страждання і мстивого Бога, який стоїть за цим культом».² С. Берк також відкидає доктрину замісницької смерті Христа. Він не погоджується з біблійним твердженням про те, що метою приходу Ісуса на землю було померти як жертва умилювання за гріхи людей. «З усіх елементів християнства найбільш огидним є поняття Христа, який взяв на себе наші гріхи і приніс своє тіло в агонії, щоб врятувати наші душі. Хіба ми просили його?» Чому, в такому разі, помер Ісус? Відповідь Берка – своєю жертвовою любов'ю він створював загрозу для тогочасної релігійної спільноти.

На думку Берка, кращий підхід полягає у тому, щоб дивитися на Ісуса як на модель безгрішного життя, досконалий приклад, до якого все людство має прагнути.³ Слід обережно ставитися до традиційного вчення про замісницьке відкуплення, бо воно здатне посилювати карикатурне уявлення про Бога, що є сердитим, кровожерливим, караючим. Зрештою, на думку С. Берка і Б. Тейлора, спасіння людини залежить не від наявності у неї віри в певну систему доктрин, а від того, чи провадить вона цілісне життя, чи готова вона приєднатися до Ісуса в його візії перетвореного людства.⁴ Подібну христологічну концепцію розвиває Д. Паджітт. Відмова від вчень про первородний гріх і вроджену гріховність людства, про значення Бога як судді і посмертну відплату, відповідно, не залишала у його системі місця для Ісуса-спасителя. Паджітт приходиться до думки, що Ісуса слід розглядати у світлі історії євреїв Старого Завіту, беручи за взірць

Мойсея та Ісуса Навина – провідників на шляху ізраїльтян до Обіцяного краю, прикладів партнерства з Богом.

Причина легковажного ставлення до традиційних христологічних формулювань полягає у тому, що для багатьох ідеологів руху Ісус є дорогою і правдою не у тому сенсі, що він є втіленням правди і єдиним шляхом до Бога, а в тому, що «шлях Ісуса є найкращий можливий шлях життя».⁵ Розглядаючи христологічні питання, лідери Виникаючої церкви мають тенденцію переносити наголос на значення морального прикладу Христа, відсуваючи на другий план роль Христа як жертви за очищення від гріха.⁶ Якщо найбільшою дилемою людства, як стверджують автори руху, є егоїстичне життя, тоді Ісус може змінити нас просто будучи досконалою рольовою моделлю любові та співчуття у ставленні до ближніх. Його смерть на хресті в такому разі буде не більше ніж зразкова демонстрація Божої любові до світу. Отож, богослови руху починають із твердження про те, що Бог хоче, щоб ми наслідували приклад Христа, беручи участь у його спокутній діяльності у всьому світі. Але вони ігнорують важливу істину про те, що ми не зможемо наслідувати приклад Христа, якщо самі не будемо звільнені від рабства гріха. Ми не зможемо просунутися вперед у зростанні в образ Христа, не отримавши впевненості, що виправдані перед Богом через наш союз з Христом. Грішники не можуть відповісти на євангельську звістку одним лише наслідуванням любові Ісуса. Передусім їм слід визнати, що через притаманну їм гріховність вони заслуговують на справедливий гнів Божий, а також повірити в смерть Христа на хресті як спокутну жертву для прощення гріхів. Перш ніж Христос стане нашим моральним взірцем, він повинен стати нашим розп'ятим Месією.

Далекою від традиційної є христологічна доктрина Б. Макларена. Він вважає, що Ісус є «жертвою» в тому сенсі, що його ім'я використовується для виправдання дій, які Ісус ніколи б не вчинив. З цим твердженням важко не погодитися, в Боже ім'я і справді робилося чимало жадливих злочинів. Причину численних спотворень образу Ісуса Макларен пов'язує з впливом греко-римського нарративу християнства і конституційного

⁵ Bell, *Velvet Elvis*, 20.

⁶ «Що ми маємо на увазі під «шляхом Ісуса Христа»? ...Життя Ісуса Христа і його взаємодія з культурою, як це втілено в спільноті, з урахуванням словесного вираження в Нагірній проповіді, становлять перспективу для християн. Модерні розуміння Ісуса мають тенденцію звільнитися від його життя і зосередитися на його смерті і воскресінні, а також на внутрішньому досвіді віруючих у Христа. Але навпаки, Ісус вітав ізгоїв, давав притулок чужинцям і кидав виклик політичній владі, створюючи альтернативну спільноту. Все життя Ісуса, в тому числі його слова, творять шлях Ісуса Христа, і саме цей шлях в значній мірі вплинув на Виникаючі церкви... Виникаючі церкви – це спільноти, які практикують шлях Ісуса Христа в культурі постмодерну» (Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 44).

¹ McLaren, *Story We Find Ourselves In*, 102.

² Alan Jones, *Reimagining Christianity: Reconnect Your Spirit without Disconnecting Your Mind* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2005), 132.

³ Burke and Taylor, *Heretic's Guide to Eternity*, ix, x.

⁴ Ibid., 130–131.

підходу до Біблії. У наявності різних версій прочитання життя і вчення Ісуса Макларен вбачає і позитивний фактор: з кожної них можна почерпнути щось корисне.¹ Тут проявляється властива богослов'ю Макларена тенденція до екуменізму, згідно з якою християнські традиції розглядаються як елементи мозаїки, які взаємодоповнюють одна одну.

Пошук Ісуса, який би відповідав устремлінням Макларена, почався з сумніву у традиційному протестантському акценті на смерті Христа, який «маргіналізує життя Ісуса – мудре вчення і його добрі справи». Як далі пише автор, «з часом я почав відчувати, що з моєї точки зору євангеліє стало просто індивідуалістичною теорією й абстракцією особистого, але не глобального значення. Це стосувалося вирішення всесвітніх правових, бізнесових, політичних проблем, реальних і серйозних, але трохи сухих, трохи віддалених від реального життя. У моєму серці зросло глибоке, тонке, невисловлене почуття, що чогось бракує, яке поступово відкрило моє серце для пошуку інших шляхів розуміння Ісуса».² Макларен закликає до відродження первісного образу Ісуса. З цієї метою він звертається до тексту Об. 19, 11-16, який, за його словами, часто використовується для обґрунтування поширеного серед християн погляду на Ісуса як на могутнього вождя, який в останні часи з мечем в руці встановить на землі свій порядок.

Макларен стверджує, що зображення Ісуса як завойовника у книзі Об'явлення мало на меті запевнити віруючих першого століття, що мирний Ісус євангельської розповіді не був переможений, а його звістка прощення і примирення зрештою виявиться могутнішою від мечів і списів кесаря. Ісус Об'явлення не відмовився від вчення про мир, прощення і любов до ворогів. Саме у цьому Макларен вбачає важливість Ісуса – він являє собою живу альтернативу греко-римському наративу, що визначав обличчя християнства стільки часу. Об'явлення переконує, що покірний проповідник примирення і є могутнім Господом, що бідний і беззбройний галілеянин заслуговує на довіру. За Маклареном, книга Об'явлення проголошує не любов до сили, але силу любові, відкидаючи уявлення про Христа, який відомстить усім, хто не віддають йому належної шани, і висуваючи натомість образ Христа-визволителя, що простягає свою милість навіть до тих, хто завдавав йому ран (Лк. 23, 24).

Макларен також поділяє властиву руху недовіру до теорії замісницького відкуплення, яка, на його переконання, «звучить просто як ще одна несправедливість у космічному рівнянні. Це схоже на божественне насильство над дитиною». Насправді, вважає Макларен, «хрест закликає людство припинити намагання здійснити царство Боже шляхом примусу

і сили, які в остаточному підсумку завжди приречені на провал, а замість цього радо прийняти його через самопожертву і сприйнятливість».³ «Якщо Бог хотів простити нас, – запитує Макларен, – то чому він просто нас не простив? Чому Ісус мав померти, щоб ми могли бути прощені? Віддання невинної людини на смерть за винних людей, здається, не вирішує несправедливості прощення – це тільки додало несправедливості. Отже, чому Ісус мав померти?»⁴ На думку Макларена, страждання і смерть Христа переслідували подвійну мету: символічно зобразити доброту Бога, а також показати його бажання простити і вирішити проблему страждання. Очевидно, що така відповідь не враховує вчення про замісницьке відкуплення, згідно з яким причиною смерті Христа було те, що Бог не міг простити людство без покарання гріха. Але причина цього полягає не в тому, що, як говорить Ніл в історії Макларена, Бог – це «хороший хлопець, який потрапив у важку ситуацію. Він хоче пробачити нас, але повинен грати за правилами суду».⁵ Однак, згідно з історичним євангельським богослов'ям, коли Бог прощає гріх, його спонукують до цього не зовнішні закони, але його власна праведна і любляча природа. Оскільки Бог є любов'ю і джерелом життя, то егоїзм, який є протилежністю до Бога, неминуче повинен призвести до смерті. Через те що гріх обов'язково закінчується смертю, Бог не може прощати гріхи без жертви. Тепер, коли Бог заплатив те, що вимагала його любляча і праведна природа, ми можемо прощати інших, не вимагаючи від них відшкодування завданого нам зла. Коли ми прощаємо іншим особам, ми просто передаємо Боже прощення. Оскільки єдиною причиною, чому ми можемо прощати інших, не вимагаючи їх покарання, є те, що Бог уже заплатив за нас, то ті, хто критикують Бога за недостатню великодушність, не розуміють сутності хреста.

Наступна тема, до якої звертається Макларен, стосується традиційного (особливо для протестантів) погляду, згідно з яким основною метою приходу Христа було спасти людей від пекла після смерті, а не розв'язувати соціальні проблеми поцейбічного життя. Макларен різко критикує такий богословський підхід. Як може серйозний християнин стверджувати, що Ісуса не цікавили питання бідності і рабства, як можна ігнорувати слова Ісуса про бідних, його ставлення до пригноблених? – запитує він. Звертаючись до новозавітних текстів, що стосуються соціальних проблем (Гал. 2, 10; Флм. 16; 1 Ів. 3, 17-18; Як. 1, 27), Макларен стверджує, що їх слід розглядати не у традиційних рамках гріхопадіння, перворідного гріха, відкуплення, пекла і раю, а в контексті запропонованої автором версії біблійного наративу, основними моментами якого є історія творіння

³ McLaren, *Story We Find Ourselves In*, 106.

⁴ McLaren, *More Ready Than You Realize*, 80.

⁵ McLaren, *Last Word*, 40.

¹ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 43–67.

² Ibid., 48–49.

і примирення (Буття), історія визволення і формування (Вихід) та історія Ісаї про нове творіння і царство миру. У рамках цієї перспективи Макларен розглядає Євангеліє від Івана.

На думку Макларена, початок Євангелія і чудеса Ісуса (зцілення, забезпечення їжею голодних, воскресіння мертвого) перекликаються з силою життя і творіння, явленою Богом у книзі Буття. При цьому відбувається переосмислення поняття «вічного життя», яке розуміється не як життя після смерті або вічне життя на небесах, а як життя, що перевершує реалії сучасного віку. Відповідним чином, народження згори трактується як народження у нове творіння, у встановлений Богом порядок творіння, що суперечить сучасному злому вікові (Гал. 1, 4). Паралель між наративами про життя Ісуса і творіння в книзі Буття Макларен бачить і в першій появі Ісуса після воскресіння в саду, який перекликається з добротою саду Едему. Перспектива визволення, розвинута у книзі Вихід, на думку Макларена, резонує в житті Ісуса завдяки подібності його історії з історією Мойсея (початкове відкинення близькими, визволення від поневолення, скинія як місце перебування Бога і втілення Христа, левитські жертви).

Обіцяна земля, за Маклареном, становить основну тему третього виміру його версії біблійного наративу. Поступово ідея Обіцяного краю трансформується з географічного в соціальне поняття: «земля, що тече молоком і медом», стає суспільством, в якому справедливість тече як ріка. Обіцяна земля стає царством миру, гармонії, соціальної рівності, процвітання і безпеки. Згідно з книгою Ісаї, настання цієї золотої ери можливе лише завдяки Божому просвітленню людства (Іс. 2, 5; 42, 6-7; 60, 1-3), що в Євангелії від Івана перекликається зі зціленням Ісусом сліпих (Ів. 9, 1-41), твердженням про те, що Ісус є світлом для світу. Ще однією важливою метафорою нового царства є вода (Іс. 32, 1-2; 35, 6-7), яка в четвертому Євангелії також символізує собою нове життя (розмова Ісуса з самарянкою). Макларен наводить ряд інших паралелей між книгою пророка Ісаї та Євангелієм від Івана, які вказують на майбутнє настання дня Господнього, що принесе визволення пригніченим. З цього він робить висновок, що Ісус не прийшов тільки для того, щоб спасти душі від пекла, а й щоб принести розв'язання соціальних проблем. За словами Макларена, він прийшов, щоб «дати початок новому Буттю, здійснити новий вихід і проголосити, втілити і ознаменувати нове царство Князя миру». Саме в рамках цього наративу Макларен бачить відновлення справжнього образу Ісуса, ще більш чудового, надихаючого і гідного довіри.

Варто зауважити, що Макларен переважно не стверджує, що Ісус є Богом, хоча й згадує про нього як про Слово Боже, Пана над панамі та Царя над царями. З його текстів може скластися враження, що Ісус – звичайна людина, яка прагне звільнити людство від жорстокості і дати досконалий

приклад миру і примирення. Думка Макларена про те, що важливість Ісуса обумовлена тим, що він становить альтернативу греко-римському нарративу, не знаходить підтримки ні в Біблії, ані в християнській традиції. Тлумачення деталей може бути різним, але християнське богослов'я дотримується підходу, згідно з яким важливість Христа обумовлена перш за все його онтологічною унікальністю (поєднанням Божественної і людської природ, що уможливило його смерть на хресті за наші гріхи і його воскресіння для нашого оправдання). Саме неповторність особи і діла Ісуса Христа визначає силу його морального впливу. Навіть якщо погодитися з точкою зору Макларена щодо мети приходу Христа, то все ж важко зрозуміти, яким саме чином життя і вчення Христа сприяють здійсненню цієї мети. Адже Макларен не пов'язує Ісуса з розв'язанням проблеми гріха. За його словами, Ісус прийшов, щоб спасти нас від гріха гноблення, а не щоб врятувати нас від гноблення гріха. Наголошуючи на етичному вимірі служіння Ісуса, на його меті примирення, Макларен не звертає належної уваги на відкуплення, прощення, суд. Це зумовлено його загальним розумінням християнського нарративу, в якому немає місця для первородного гріха, розриву стосунків з Богом, розуміння гріхопадіння як відчуження від Бога. Звідси виникає ще одне запитання: яким чином Ісус може дати початок новому Буттю, здійснити новий вихід і проголосити, втілити і ознаменувати нове царство Князя миру, не поклавши край пануванню гріха у світі, не прийшовши вдруге як суддя?

Слід зазначити, що більш помірковані богослови руху дотримуються традиційних христологічних формулювань. Наприклад, Д. Кімбелл, попереджаючи як про небезпеку надто фамільярного ставлення до Ісуса, так і його фундаменталістського прочитання, намагається відтворити «стародавній» образ Христа. Його Ісус – це друга особа Трійці, єврейський рабин, гідний подиву вчитель, співчутлива особистість, захисник бідних і пригноблених, критик законництва. Він взяв на себе гріхи людства, хоча сам був без гріха; здійснив наше відкуплення завдяки своїй замісницькій смерті; закликає своїх послідовників провадити місіонерське життя; одного дня він повернеться, щоб судити живих і мертвих. Кімбелл завершує пояснення своєї христології, стверджуючи, що «Ісус є нашим Другом і Другом грішників, але він також є праведним Суддею, якому ми дамо звіт одного дня про те, як ми прожили своє життя. Ми повинні дотримуватися збалансованого погляду на Ісуса, щоб не потрапити в ту чи іншу крайність».¹

¹ Kimball, *They Like Jesus But Not the Church*, 59.

3. 9. СОТЕРІОЛОГІЯ: РАДИКАЛЬНИЙ ІНКЛЮЗИВІЗМ

Розвиток сотеріологічної доктрини руху відбувається у руслі постконсервативної парадигми, найбільш яскраво окресленої С. Гренцом, який вважає, що в постмодерністському світі питання про істинність християнства має з'ясуватися у діалозі з іншими релігіями. Розглядаючи традиційні категорії, що використовуються для оцінки можливості спасіння в інших релігіях (ексклюзивізм, інклюзивізм і плюралізм), Гренц симпатизує інклюзивістській моделі. Він робить висновок, що «серце євангельського християнства» глибоко бажає «втримати надію, що вічна спільнота буде включати в себе осіб, знайдених Богом Біблії, навіть якщо виявиться, що вони проживали поза досяжністю християнських євангелістів»,¹ в той час як «запал євангельського християнства» справедливо наголошує на гальність євангелізації. Що стосується інших релігій, то Гренц не бачить біблійних підстав для однозначного заперечення можливості віри або поклоніння Богу за межами історичної траєкторії спасіння Ізраїлю і церкви. Це, у свою чергу, приводить до припущення, що людські релігійні традиції справді можуть якимсь важливим чином брати участь у божественній програмі для творіння, навіть якщо тільки у цьому передостанньому віці». ² Інакше кажучи, навіть якщо інші релігії не можуть принести спасіння в абсолютному значенні, вони можуть брати участь у здійсненні поточного божественного плану створення особливої людської спільноти.

Гренц ставить під сумнів традиційні християнські твердження щодо завершеності одкровення Христа в плюралістичному світі. На його погляд, претензії християнського богослов'я на істинність є пережитком фундаціоналістської епістемології. Оскільки метою всіх соціальних традицій є побудова упорядкованого суспільства, то питання щодо істини краще сформулювати наступним чином: «Яка спільнота з тих, що займаються богослов'ям, формулює рамки тлумачення, які в змозі забезпечити трансцендентне бачення для будівництва такого світу, створення якого сама спільнота насправді шукає? Яке саме бачення забезпечує основу для спільноти?».³ Однією з головних цілей християнської проповіді спасіння Гренц вважає просування соціальної єдності, яку він визначає як «спільноту» чи «спілкування». Мета спільноти – у досягненні спілкування з Богом, з іншими, з творінням і з самим собою. Всі релігії до певної міри сприяють здійсненню цієї мети. Цього, за Гренцом, навчає біблійна розповідь про Мелхиседека: «Скрізь, де люди тягнуться до поклоніння Всевиш-

ньому Богу, істинний Бог є відомий. А там, де Бог дійсно відомий, це Бог, який... відкрився через Ісуса Христа».⁴ Християнство визначає характер справжньої спільноти більш ґрунтовно, ніж будь-які інші релігійні традиції. Через Ісуса ми приходимо до повного розуміння того, ким є Бог, відкриваючи справжнє бачення природи Бога.

Наголос руху на богослов'ї царства у поєднанні з переосмисленням еклезіології і змісту євангелія має істотний вплив на його сотеріологічну доктрину, яка у частини богословів руху характеризується інклюзивізмом та, на думку критиків, універсалізмом. Применшення ролі церкви та акцент на важливості відносин з Богом (особливо їх етичного виміру) актуалізує визначення духовності як «життя у інтерактивних відносинах з Богом та іншими як щоденного способу життя».⁵ Це проводить деяких представників руху до думки, що вплив Ісуса є сильнішим за межами деяких релігійних інституцій, ніж всередині них (Макларен часто повторює, що Ганді розумів «шлях Ісуса» краще за багатьох християн), а царство Боже є більшим від християнства. Макларен тлумачить текст Гал. 3, 28 так, що «християни і євреї, мусульмани і індуїсти» повинні разом жити в царстві Божому. Християни не повинні виключати інших із сім'ї Бога тільки тому, що вони вірять по-іншому. Замість того, щоб встановлювати критерії, хто входить до Божої сім'ї, а хто ні, краще визнати, що всі люди є дітьми Божими. Він зазначає, що Ісус прийшов не для того, щоб створити ще одну ексклюзивну релігію, адже «юдаїзм був ексклюзивним на основі генетики, а християнство стає ексклюзивним на основі переконань (що може бути більш жорсткою вимогою, ніж генетика!)».⁶

Натомість, на думку Макларена, «послання Ісуса стосується включення – шокуючого, скандального включення»,⁷ створення спільноти, яка не відганяє людей, а заохочує і вітає всіх. У «Щедрій ортодоксії» він розвиває цю ідею: «Ісус не прийшов, щоб спасти одних людей і засудити інших. Ісус не прийшов, щоб допомогти одним людям бути правими, а інших залишити помилятися. Ісус не прийшов для створення ще однієї ексклюзивної релігії».⁸ У властивому для руху етичному прочитанні євангелія Макларен висловлює думку, що Бог буде набагато більше незадоволений християнською недбалістю стосовно проблем бідних верств населення, відсутністю миротворчості, расизмом та націоналізмом, «ніж тим, чи ми є ексклюзивістами, чи ні. Я думаю, що багато хто з нас повинен тремтіти в світлі того, що Бог говорить про турботу про бідних, сиріт, уразли-

⁴ Ibid., 281.

⁵ McLaren, *Secret Message of Jesus*, 83.

⁶ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 109–10.

⁷ McLaren, *Secret Message of Jesus*, 163.

⁸ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 109.

¹ Stanley J. Grenz, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era* (Grand Rapids: Baker, 2000), 268.

² Ibid., 275.

³ Ibid., 281.

ві верстви населення».¹ Окрім цього, на думку Макларена, ексклюзивізм став однією з причин насильства і жорстокості, якими характеризується історія християнства. Ексклюзивістська сотеріологія «створює уявлення про Бога як про мстивого мучителя», і це відіграло значну роль у жахливих сторінках історії західних християн – від антисемітизму до рабства, расизму і менталітету святої війни. Макларен зазначає: «Якщо ми можемо визначити деяких людей як ворогів Бога, зненавиджених Богом на вічні віки, то ми можемо виявитися непокірними чіткому вченню Ісуса про любов до наших ближніх і наших ворогів».²

Один із активістів руху Самір Сельмановіч переконує, що «остаточним контекстом духовних устремлінь послідовника Ісуса Христа є не християнство, а скоріше Царство Боже. Усвідомлення цього має багато наслідків, з-посеред яких найвище стоїть той факт, що, як і кожна інша релігія, християнство є “не-богом”, і кожен “не-бог” може бути ідолом».³ За Сельмановічем, царство Боже є кращим, ніж християнство, оскільки воно «перевищує християнство за масштабом, глибиною і вираженням».⁴ «Євангеліє, – пояснює він, – не є нашим євангелієм, а євангелієм Царства Божого, і те, що входить у Царство Боже, не може бути захоплене християнством. Бог є суверенний, як вітер. Він дує там, де вибирає».⁵ Яким чином можна дізнатися про приналежність людини до царства? Як і в більшості форм інклюзивізму, відповідь на це питання носить етичний характер: «Нове покоління християн просто говорить: “Більше немає особливого ставлення. У Писанні Бог встановив критерії істини, які стосуються плодів і милостивого життя”». Для багатьох лідерів Виникаючої церкви царство також робить можливим справжній міжконфесійний діалог і служіння. Наприклад, Д. Саттон стверджує: «Якщо Царство Боже стосується Бога, то Бог може мати відношення до інших релігій. Ми бачимо нашу роботу у зв'язку з унікальною особистістю та діяльністю Христа. Якщо інші релігії залучені до цієї роботи, це добре».⁶

Важливим внеском у формуванні інклюзивістської сотеріології руху стала концепція «інклюзивної інтердуховності». Її автор, С. Сельмановіч, стверджує, що християнська ідея про те, що інші релігії не можуть бути Божими носіями благодаті та істини, «кидає велику тінь» на

християнський досвід. «Чи можливо, що вчення Євангелія містяться і можуть бути знайдені в самій реальності замість того, щоб бути виключно ізольованими у священних текстах і наших інтерпретаціях тих текстів? Якщо відповідь – “Так”, то чи можливо, що вони містяться в іншій історії, тобто в історії народів і навіть інших релігій?... До Престолу Божого запрошуються всі, хто шукає, і якщо якась релігія має перемогти, хай це буде та, яка формує людей, що є найбільш люблячими, найскромнішими, найбільш христоподібними. Яким би не було значення “спасіння” і “суду”, ми, християни, будемо спасенні благодаттю, як і всі інші, і суджені за нашими вчинками, як і всі інші... Для більшості критиків такого відкритого християнства проблемою інклюзивності є те, що вона дозволяє істині міститися в інших релігіях. Для Виникаючої церкви ця проблема солодка. Окрім того, якщо нехристияни можуть знати нашого Бога, то ми хочемо отримати вигоду з їхнього внеску в нашу віру».⁷ На думку Сальмановіча, послідовники Ісуса мають фокусувати свою увагу не на християнстві, а на царстві Божому. Він також стверджує, що відносини з Христом не є необхідною умовою для спасіння, адже істина міститься і в інших релігіях: «Якщо стосунки із особливою Особою – а саме з Христом – це вся сутність відносин з Богом Біблії, тоді більшість людей у світовій історії виключаються з можливості мати стосунки з Богом Біблії, включно з євреями Старого Завіту, які не знали Ісуса Христа. Виникає запитання: то хіба може Бог, який дає достатньо одкровення, щоб люди були засуджені, але не достатньо, щоб вони були спасенні, бути Богом, гідним поклоніння? Ніколи!»⁸ Згідно з таким підходом індуїст, мусульманин чи аніміст, не будучи послідовником Ісуса Христа, може проте бути в царстві Божому, тому що він слідував за світлом, яке було дане йому в природі і в його релігійній системі. Такі особи не можуть бути названі християнами як такими, але вони можуть зайняти місце в царстві Божому так само, як християни, а можливо, у них для цього буде навіть більше підстав, адже громадянство у царстві утверджується швидше на основі життя людини, ніж її релігійних переконань. Цю точку зору підтримує також М. Острейчер. Він ставить риторичне запитання: «Невже незначна доза буддизму, вкинутого в систему віри, якимось знищує християнську частку?» І відповідає на нього: «Моя кухня буддистка, за винятком її нещасної неможливості прийняти Ісуса, – краща “християнка” (основуючись на описах Ісуса того, що робить християнин), ніж майже кожен християнин, яких я знаю. Згідно з Мт. 26, її можна було би назвати вівцею; а майже кожен християнин, якого я знаю особисто, був би козлом».⁹

¹ Brian McLaren, *Out of Ur*, May 8, 2006. www.outofur.com.

² Ibid.

³ Samir Selmanovic, “The Sweet Problem of Inclusiveness: Finding God in the Other,” in *An Emergent Manifesto of Hope*, eds. Doug Pagitt and Tony Jones (Grand Rapids: Baker, 2007), 192.

⁴ Ibid., 194.

⁵ Ibid., 195.

⁶ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 133.

⁷ Samir Selmanovic, “The Sweet Problem of Inclusiveness”, 191.

⁸ Ibid., 191–196.

⁹ Kimball, *Emerging Church*, 53.

Тенденцію до інклюзивізму підтримує і Роб Белл, який спирається на доктрину про те, що Ісус помер за всіх людей і фактично примирив їх з Богом; відповідно, Бог Отець вже полубив кожну людину як грішника, примиреного і прощеного у Христі. Людям просто потрібно вибрати, жити в цій реальності чи ні. «Отож ця реальність, це прощення, примирення є істинним для всіх. Павло наполягає на тому, що Ісус помер на хресті, щоб примирити з Богом “небесне й земне”. Це вже реальність. Наш вибір полягає в тому, щоб жити в умовах цієї нової реальності або чіплятися до реальності нашого власного творіння».¹ За словами Белла, смерть Ісуса насправді і дійсно звершила прощення від усіх гріхів і примирення всіх з Отцем, була умилостивленням Божого гніву для всіх. Отож тепер Бог любить всіх однаково, і бачить кожного як зодягненого в праведність Христа. Все, що залишилося для людей, це «жити в новій реальності». Важливим фактором сотеріологічного інклюзивізму руху є властива ситуації постмодернізму зацікавленість у відродженні практики духовного формування та в цілому духовності, яка, у випадку відмови від абсолютного авторитету Писання, приводить богословів руху до концепції глибокого екуменізму усіх релігій.

Тобто, як бачимо, богослови руху сповідують більш відкриту форму інклюзивізму, ніж традиційні прихильники цієї концепції. Інклюзивізм, як правило, стверджує, що грішникам, щоб бути спасеними, необов'язково почути євангеліє; вони повинні реагувати на загальне Боже одкровення. Наприклад, Другий Ватиканський собор заявив: «Ті, хто не з власної вини не знають євангелія Христового або його Церкви, але все ж шукають Бога щирим серцем і, зворушені благодаттю, намагаються у своїх діях виконувати його волю, як вони пізнали її через веління свого сумління, теж можуть досягти вічного спасіння».² Богослови Виникаючої церкви йдуть далі, ніж традиційні інклювісти, які стверджують, що грішники повинні підкорятися Богу настільки, наскільки вони його знають. Наприклад, С. Берк пише, що ми не повинні щось робити або у щось вірити, щоб врятуватися, бо ми вже знаходимося в Божій сім'ї, якщо тільки не захочемо бути поза нею. При цьому він визначає себе як універсаліста, що вірить у пекло. «Коли я кажу: “Я універсаліст”, то насправді я маю на увазі, що я не вважаю, що ви повинні повернутися до якоїсь конкретної релігії, щоб знайти Бога. Як мені здається, Бог знаходить нас, і це не має нічого спільного з приєднанням до будь-якої конкретної релігійної точки зору».³ Берк вважає, що релігія стверджує, що ми відділені від Бога, є чужинцями для

нього, однак Божа благодать автоматично включає до числа вибраних всіх (Бог хоче, щоб ми були на його вечірці лише тому, що ми існуємо), але залишає за ними право відмовитися від запрошення. Благодать безумовна, «вона приходить до нас, просимо ми про це, чи ні. Нам не потрібно щось робити, щоб отримати її, нам також не потрібно відповідати на неї якимсь чином. Вона просто приходить».⁴ Крім цього, Берк обґрунтовує думку, що універсалістське прочитання християнської традиції збагачує її. «У нас діє герменевтика спільноти, – наголошує він, – ми читаємо інші священні писання, а потім повертаємося до Писання і разом вирішуємо, як інтерпретувати те, з чим ознайомилися в літературі, яку інші релігії вважають священною».⁵

У чому ж тоді полягає унікальність християнства і Христа? Берк відповідає: у христоцентричності. «Хоча ми визнаємо Божу присутність і в інших релігіях, і в людях, що не вірять, ми, як і раніше, дивимося на Ісуса як на найдосконаліше одкровення Бога, і тому найбільш надійний шлях до Бога».⁶ Такий погляд на христоцентричність, за словами Берка, не заважає очолюваній ним спільноті вчитися віри за межами християнської традиції. Оскільки до його церкви належить буддійська сім'я, то вся спільнота відвідала буддійський храм і взяла участь в практиці медитації. Як відзначає Берк, Святий Дух був з усіма цими людьми, а його спільнота святкує інші традиції і дивиться на їхніх послідовників як на улюблених дітей Божих. Такі небіблійні доктрини і практики викликають неоднозначні оцінки навіть у симпатиків руху. Наприклад, С. Макнайт закликав С. Берка повернутися до традиційних вчень церкви: «Повернися до церкви. Повернися до євангелія Ісуса – розп'ятого і воскреслого. Дозволь Біблії формувати все твоє богослов'я. Дослухайся до своїх критиків. Інтергруй здорову христологію, здорове євангеліє смерті і воскресіння і повне тринітарне богослов'я до свого путівника до вічності».⁷

До христоцентричного універсалізму, згідно з яким усі люди будуть спасенні через Христа, схиляється К. Коркоран. Він зазначає, що багато прибічників руху вірять у те, що щирі послідовники інших релігійних традицій мають справжнє переживання Бога, оскільки Бог не обмежив своє самовідкриття лише колом християн. При цьому він не заперечує вчення про те, що Бог унікальним чином був присутній в Ісусі Христі і що спасіння можливе лише через нього. На його думку, ексклюзивізм, що наголошує

⁴ Ibid., 63.

⁵ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 132.

⁶ Ibid., 123.

⁷ Scot McKnight, *Heretic's Guide to Eternity*, August, 8, 2006, accessed December 15, 2010, <http://www.patheos.com/community/jesuscreed/2006/08/08/heretics-guide-to-eternity-4>.

¹ Bell, *Velvet Elvis*, 146.

² “Dogmatic Constitution on the Church (Lumen Gentium),” in *Documents of Vatican II*, ed. Austin P. Flannery (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 351.

³ Burke and Taylor, *Heretics Guide to Eternity*, 196, 197.

на можливості спасіння лише через Христа, не виключає інклюзивізму та універсалізму в тому розумінні, що спасіння у Христі поширюється на всіх людей. При цьому Коркоран зазначає, що перш ніж досягнути спасіння, «деяким людям доведеться зазнати мук у пеклі, але в кінцевому підсумку любов переможе, Бог переможе, всі будуть спасенні».¹

Інклюзивістські тенденції пронизують богослов'я Р. Белла. У своїй відомій книзі «Любов перемагає» Белл цитує слова Ісуса «Я дорога, і правда, і життя. До Отця не приходять ніхто, якщо не через Мене» (Ів. 14, 6), а потім пропонує неортодоксальну інтерпретацію цього відомого уривку, стверджуючи, що Ісус не говорить, як або коли і яким чином функціонує механізм, що приводить людей до Бога через нього. На думку Белла, Ісус «навіть не стверджує, що ті, хто приходять до Отця через нього, знати-муть, що вони приходять виключно через нього. Він просто стверджує, що все, що Бог робить у світі, щоб пізнати, викупити, любити і відновити світ, відбувається через нього». Іноді, продовжує автор, люди використовують ім'я Ісуса для спасіння, але «часом вони цього не роблять», адже Ісус «більший, ніж будь-яка окрема релігія», він виходить за межі наших ярликів і клітин, зокрема, християнства. «Христос присутній у всіх культурах, і його можна знайти всюди. Іноді місіонери подорожують по всьому світу, щоб виявити, що Христос, якого вони проповідують, вже присутній під іншим ім'ям».² Скрізь, де є «благодать, мир, любов, прийняття, зцілення, прощення», ми знаходимо творче джерело життя, яке називаємо Ісусом. Виходить за рамки традиційного євангельського богослов'я витлумачення Беллом змісту євангелія і відкуплення. За його словами, спасіння полягає в усвідомленні того, що ви вже спасенні і прощені. Бог любить усіх людей однаково і повністю, він уклав мир з усіма. Белл стверджує, що Бог уже простив нас, незалежно від того, попросимо ми його про це в покаянні і вірі, чи ні. Любов Отця не може бути зароблена і не може бути відібрана. Торкаючись значення смерті Христа, Белл відмовляється пояснювати її у розумінні жертвоприношення і заміщення. Принести жертву в стародавньому світі означало «запропонувати щось, показати, що ви маєте серйозні наміри заглибити свою провину, знайти прихильність і потім сподіватися, що цього було достатньо, щоб отримати те, що вам потрібно».³ Смерть Христа була не замісницькою жертвою, а божественним проявом любові, вже присутньої в світі, любові, єдиною перешкодою для якої є наше незнання або небажання її прийняти. Белл

наголошує: «Ми не потребуємо спасіння від Бога. Бог є той, хто рятує нас від смерті, гріха і знищення. Бог є Спасителем».⁴

У вченні Белла більше не залишається місця для традиційного в євангельському богослов'ї образу Христа, який прийшов, «щоб послужити, і душу свою дати на викуп за багатьох» (Мр. 10, 45), який «відкупив нас від прокляття Закону» (Гал. 3, 13), був «ранений за наші гріхи» (Іс. 53, 5), став «гріхом, щоб стали ми Божою правдою в нім» (2 Кор. 5, 21), випив заради нас гірку чашу Божого гніву (Мр. 14, 36). На думку Белла, «історія Ісуса, перш за все, про любов Бога до кожного з нас. Це приголомшлива, красива, простора любов, і це для всіх, всюди». Таким чином, християни більше не можуть претендувати на особливі стосунки з Ісусом. Він настільки ж належить їм, як і решті людства. Белл фокусує увагу на космічному, універсальному значенні смерті Христа як на засобі оновлення всього світу і примирення його з Богом. Щодо особистісного виміру відкуплення, то він витлумачує його у класичному ліберальному дусі, розглядаючи смерть Христа як «нагадування, знак, проблиск, образ, який дозволяє задіяти наші найглибші бажання стати частиною нового творіння». Подією хреста Ісус показує нам, що він є «джерелом сили, прикладом і гарантією того, що цей зразок смерті та відродження – єдиний шлях до життя, яке насправді підтримує і надихає». За Беллом, Христос помер не для того, щоб відкупити нас від гріхів і примирити з Богом, а для того, щоб надихнути нас на зміни. Що в такому разі робить смерть Христа винятковою, а його самого – єдиним спасителем? Невже Писання не стверджує, що смерть Христа мала об'єктивні наслідки? Хіба завдяки його смерті не змінилося наше становище перед Богом з «дітей гніву, мертвих через наші провини і гріхи» на тих, кого Бог спас, оживив, воскресив і посадив на небесах (Еф. 2, 1-7)? Ми стаємо новим творінням, виправданим і прощеним, оскільки провадимо христоподібне життя, чи завдяки життю Христа, його смерті і воскресінню, які приймаються нами однією лиш вірою? Хоча формально Белл не відмовляється від вчення про замісницьку жертву Христа, однак він безумовно вважає його культурно недоречним і неактуальним.

Через надмірний акцент на інклюзивності лідерів руху часто звинувачують у підтримці завуальованої форми універсалізму. Як зауважує Б. Маклафлін, це звинувачення не бере до уваги різноманітність голосів у рамках цього руху. Наприклад, багато хто погоджуються з Д. Кімбеллом, який недвозначно говорить: «Якби ви підняли загальне запитання, чи всі релігії ведуть до Бога, то я б сказав, що ні».⁵ Інші підтримують більш

¹ McKnight, Rollins, Corcoran and Clark, *Church in the Present Tense*, 69.

² Rob Bell, *Love Wins: A Book About Heaven, Hell, and the Fate of Every Person Who Ever Lived* (New York: HarperOne, 2011), 152.

³ Ibid., 124.

⁴ Ibid., 182.

⁵ Dan Kimball, "The Emerging Church and Missional Theology," in *Listening to the Beliefs of Emerging Churches: Five Perspectives*, ed. Robert Webber (Grand Rapids:

обережну точку зору К. Уорд: «Я стверджую, що немає жодного іншого Спасителя, крім Ісуса Христа, але водночас я не відчуваю жодної потреби знати з упевненістю кінцевий пункт призначення представників інших релігій, які або не мають знання про Христа, або не приймають християнських вимог спокутування».¹

Важливим аспектом сотеріології руху є домінування у ній соціально-етичного виміру. Зокрема, у своїй програмній книзі «Щедра ортодоксія» Б. Макларен висловлює думку, що християни применшили значення Ісуса, стверджуючи, що він помер на хресті, щоб врятувати душі окремих осіб від вічного прокляття. «Я вважаю, що ми неправильно витлумачили, применшили і викривили всю сутність того, що такі слова, як “спаситель”, “спасити” і “спасіння” мали б означати для християн щедрої ортодоксії».² Він закликає радикально переосмислити, що означає називати Ісуса Спасителем, наполягаючи, що в Біблії слово «спасіння» вживається у значенні врятувати або зцілити, і не означає автоматично «врятувати від пекла» або «дати вічне життя після смерті». Макларен заперечує доктрину замісницького відкуплення і розглядає Ісуса виключно в категоріях морального прикладу, що вказує людині шлях у її пошуках, спрямованих на удосконалення суспільства і навколишнього середовища. «Сказати, що Ісус є Спасителем, означає сказати, що в Ісусі Бог втручається в якості спасителя, судячи (називаючи злом), прощаючи (розриваючи порочне коло причин і наслідків, що робить можливим примирення) і навчаючи (показуючи, як встановити ланцюгову реакцію на добре). Ісус приходить не для того, щоб засуджувати (реалізувати наслідки, на які ми заслуговуємо), але щоб спасти, проливаючи світло на наше зло, назвавши наше зло злом, так що ми можемо покаятися і уникнути ланцюжка поганих вчинків і поганих наслідків через прощення, щоб навчитися у Ісуса... щоб мудріше жити в майбутньому».³

Використовуючи такі біблійні терміни, як «примирення», «зло», «покаяння» і «прощення», Макларен дає їм далекі від традиційних визначення. Під примиренням він має на увазі замирення пригноблених соціальних класів та їхніх гнобителів, і досягнення миру між тими, хто має богословські розбіжності, а не примирення людей з Богом через кров Христа. Найбільшим злом Макларен вважає пригноблення бідних і знедолених. Наслідки гріха, на які заслуговує людство, – це соціальні та екологічні явища тут, на землі, а не вічність у пеклі. Під покаяттям він

Zondervan, 2007), 101.

¹ Karen Ward, “Response to Mark Driscoll,” in *Listening to the Beliefs of Emerging Churches: Five Perspectives*, ed. Robert Webber (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 46.

² McLaren, *Generous Orthodoxy*, 99.

³ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 104–105.

розуміє соціальні і екологічні перетворення, а не відвернення від гріха до віри в Христа. Прощення бачиться йому як взаємне вибачення людьми вчинених несправедливостей, а не прощення людей Богом через примирення його гніву кров'ю Христа. Наслідком нової сотеріології стає відмова від вчення про відродження, яке сприймається як форма модерністського індивідуалізму і протиставляється цілісному переродженню всесвіту, в якому християни повинні брати участь. При цьому випускається з уваги те, що Новий Завіт не відмежовує індивідуальне відродження від звільнення світу від влади гріха.

3. 10. ЕСХАТОЛОГІЯ: «ЩОБ СВІТ СТАВ КРАЩИМ МІСЦЕМ»

Для Виникаючої церкви властиве гостре зацікавлення есхатологією, яка однак тлумачиться не стільки як вчення про завершення історії, що традиційно включає теми підхоплення церкви, другого приходу Христа і тисячолітнього царства, скільки як телеологічна доктрина, зосереджена на питаннях остаточного призначення реальності, досягнення світом своєї мети. При розробці есхатологічних поглядів богослови руху звертають першочергову увагу на біблійне вчення про царство Боже і його місце у проповіді Ісуса. Доктрина царства використовується як матриця для деконструкції всього богослов'я. Як наголошують Е. Гіббс і Р. Болджер, «Виникаюча церква використовує Царство як інструмент для деконструкції всіх аспектів життя, включаючи фактично всі види практик церкви. Вони вважають, що Царство породжує церкву, а не навпаки... Використовуючи модель царства Божого як інструмент для деконструкції, Виникаючі церкви демонтували багато церковних форм, що раніше були життєздатними, але тепер все частіше становлять собою минулу епоху».⁴

На перший погляд, можна погодитися з думкою, що євангельські церкви не розділяють тієї уваги до концепції царства, що пронизує євангелія і послання. Однак варто зауважити, що звернення до будь-якого біблійного вчення – в тому числі і до вчення про царство Боже – може використовуватися не як засіб для утвердження біблійного свідчення, а як платформа для переосмислення сутності євангелія. Зокрема, Б. Макларен запитує: «Чи не є це євангеліє про те, як доправити ваші душі в рай після смерті, насправді тільки тінню реального євангелія, про яке говорив Ісус, яке, як видається, має мало спільного зі здійсненням волі Божої в даний час на землі, а не тільки на небесах пізніше... Так, я вважаю, що євангеліє містить факти, що стосуються прощення гріхів, але я вважаю невірним стосовно Ісуса визначити євангеліє лише за цим одним аспектом, коли я бачу, як наші сучасні церкви зазнають невдачі у зверненні до багатьох

⁴ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 96.

інших життєво важливих євангельських турбот – справедливості, співчуття, жертвності, цілі, перетворення в христоподібність і крайньої надії.¹ Натомість євангеліє – це звістка про «соціальні перетворення, що підіймаються з присутності і проникнення царювання Христа».²

Уявлення Виникаючої церкви про євангеліє царства Христа полягає у тому, що під час першого приходу Христос не пропонував звістки особистого спасіння, а скоріше покликав і дав можливість тим, хто буде йти за ним, «прийняти участь у Божому відкупленні світу». Наголос традиційного євангельського богослов'я на особистому спасінні викликає у Макларена занепокоєння: «Я боюся, що для надто багатьох християн “особисте спасіння” стало ще одним особистим продуктом споживання (на кшталт персонального комп'ютера, особистого журналу, особистого часу і т. д.). Християнство стало його маркетинговою програмою».³

Під час конференції у Балтиморі «Велика подія – 2007» відбулася презентація на тему «Царство Боже тут і зараз». Щоправда, учасники руху визнають, що вони не завжди впевнені в тому, що саме мається на увазі під цим терміном. М. Скандретте стверджує, що центральною і повторюваною темою розмови було захоплення наявністю (доступністю) царства Божого. «Термін “Царство Боже” став таким популярним, і його використання так варіюється, що важко збагнути, чи ми ведемо мову про ту ж саму річ... Існує тенденція бачити Царство Боже у всьому прогресивному, екзотичному, чужому і незрозумілому».⁴ До певної міри консенсусною для руху є точка зору, висловлена Дж. Маддоком: «Наше принципове бажання – бачити, що Царство Боже прийшло на землю таким, яким воно є на небі. Ми віримо, що це стається, коли Божий народ відновлюється довкола Божої місії любові і справедливості у світі».⁵ Тобто мова йде про те, що царство Боже вже присутнє на землі, поступово стаючи таким же, як на небі, якщо християни живуть місіонерським життям, втілюють царство Боже у своєму безпосередньому оточенні.

Таке розуміння царства Божого відображає погляди багатьох учасників руху усіх його напрямків. Зокрема, Т. Камполо виражає думку багатьох богословів Виникаючої церкви, піддаючи критиці богослов'я диспенсационалізму. «Це богослов'я, з його передбачуваною небезпекою залишитися,

коли закінчиться час, використовується диспенсационалістськими проповідниками задля більшого євангелізаційного ефекту. Вона була дуже ефективним стимулом для навернення... Навпаки, історія світу наповнена присутністю Бога, який скеровує світ, щоб він став таким світом, яким його задумав Бог при створенні. Людська історія рухається до якогось чудового місця».⁶ Отож мова йде про проповідь цілісного євангелія, яке стосується всієї людини (серця, душі, розуму і сили), суспільства в цілому (політика, економіка, культура, навколишнє середовище) і всього світу.

При цьому традиційні есхатологічні теми зазнають суттєвого переосмислення. Зокрема, Б. Макларен заперечує вчення про другий прихід Христа, стверджуючи, що такий вислів взагалі не зустрічається в Біблії, а сама доктрина є «небезпечною і аморальною». Хід міркувань Макларена наступний: християни вважають, що під час свого першого мирного приходу на землю Ісус не зміг започаткувати процес радикального оновлення планети, тому йому необхідно прийти вдруге, щоб завдати нищівний удар злу. Така концепція формує уявлення про перший прихід Христа як про своєрідну стратегічну хитрість, «вдаваний відступ у війні, за яким відбудеться нищівний удар, що зветься “спокутне насильство”». Другий прихід характеризується у популярній християнській есхатології насильством, вбивством, пануванням і вічним катуванням. «Добрий Ісус першого приходу стає свого роду підробкою Ісуса, фальшивим Месією, який буде замінений істинним Ісусом джихаду жорстокого другого пришестя».⁷ Погляди Макларена підтримує і Р. Белл. Він вважає, що церква долучилася до фрагментації розуміння реальності, «проповідуючи жахливу звістку про можливість залишитися, а це місце буде горіти, абсолютно токсичну звістку, що суперечить вченню Священного Писання, яке стверджує, що ми пов'язані з Богом, пов'язані з землею, пов'язані один із одним».⁸

3. 10. 1. Деконструкція пекла Б. Маклареном

У постмодерністській есхатології не залишається місця для традиційного вчення про потойбічні страждання неспасених людей.⁹ Зокрема, К. Льюїс наводить ряд типових причин, чому вона не вчить про потойбічні пекельні муки: (1) вчення про пекло не є результатом одкровення, даного Ізраїлю, воно присутнє в давніх месопотамських міфах, зороастризмі та грецькій міфології, а теоретизування на теми загробного життя сти-

¹ McLaren, “The Method, the Message, and the Ongoing Story,” 213.

² Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 60.

³ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 99.

⁴ Mark Scandrette, “Growing Pains,” in *An Emergent Manifesto of Hope*, ed. Doug Pagitt and Tony Jones (Grand Rapids: Baker Books, 2007), 26, 29.

⁵ Sherry Maddock and Geoff Maddock, “An Ever-Renewed Adventure of Faith,” in *An Emergent Manifesto of Hope*, ed. Doug Pagitt and Tony Jones (Grand Rapids: Baker Books, 2007), 80.

⁶ McLaren and Campolo, *Adventures in Missing the Point*, 59.

⁷ McLaren, *Everything Must Change*, 144.

⁸ Rob Bell, “Rob Bell Tells It Like It is,” *Relevant Magazine*, January/February, 2008.

⁹ Для детальнішого ознайомлення з вченням Б. Макларена про пекло див. Greg D. Gilbert, “Saved from the Wrath of God,” in *Reforming of Conforming*, 245–268.

мулювало прагнення впоратися з невизначеністю, пов'язаною з питаннями смерті і вмирання; (2) концепція загробного життя (пекла), записана в єврейському і християнському Писанні, ймовірно, виникла в результаті контакту ізраїльтян з давніми вавилонянами (десять заповідей, історія створення світу в Бутті, історія про Ноя і інші речі сформувалися в юдаїзмі під впливом близькосхідних культур), крім того, шеол – це не пекло, а темна яма без вогню або демонів, це місце, куди йшли люди після смерті; (3) вживання слова «пекло» у Новому Завіті носить метафоричний характер; (4) вічні муки грішників не є встановленням «справедливості», справжня справедливість вимагає, щоб покарання було адекватним злочину (покарання за людські моральні порушення не може бути «вічним», тому що ми не здатні зробити «вічні гріхи»); (5) неможливо вірити в концепцію всемогутнього Бога, який очікує, що люди будуть прощати один одному сімдесят раз по сім, але сам не в змозі зробити те ж саме; (6) християни прив'язані до вчення про пекло, тому що не знають, у що ще можна вірити; (7) заклик поклонятися своєму мучителю є зловживанням, існує щось нездорове в релігійному досвіді, який сконцентровується навколо страху, існує щось неправильне в релігії, прихильники якої бояться залишити її, тому що їхнє божество може піддати їх тортурам.¹

Б. Макларен закликає прийняти точку зору, згідно з якою більшість тверджень Ісуса про пекельний вогонь або кінець всесвіту стосуються не посмертного суду, а конкретних історичних наслідків відмови Ізраїлю прийняти звістку Христа «про примирення і миротворчість». Зруйнування Єрусалиму в 67 – 70 рр. розглядається Маклареном як виконання значної частини біблійних текстів, які традиційно розумілися як вказівки на потойбічні страждання грішників. Така інтерпретація біблійних текстів про пекло пов'язана з розумінням Маклареном загалом біблійної «мови пекла» і «мови біблійного пророцтва». Він переконаний, що ця мова не призначалася для надання буквального передбачення про майбутнє або для задоволення інтелектуальної цікавості, скоріше її роль полягає в тому, щоб «мотивувати нас тут і зараз усвідомити нашу максимальну відповідальність перед Богом милосердя і справедливості, саме в такому світлі все переосмислити і шукати насамперед Царства і справедливості Бога».²

Традиційне християнське вчення про пекло, як вважає Макларен, є руйнівним для християнської звістки. Її традиційна версія у зображенні постмодерністського автора виглядає наступним чином: «Бог любить вас і має чудовий план для вашого життя; і якщо у відповідь ви не любите Бога і не співпрацюєте з планами Божими точно встановленим чином,

Бог вічно піддаватиме вас тортурам з неймовірною жорстокістю».³ Така доктрина пекла, за Маклареном, спотворює розуміння Бога, породжуючи образ «божества, яке страждає від пограничного розладу особистості або від якогось ще гіршого соціопатичного діагнозу». Ідея про те, що Бог є любов, однак він буде смажити вас у пеклі, здається Макларену нерозумною і негідною християнства. Тому свою книгу «Останнє слово і слово після цього» він присвячує тим, хто «шукають Бога любові, але були знеохочені потворним, негідним образом жорстокого, примхливого, безжалісного, тиранічного божества». Подібним чином Макларен відмовляється прийняти образ Ісуса, який дозволив би будь-якій особі провести вічність у свідомих муках. Крім цього, він стверджує, що у традиційному прочитанні доктрина пекла негативно відбивається на способі життя християн, мінімізуючи значення існуючих несправедливостей, зміщуючи їхню увагу на порятунок від зла у майбутньому житті, створюючи підґрунтя для християнських виявів остракізму і навіть геноциду. Інакше кажучи, підкреслення важливості потойбічного життя має побічним результатом перетворення в банальність життя до смерті. Не випадково, зауважує Макларен, багато людей вважають, що «прийняття Ісуса як особистого Спасителя може зробити їх гіршою особою – більш егоцентричною і менш стурбованою справедливістю на Землі через заклопотаність прощенням на небесах».⁴

Проте найсуттєвішу небезпеку доктрини про пекельні муки Макларен бачить у тому, що переконання про наближення світу до свого кінця формує сучасну реальність. Для прикладу Макларен аналізує зв'язок між зовнішньою політикою США і популярною американською есхатологією. Він зазначає: «Якщо ми віримо у те, що Бог у кінцевому підсумку нав'яже свою волю силовим пануванням і піддаватиме вічним катуванням всіх, хто чинить опір цьому пануванню, тоді катування і панування стають не тільки допустимими, але певним чином навіть благочестивими. Наслідки, наприклад, для військової політики (не кажучи вже про церковну політику) неважко собі уявити... Це есхатологічне розуміння жорстокого другого пришестя дає нам підстави вважати, що, врешті-решт, навіть Бог вважає неможливим встановити порядок у світі іншим способом окрім насильства і примусу, і ніхто не повинен дивуватися, коли ті, чий погляд сформував таке богослов'я, поведуть себе відповідним чином».⁵

Піддавши критиці традиційний погляд на пекло, Макларен здійснив спробу розробити нове визначення цього поняття, своєрідно витлумачуючи при цьому євангельські висловлювання Ісуса про потойбічне життя.

¹ Crystal Lewis, *Seven Reasons Why I Don't Believe In Hell*, April 30, 2011, <http://www.emergentvillage.com/weblog/seven-reasons-why-i-dont-believe-in-hell>.

² McLaren, *Last Word*, 188–189.

³ Ibid., xix.

⁴ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 109.

⁵ McLaren, *Everything Must Change*, 144.

Точка зору Макларена полягає в тому, що Ісус небагато навчав про життя після смерті, для нього небеса і пекло були «реаліями теперішнього часу, способами життя, в які ми можемо вступити тут і зараз». Посилаючись на сучасне використання слова, Макларен визначає пекло як «місце, подію, ситуацію, в яких відсутній той порядок речей, якого хоче Бог. Голод, борги, гніт, самотність, відчай, смерть, вбивства – все це є пеклом на землі».¹ Його турбує те, що християни більше говорять про пекло після життя, ніж про пекло, яке має місце тут і зараз. Усвідомлюючи неможливість проігнорувати євангельські тексти, що стосуються покарання грішників у потойбічному житті, Макларен здійснює їх рішучу деконструкцію. Він стверджує, що вчення про пекло взагалі не існувало у період Старого Завіту, наголошуючи на «стійкій єврейській незацікавленості у потойбічному житті».² Тож звідки в такому разі з'являється ідея пекла у проповіді Ісуса? Макларен вбачає її походження у впливі на міжзавітний юдаїзм вавилонської, єгипетської, перської та греко-римської культур, що привнесли в юдейську релігію ідеї безтілесного існування людини після смерті і вічних свідомих мук. Превалювання «пекельної риторики» в юдаїзмі I століття, на думку Макларена, зумовлювалося необхідністю пояснити тогочасну кризу Ізраїлю «фактором козла відпущення» – образом колективного ворога, існування якого вважалося причиною усіх суспільних нещасть. Хоча Ісус і послуговувався «мовою пекла», поширеною у тогочасному юдаїзмі, він використовував її з метою критики вчення фарисеїв. Замість їхньої «холодної, вимогливої, безсердечної, немилосердної» праведності Ісус проповідував Божу праведність, сутність якої полягає у милосерді, доброті, прийнятті, особливо знедолених і грішників. Ісус деконструював фарисейську ідею пекла. Якщо фарисеї використовували пекло для того, щоб піддавати остракізму усіх негодних, то Ісус вживав цей термін, щоб показати безглуздя виключення. Інакше кажучи, «Ісус використовує владну мову пекла, щоб позбавити влади несправедливості владних і наділити владою безвладних для пошуку справедливості».³ Однак сучасні християни часто користуються мовою пекла так, як це робили фарисеї (погрожуючи грішникам, розділяючи людство, позначаючи тих, хто виключений з народу Божого), тоді як Ісус загрожував пеклом саме тим, хто намагається здійснювати виключення, щоб показати їм, що царство Боже повне доброти, милосердя і співчуття.

Силкуючись внести корективи в поширене розуміння євангелія царства, яке позбавляє його зв'язку з сучасним земним життям, Макларен залишає без уваги численні застереження Ісуса про безпеку вічних мук

для нерозкаяних і невіруючих. Така обмежена роль вічного покарання у розумінні царства Божого Маклареном зумовлена його трактуванням падіння і відновлення. Він тлумачить гріхопадіння як розрив стосунків з Богом, що привів до «відчуження від Бога і один від одного, жорстокості у стосунках, дисгармонії з усім творінням, непорозуміння і конфлікту між племенами і народами».⁴ У цьому визначенні не знаходиться місця для поняття «провина», воно формулюється у руслі виключно соціальних і психологічних наслідків падіння. Відповідно, мета відкуплення полягає у відновленні стосунків, зціленні землі від людського зла, а не у примиренні грішної людини з праведним Богом. Як бачимо, Макларен фактично ігнорує попередження Івана Хрестителя про майбутній гнів та його заклик до покаяння, яке необхідне, щоб врятуватися того дня, коли Христос «пшеницю свою збере до засіків, а полу поपालить у вогні невгасимім» (Мт. 3, 7.12). Ісус також стверджував про майбутній і остаточний суд над ангелами і людьми в кінці віку (Мт. 8, 11-12; 24, 25-51; 25, 29-30.45-46; Мр. 9, 42-48). На цьому суді Христос «відасть кожному згідно з ділами його» (Мт. 16, 27), а злі люди будуть засуджені на вічні муки за свої гріхи (Мт. 18, 23-25). Проповідуючи в Афінах, апостол Павло вказував своїм слухачам, що Бог «визначив день, коли хоче судити поправді весь світ через Мужа, що його наперед він поставив» (Дії 17, 31). Це «день гніву та об'явлення справедливого суду Бога» (Рим. 2, 5), коли Бог «буде судити таємні речі людей через Ісуса Христа» (Рим. 2, 16). Апостол також зазначає, що Господь Ісус «з'явиться з неба з Анголами сили своєї, в огні полум'яному, що даватиме помсту на тих, хто Бога не знає, і не слухає євангелії Господа нашого Ісуса. Вони кару приймуть, вічну погибель від лица Господнього та від слави потуги його» (2 Сол. 1, 8-9). Кожному віруючому належить постати «перед судним престолом Божим», щоб дати за себе «відповідь Богові» (Рим. 14, 10.12), знаючи, що «кожен, коли зробить що добре, те саме одержить від Господа» (Еф. 6, 8).

3. 10. 2. Роб Белл: любов перемагає

Американський пастор Роб Белл у своїй книзі «Любов перемагає: книга про небо, пекло і долю кожної людини, що коли-небудь жила» торкається широкого кола есхатологічних питань: що очікує людину після смерті, чи існують небеса і хто може туди потрапити, що станеться з тими, хто не дістанеться небес? У цій книзі Роб Белл розглядає три основні питання: буквальне розуміння небес, реальність пекла і виключність євангелія як єдиного шляху до Бога. Не розкриваючи однозначно своєї позиції, Белл разом з тим ставить під сумнів традиційне євангельське прочитання цих доктрин. Так, спочатку він начебто визнає, що євангеліє – це єдиний

¹ Ibid., 144.

² McLaren, *Last Word*, 46.

³ Ibid., 136.

⁴ Ibid., 27.

засіб спасіння, але згодом стверджує, що всі люди можуть спастися, навіть якщо вони не визнавали Христа. Він сповідує свою віру в небеса як в особливе місце, але водночас обстоює думку, що Святе Письмо іноді визначає їх як земну реальність теперішнього часу, яку ми покликані розвивати і підтримувати. Белл наполягає, що вірить в пекло, але не стільки як в буквальне місце, скільки як в символ страждання і зла в сучасному світі (а також існування без Бога в потойбічному житті, коли людина залишається у полоні власних гріховних пристрастей). Автор часто звертається до поняття «вічне життя», але трактує його не у сенсі тривалості, а в сенсі якості, як «життя з подостатком» або «життя майбутнього віку».

Отож, Белл залишається вірним своїй манері мислення і комунікації, яка залишає більше питань, ніж відповідей, і дозволяє читачам самим робити висновки щодо його справжніх переконань. Можливо, в цьому частково полягає справжня мета автора – не забезпечити читачів готовими зручними відповідями, а змусити їх самостійно міркувати над питаннями, які, при серйозному до них ставленні, здатні спровокувати якщо не переосмислення віри, то принаймні тривале безсоння. Християнину, який прагне, щоб його віра була осмисленою, не вдається заховатися від наступних запитань Белла: чи перебуває Махатма Ганді в пеклі? Чому ви (або я) спасенні, а вони ні? Чи існує вік, з якого людина несе відповідальність перед Богом? Чи потрібно сказати якісь визначені слова, щоб спастися? А як щодо мусульман (євреїв, індуїстів, буддистів і т. д.)? Неоднозначність богословської перспективи Белла викликала численні звинувачення в універсалізмі, хоча сам автор не погоджується з такою оцінкою своїх поглядів. Мабуть, більш точно сотеріологічну концепцію Белла можна визначити як «інклюзивізм», згідно з яким навіть ті люди, які не знають Христа, несвідомо спасуться через нього.

У властивій постмодерністським богословам манері Белл вбачає сутність християнства не у визнанні певного набору доктрин, а в особливому способі життя, сутність якого полягає у співпраці з Богом заради поширення його царства на землі. Небо, зрештою, прийде на землю, і тому, якщо ми справді віримо в ідею небес, то неодмінно повинні серйозно ставитися до усіх форм страждання і несправедливості, що існують в сучасному світі, як до несумісних з реальністю майбутнього віку. Таким чином, покликання християн полягає у взаємодії з життям майбутнього віку, у залученні майбутнього до теперішнього часу. У цьому світлі роль людства визначається не просто як служіння Богу, а як партнерство, співпраця з ним у перетворенні світу на засадах соціальної справедливості.

Найбільш неоднозначними є ті розділи книги, в яких Белл досліджує вчення про пекло. Його міркування розпочинаються з біблійного аналізу питання і приводять його до висновку, що пекло є буквальною реальністю,

яка має як теперішній вимір, так і потенціал для майбутнього, що ґрунтуватиметься на нашому власному виборі та рішенні: «Бог дає нам те, що ми хочемо, і якщо це пекло, то ми можемо отримати його».¹ Белл схвильований апатичністю багатьох євангельських християн, їхнім прагненням рятувати людей від потойбічного пекла, а не від пекельної реальності земного існування. Він влучно зазначає, що часто люди, які найбільше турбуються тим, що інші йдуть у пекло після смерті, менше цікавляться пеклом, що є на землі зараз, у той час як люди, яких найбільше хвилює пекло на землі, мало непокояться пеклом після смерті.

Відтак Белл переходить до основної ідеї свого розуміння пекла. Він вважає, що біблійна концепція пекла рухається від покарання до відновлення, а мета покарання завжди полягає у відкупленні. При цьому Белл допускає історичні неточності, стверджуючи, що «починаючи з ранньої церкви, існує давня традиція християн, які вірять, що Бог у кінцевому підсумку відновить все і всіх, бо Ісус говорить в Мт. 19, що настане «відновлення світу», Петро каже в Діях 3, що Ісус «відновить все», і Павло стверджує в Кол. 1, що через Христа «Богу було вгодно... поєднати з Собою все, примиривши кров'ю хреста його». Як відомо, до початку XIX століття більшість богословів сповідували віру у вічні муки грішників у пеклі, про що свідчать символи і визнання віри, а теорії універсалізму чи поступового вгасання свідомого існування в пеклі (анігіляції) хоча й існували, але не вважалися частиною християнської ортодоксії. Лише в другій половині XX століття в середовищі євангельських богословів розпочалися дискусії про те, чи можна вважати теорію анігіляції такою, що має хоча б часткову біблійну підтримку. На користь такої думки виступав, зокрема, Джон Стотт. Однак що стосується можливості покаюння після смерті, то для євангельського богословського середовища залишається нормативною позиція, згідно з якою ніщо в Новому Завіті не дає підстав припускати, що пекло – це місце, де люди знову отримують шанс. Як бачимо, Белл перебуває у фарватері ліберального богослов'я, а також, частково, ідеї «анонімного християнства» Карла Ранера.

У розділі «Чи Бог отримує те, чого він хоче» Белл наполягає, що Бог здатний досягти своєї мети і, в остаточному підсумку, привести всіх людей до спасіння. Він приходить до висновку, що свідомі пекельні муки не триватимуть вічно, адже пекло – це «період обрізування» або «інтенсивний досвід виправлення». Як може статися таке, щоб добра мета Бога зазнала невдачі? Врешті-решт кожен грішник звернеться до Бога і зрозуміє, що він вже примирився з Богом; якщо цього не станеться в теперішньому житті, то станеться в потойбічному. «Ніхто не може опиратися

¹ Rob Bell, *Love Wins*, 73.

Богові вічно, Божа любов розплавить навіть найбільш вперті серця».¹ Однак, якщо грішник все-таки бажатиме проводити вічність у полоні своїх пристрастей, то у нього буде така можливість в пеклі. Бог покладе край будь-якій несправедливості у всесвіті, але він не виллюватиме свій гнів і не каратиме нас за наші гріхи всю вічність. Зрештою, його любов перемаже. Белл переконаний, що сама думка про величезну кількість людей, які опиняться в пеклі, ставить під сумнів велич і могутність Бога. Він запитує: «Наскільки великим є Бог»? І розвиває різні варіанти відповіді: «Достатньо великим, щоб досягти того, що має намір зробити, або великий до певної міри, великий більшість часу, але в цьому, в долі мільярдів людей, не зовсім великий. Чи означає це, що чудовий, могутній, прекрасний Бог зазнає невдачі в кінці?».² З книги Белла випливає, що якби в кінцевому результаті не всі люди примирилися з Богом, то це було б рівнозначне тому, щоб Бог сказав: «Ну, Я намагався, Я зробив все, що міг, та іноді ви просто маєте погодитися з невдачею». Як зазначає автор книги, багато християн відмовляються прийняти такий сценарій, за яким Бог відповість впокореній, розбитій людині, що розкаюється і розпачливо благає про примирення, наступне: «Двері замкнені. Вибач. Якби ти прийшов раніше, то Я міг би щось зробити. Але зараз занадто пізно». На жаль, Белл не звертається до жодних біблійних текстів на підтримку своїх поглядів щодо можливості розкаяння людини після смерті або про існування в неї другого шансу у потойбічному житті. Не пояснює Белл і того, чому Біблія робить такий сильний наголос на необхідності покаяння саме «сьогодні» (Євр. 3, 13). Чому Писання закликає нас, щоб ми дбали «про таке велике спасіння» (Євр. 2, 3), якщо у нас є достатньо часу, щоб виправити все в потойбічному житті? З якою метою апостоли попереджають нас про те, що «неправедні не впадуть до Божого Царства» (1 Кор. 6, 9-10), про те, як страшно потрапити в руки Бога Живого (Євр. 10, 31), або про помсту грядущого Царя «на тих, хто Бога не знає, і не слухає євангелії Господа нашого Ісуса» (2 Сол. 1, 5-12)? Белл не намагається відповісти на ці питання. Та навіть висловивши (хоча й доволі двозначно) свої погляди, він все ж залишає читачам не ясну відповідь, а ще одне запитання: «Чи всі спасуться, чи ж деякі люди загинуть без Бога назавжди через свій вибір? Це ті питання, які ми можемо залишити неторканими. Нам не потрібно їх вирішувати і відповідати на них... і тому ми просто поважаємо їх, створюючи простір для свободи, якої вимагає любов».³

Радикальне переосмислення Беллом всієї композиції євангельського богослов'я спирається на альтернативну ідею Бога. За Беллом, усі атрибути

Бога підлеглі любові, яка вимагає спасіння усіх людей. Він пише: «Мільйони людей були навчені, що якщо вони не увірують і не приймуть євангеліє... і потраплять під машину та помруть того ж дня, то в Бога не буде іншого вибору, ніж покарати їх вічними свідомими муками в пеклі. Бог, по суті, став принципово іншим у ставленні до них в момент смерті, іншим назавжди. Люблячий небесний Отець, який піде на все, щоб мати відносини з ними, в одну мить став жорстоким, злим, злісним мучителем, який гарантує, що вони не втечуть від нескінченної майбутньої агонії. Якби земний батько був таким, ми б здали його представникам влади. Якби людський тато був такий непостійний, ми б відразу звернулися в службу захисту дітей. Якщо Бог може таким чином переключати способи буття так швидко, це породжує тисячу питань про те, чи можна йому взагалі коли-небудь довіряти... Люблячий в один момент – і злісний в наступний... Ласкавий і милостивий тільки для того, щоб стати жорстоким і нещадним в одну мить. Чи стає Бог кимось зовсім іншим в момент вашої смерті? Такий Бог просто спустошливий. Він психологічно розчавлює. Ми не можемо зносити його. Ніхто не може...»⁴ Зображення Беллом традиційного розуміння Бога в євангельському богослов'ї є карикатурним (сумнівно, що багато християн насправді вірять у такого примхливого і мінливого Бога), а також ігнорує таку рису Божої любові, як святість, яка не дозволяє йому терпіти гріх.

Популярність і жорстка критика, які одночасно зустріли появу книги, пояснюються тим, що її автор ставив питання, які турбують все більшу кількість молодих представників євангельського руху, котрі прагнуть переоцінити свою віру. Багато з них втомилися від американського християнства, їм важко залишатися у тих доктринальних рамках, в яких вони перебували тривалий час. Вони бажать мати менше спільного з традиційним християнством, але водночас не хочуть відмовитися від євангелія і Христа, шукаючи можливості для примирення їхнього попереднього розуміння віри з викликами сьогодення. За словами Роба Белла, вони становлять «величезне число людей», яких «вчили, що деякі вибрані християни будуть завжди в мирному, радісному місці, що зветься «небеса», в той час як решта людства проводитиме вічність у муках і покаранні в пеклі, не маючи жодного шансу на щось краще. Багатьом було чітко повідомлено, що ця доктрина є центральною істиною християнської віри, і відмовитися від неї означає, по суті, відмовитися від Ісуса. Ця думка помилкова, токсична, і в кінцевому підсумку підриває розповсюдження звістки Ісуса про любов, мир, прощення і радість, яку наш світ відчайдушно потребує почути».⁵

¹ Ibid., 108.

² Ibid., 97–100.

³ Ibid., 115.

⁴ Ibid., 173–175.

⁵ Ibid., viii.

У своїй книзі Робу Беллу вдалося передати основні ідеї парадигми «нового християнства» постмодерну: смиренну епістемологію, що веде до доктринальної невизначеності та відмови від спроб богословської систематизації; відкритість до інших традицій віри та заперечення ексклюзивізму; перенесення акценту зі спасіння душі у потойбічному світі на усунення пекельної реальності в земному житті; перехід від ортодоксії до ортопраксії; розуміння християнства як способу життя, тобто як на-самперед духовної та етичної релігії, та відсунення на другий план його доктринального змісту; бажання інтегрувати біблійну віру і науку, християнство і культуру. Слід зазначити, що поява цього напрямку в західному протестантизмі супроводжується паралельним відродженням його традиційних консервативних версій. Напружена взаємодія та діалог цих богословських дискурсів, очевидно, і визначатимуть напрям розвитку евангельського протестантизму у цьому столітті.

3. 10. 3. Соціальне євангеліє

Для Виникаючої церкви характерне переконання, що традиційне богослов'я було спрямоване на розв'язання духовних потреб, ігноруючи при цьому соціальні виклики. Концентруючись на остаточному призначенні людей в загробному житті, евангельські християни не звертали достатньої уваги на подолання проявів соціальної несправедливості в цьому житті. Наголос на особистих аспектах релігії («я», «моя душа» і «моє духовне життя», «моя вічна доля») поєднується з втратою інтересу до суспільних та глобальних реалій: несправедливості, бідності, екологічної кризи, системних збоїв у «сакральній екосистемі Бога». Однак, як наголошує Б. Макларен, найвищою метою Ісуса було принесення царства Божого на землю. Під цим кутом зору він переосмислює все християнське богослов'я і практику. Макларен закликає християн ставати «кращими людьми, перетвореними Божим Духом, такими, що більше догоджають Богу і є благословенням для світу, щоб Царство Боже (якого я шукаю, але яким не можу маніпулювати) реалізувалося на землі, як і на небі».¹

У чому ж полягає сутність цього царства, яке ми повинні реалізувати на землі? Грунтуючись на аналізі пророчих очікувань, Макларен визначає царство Боже («імперія Бога», «мрія Бога», «революція Бога», «бенкет Бога») як підкреслену турботу про бідних, забутих та ізгоїв; внутрішню щирість; засудження несправедливості і лицемірства; можливість нового світового порядку. В підсумку він резюмує царство як «надзвичайне життя, повністю сконцентроване на відносинах з Богом».² Макларен також наголошує, що бачення Ісуса щодо царства Божого є більшим, ніж ми зви-

кли думати. Воно стосується суспільних справ, внутрішньої і зовнішньої політики, економіки, міжнародних стосунків та усіх глобальних викликів, які стоять перед людством. Радикальне твердження Ісуса про те, що відтепер царство Боже доступне для всіх, стало початком «нової революції», яка проголосила відновлення верховної влади Творця. Через Ісуса Бог здійснив запуск нового світового порядку, нового світу, нового творіння.³ Навіть якщо частина людства почне практикувати новий спосіб життя, це принесе багато користі: «Пригноблені отримають свободу. Бідні будуть звільнені від злиднів. До меншин будуть ставитися з повагою. Грішників будуть любити, а не обурюватися ними. Промисловці будуть розуміти, що Бог піклується про горобців і польові квіти – отож і їхні індустрії також повинні поважати, а не гвалтувати навколишнє середовище».⁴ Підвищена увага Макларена до царства Божого «тут і зараз» дещо девальвує традиційне трактування небес і наголошує на необхідності радикального перегляду знайомих термінів – вічне життя, небо, царство, покаєння, віра і гріх, – які він розглядає в більш широкому контексті історії відкуплення Богом всього створеного порядку через послідовників Ісуса Христа, і приводить до погляду на царство Боже як на рух примирення. Макларен переконаний, що «ідея, згідно з якою світ котиться вниз, а ми повинні просто відмовитися від нього і готуватися до евакуації, створює жадливі можливості для несправедливості. І тому ми намагаємося мати есхатологію, що скеровує нас у світ в якості агентів справедливості, миру, примирення та служіння, а не есхатологію, що спонукує нас стояти осторонь з осудом, тому що ми завжди плануємо покинути (Землю)».⁵

Белл визначає сутність царства Божого як повернення всесвіту до гармонії з Творцем. Завдання віруючих людей – «приєднатися до руху, що є таким широким і великим, як сам всесвіт. Скелі, і дерева, і птахи, і болота, і екосистеми. Боже бажання – відновити все це».⁶ Він переконаний, що для Ісуса питання полягало не в тому, як нам потрапити на небо, але як принести небо на землю. Отож справжня мета християн – не втекти з цього світу, але зробити світ таким місцем, в яке Бог може прийти. Тобто наближати остаточне настання царства Божого, роблячи цей світ кращим місцем, встановлюючи справедливість, ліквідовуючи соціальну нерівність, очищаючи екосистеми та відновлюючи довкілля. І тоді поступово царство, яке вже присутнє на землі, стане таким, як на небі, а цей світ буде

³ Цит. за: Scot McKnight, "McLaren Emerging," *Christianity Today*, September, 2008.

⁴ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 121–122.

⁵ Terry Heaton, *Ten Questions for Brian McLaren*, <http://www.thepomoblog.com/papers/10Q7.htm>.

⁶ Bell, *Velvet Elvis*, 109–110.

¹ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 263, 267.

² McLaren, *Secret Message of Jesus*, 37.

не знищений, але перетворений у «місце, де Бог знаходиться вдома, місце, яким Бог пишається і яким задоволений, місце, де збуваються мрії Бога».¹

Очевидно, що есхатологія руху повторює в основних рисах оптимістичний ліберальний постміленіалізм першої половини ХХ ст., що також більше фокусував увагу на соціальній трансформації, ніж на особистому наверненні, вбачаючи велику мету церкви у порятунку суспільства від соціального зла. Концепція соціального евангелія проголошувала місією церкви не проповідь евангелія грішникам, що потребують Божого спасіння, а звільнення людства від бідності, расизму, хвороб, воєн і всіх форм несправедливості.² Наголос руху на важливості соціальних перетворень і радикального інклюзивізму є спробою привернути увагу евангельського християнства до тих спокутних аспектів царства Божого, на яких раніше не робилося належного акценту. Однак при цьому концепція руху потрапляє до іншої крайності – ігнорується необхідність особистого навернення та віри в Ісуса Христа. Справді, важко заперечити, що відкуплення приводить до соціальної трансформації. Християни завжди повинні сприяти соціальним перетворенням для блага всіх людей, так само як Бог поширює свою загальну благодать на всіх. Але справжня і тривала соціальна трансформація може відбутися лише в результаті того, що окремі особи та їх спільноти вступають до царства Божого через віру в Ісуса Христа, а не просто шляхом зміни поведінки. Також важко заперечити, що двері царства Божого відкриті для усіх людей. Життя Ісуса ясно показує, що царство Боже є доступним для всіх, а особливо для знедолених та тих, на кого не звертають увагу. Але вхід до царства Божого можливий тільки через віру в Ісуса Христа. Евангеліє наголошує, що ті, хто не віритимуть в Ісуса Христа, будуть виключені із царства Божого.

3. 11. «Глибока еклезіологія» Виникаючої церкви

Однією з визначальних рис постмодернізму є відродження інтересу до групової солідарності мікрогруп («новий трайбалізм»), які розглядаються як форми соціально-культурного спротиву офіційній культурі і владі, що стоїть за нею. У «колективній чуттєвості» малих груп, або «племен», соціальність, на думку соціолога Маффесолі, протистоїть суспільству в його традиційному розумінні; це соціальність безлічі співтовариств, що породжує дух емоційної причетності й володіє особливим естетичним сприйняттям. Російський філософ П. Ільїн оцінює міфологему «нового трайбалізму» як спробу ідеологічної втечі від всевладдя суспільних структур пізнього або споживацького капіталізму до нової соціальності малих

груп, як один із варіантів «духовного ескапізму».³ У постмодерністському наголосі на ролі спільноти можна простежити вплив протесту проти логоцентризму. У трактуванні Дерріда цей термін позначає перевагу слова над образом, індивідуалізованого над колективним, чоловічого над жіночним, і служить основою для апеляцій до ущемленої гідності (реальної або іноді уявної) регіонів, класів, народів, соціальних, культурних чи сексуальних меншин. Постмодерне суспільство розколоте на локальні спільноти, які не поділяють єдиної мови, а тому спільний дискурс між ними неможливий. Мови спільнот у кінцевому підсумку посилюються лише самі на себе, тому вони забезпечують спільність тих, хто перебуває в рамках єдиного мовного світу, ціною втрати можливості для побудови стосунків з тими, хто перебуває за межами спільноти. Наслідком постмодернізму, що зародився як форма протесту проти роз'єданого модерного світу індивідуальних суб'єктів знання і контролю в ім'я спільноти і взаєморозуміння, стало розчинення людства в безлічі не пов'язаних між собою локальних спільнот. У той час як модерність прагнула розчинити християнство в океані універсальної релігії, постмодерн намагається зачинити віру в гетто її спільноти і тим самим редукувати церкву до ще одного закритого співтовариства. Але якщо церква Христа поклоняється Богові як творцю і спасителю і наполягає на існуванні реальних відносин між творінням та відкупленням, природою і благодаттю, світом і церквою, то її ізоляція до рівня замкнутого співтовариства також містить загрозу існуванню церкви.

Дехто із сучасних богословів намагаються переосмислити вчення про церкву на основі творчості Дерріда і поняття деконструктивізму, формуючи новий вид богословського дискурсу, який Тейлор називає «а/богослов'ям» (*A/theology*).⁴ Ідея деконструкції спонукає постмодерністську еклезіологію до відмови від будь-яких «одномірних» світоглядів, які ведуть до бажання «присутності», тобто самодостатньої, доступної реальності. Дерріда намагався деконструювати лінії залежностей та ієрархічну логіку опозицій, показуючи, що головні висловлювання насправді є залежними від висловлювань, які вони заперечують. Тому взаємозалежність бінарних опозицій, яка конститує мову, дає підставу говорити про «позитивний релятивізм», згідно з яким тексти часто можуть говорити те, що не відразу є очевидним, а також бути такими, що абсолютно розходяться з намірами їх авторів. Як зазначає Ж. Манніон, еклезіологічні наслідки такого підходу очевидні: особлива або привілейована роль церкви, не кажучи вже про її

³ І. П. Ильин, *Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа* (Москва: Интрада, 1998), 183.

⁴ Mark C. Taylor, *Deconstructing Theology* (New York: Crossroad, 1982); idem, *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984); і Charles Winquist, *Desiring Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

¹ McLaren, *Secret Message of Jesus*, 203.

² Paul N. Benware, *Understanding End Times Prophecy* (Chicago: Moody Publishers, 2006), 144.

релятивне і сакраментальне розуміння, поставлена під сумнів.¹ Якщо релятивізм виступає як позитивна реальність, то церковні претензії на об'єктивну істину стають просто «суперниками» на ринку ідей та переконань. Таким чином, застосування деконструкції в еклезіології на практиці веде до відмови від ідеї церкви як спільноти з особливим статусом. Шляхом деконструкції понять Бога, самості, мети, змісту, історії та буття, без яких неможливе існування будь-якої форми цілісного світосприйняття, «а/богослов'я» Тейлора взагалі заперечує необхідність світогляду.

Евангельський протестантизм часто зазнавав критики з приводу недостатньої уваги до еклезіології та відсутності єдиної доктрини церкви. С. Гренц визнавав обґрунтованість подібних звинувачень, вбачаючи їх підстави в історичному розвитку евангельського християнства. За його словами, «парацерковний етос евангельського християнства перешкоджає йому розробити глибоко вкорінену еклезіологічну основу, щоб зрозуміти себе і на цьому обґрунтувати свою місію».² До подібного висновку приходять і Р. Бітон: «Евангельське християнство переживає кризу самовизначення, а в центрі цієї кризи – відсутність ясності щодо природи і функції церкви».³ Класичний підхід до визначення евангельського християнства, розроблений Д. Беббінгтоном, звертає увагу на чотири ключові характеристики: христоцентризм (спасіння через смерть і воскресіння Ісуса Христа), бібліцизм (визнання авторитету Писання), конверсіонізм (свідоме навернення до Христа, яке включає в себе зміну способу життя і посвячення себе Богу) і активізм (важливість активної місіонерської роботи).⁴ Промовистим фактом є відсутність у цьому переліку спільного погляду на церкву, зокрема на питання літургії, богослужіння, таїнств, ординації або церковного управління. Традиційно евангельське християнство з глибокою підозрою ставилося до існуючих церковних структур. Наголос на необхідності особистого навернення зумовлював розуміння церкви, насамперед, як добровільного об'єднання людей, які на особистому досвіді пережили дію Божої благодаті і здатні сповістити про неї іншим.

Питання еклезіології становлять основну сферу богословських пошуків та практичних експериментів Виникаючої церкви. У творах ініціаторів руху раз у раз лунають заклики переосмислити, що значить бути церквою

у культурі постмодерну. Фактично це запитання можна вважати основним для руху. Макларен зазначає, що за своєю суттю рух, що зароджується, є спробою сформувати нову еклезіологію.⁵ Постмодерністські богослови підкреслюють важливість церкви як основної форми вираження цінностей царства Божого, дружнього середовища і форми позитивної присутності у колі ближніх. Для богослов'я Виникаючої церкви не властива поглиблена увага до біблійних та історичних моделей церкви чи пошук нормативної ієрархічної структури. М. Мойнах наголошує, що еклезіологія Виникаючої церкви – це «еклезіологія знизу», вона зростає не з якогось задалегідь сформованого поняття церкви, а з бажання виразити церкву в сучасному культурному середовищі.⁶ Її основний інтерес спрямований на горизонтальний вимір життя церкви – на людей, стосунки, спільноту. Тобто можна сказати, що постмодерна еклезіологія є реляційною (від англ. *relation* – відношення), церква в ній розглядається передусім як мережа взаємостосунків. Прагнення збалансувати еклезіологічне значення особистості і спільноти стало важливим вектором усього постмодерністського богослов'я. Зокрема, Дж. Ліндбек стверджував, що богословам слід прийняти культурно-лінгвістичний підхід до церкви і доктрини, визначаючи роль богослов'я в контексті спільноти і її наративу. М. Вольф досліджував увагу до відносин людей і спільнот у богословському дискурсі. За його словами, в центрі уваги богослов'я має бути не модерністський акцент на індивідуалізмі, а осмислення спільноти благодаті. Пропонуючи тринітарну еклезіологічну модель, Вольф наголошує, що «структура тринітарних відносин» у жодному разі не повинна сприйматися як ієрархія, але як «поліцентрична і симетрична взаємність». Ця симетрична взаємність відносин Трійці «отримує свою відповідність в образі церкви, в якій усі члени служать один одному з їх конкретними дарами Духа в наслідуванні Господа і через силу Отця. Як божественні особи, всі вони перебувають у відношенні взаємної віддачі і прийняття».⁷

На основній ролі спільноти як контексту для навчання віри наголошував також С. Гренц, на переконання якого церква – це «спільнота пам'яті і надії», яка сприяє кращому розумінню віруючих самих себе.⁸ За його словами, поняття церкви як спільноти лежить в основі християнської постмодерністської еклезіології, відображаючи загальний «поворот

¹ Gerard Mannion, "Postmodern Ecclesiologies," in *The Routledge Companion to the Christian Church*, ed. Gerard Mannion and Lewis Mudge (New York and London: Routledge, 2007), 133.

² Grenz, *Renewing the Center*, 292.

³ Richard Beaton, "Reimagining the Church," in *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?*, ed. John G. Stackhouse, Jr. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 223.

⁴ David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (Grand Rapids, MI: Baker, 1989), 3.

⁵ Scott McKnight, "Five Streams of the Emerging Church," *Christianity Today*, February 2007, 37.

⁶ Moynagh, *Emergingchurch.intro*, 11.

⁷ Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 217.

⁸ Grenz, *Theology for the Community of God*, 649.

до відносин».¹ Гренц звертає увагу на три конститутивні характеристики спільнот, визначені сучасними соціологами (П. Бергер, А. Дайк, Д. Філіпс). По-перше, спільнота складається з групи людей, які усвідомлюють, що вони мають аналогічну систему відліку, яка спонукає їх однаково сприймати реальність і будувати символічний світ, в якому вони мешкають, з використанням тих же самих мовних і символічних будівельних матеріалів. По-друге, для спільнот властива групова зосередженість, яка викликає почуття солідарності, що зростає у міру того як учасники спільноти займаються спільною справою. Третя основна характеристика спільноти – це увага до особи, яка врівноважує її колективну зорієнтованість. Оскільки особистість учасників спільноти пов'язана з приналежністю до спільноти, остання за допомогою соціальної взаємодії, наративів, сакральних практик та схем інтерпретації відіграє вирішальну роль у формуванні самовизначення її учасників. Постмодерністський заклик до відродження спільнот спонукає євангельську еклезіологію відійти від просвітницького трактування соціальності церкви як результату добровільного об'єднання окремих осіб зі сформованим самоусвідомленням, що уклали між собою своєрідний соціальний контракт. Натомість зростає усвідомлення церкви як спільноти, а не просто як сукупності окремих осіб, які добровільно об'єдналися у співтовариство, котре має послужити для задоволення їхніх індивідуальних релігійних потреб. Найважливішим засобом формування церкви як особливої спільноти є її біблійний конститутивний наратив, який забезпечує її учасників загальним розумінням минулого та майбутнього, а також визначає місце їх індивідуальних та соціальних розповідей у рамках діяльності Бога в історії. В результаті церква постає як «альтернативна спільнота», наділена особливою солідарністю, котра проявляється у взаємній підтримці, спілкуванні і плеканні взаємовідносин, даруючи цим надію для світу. Гренц наголошує, що церква повинна брати участь у соціальному служінні, розглядаючи його не як засіб проповіді євангелія, але як самоціль, як спосіб демонстрації образу Божого. Він зазначає, що «євангеліє – це оголошення присутності правління Бога, який засновує спільноту. Спільнота, яку Бог створює, – це примирені люди, які турбуються про співчуття, справедливість, правду і, перш за все, любов». Тому ми повинні «стати захисниками для поранених, намагаючись сприяти структурним змінам у суспільстві».² Для постмодерністського богослов'я властивий акцент на вияві співчуття через матеріальні справи милосердя і правосуддя. Гостро критикуючи залучення консерва-

тивних євангельських християн в американську політику, постмодерністи водночас захищають публічну активність у розв'язанні соціальних проблем, захисті довкілля, боротьбі за права людини і зниженні боргу країн третього світу.

Наголос на важливості помісних церковних спільнот поєднується з радикальним *анти-інституційним імпульсом* еклезіології руху. Постмодерному світогляду притаманна переконаність, що інституції більше не можуть бути джерелом етичних норм, вірувань та цінностей. Попри це традиційні релігійні структури здебільшого не зуміли адаптуватися до нового контексту. Вони продовжують культивувати жорсткі організаційні форми, що ігнорують складність і внутрішню суперечливість постмодерних суб'єктів, які більше не погоджуються визнавати себе переможеними монолітною релігійною ідентичністю. На протигагу традиційним інституційним формам євангельського протестантизму, Виникаюча церква свідомо обирає анти-інституційні соціальні моделі, приміром, експериментальні конгрегації, неочернецькі спільноти та співтовариства, що проводять свої зустрічі в публічних місцях.

Якщо традиційні громади вимірюють свій прогрес за показниками кількісного зростання, відвідуваності церкви та вірності віросповідним документам, то для постмодерних християн успіх може полягати навіть у тому, що їх спільнота припинить своє існування через певний час, розвинувши у своїх учасників гнучкість і здатність перелаштовуватися, а також готовність піддавати сумніву чинність найголовніших переконань. Наприклад, П. Роллінз вважає церкви, які зумисне створюються на короткий період часу, вітальною формою християнства. Зауважимо, що запропоновані Виникаючою церквою стандарти вимірювання успіху церков становлять виклик не тільки для традиційного християнства, а й для соціології релігії, яка розглядає такі показники, як відвідування церков та визнання основних доктрин засобами вимірювання релігійної життєздатності. Анти-інституційна еклезіологія передбачає створення «плюралістичних конгрегацій»,³ які намагаються бути відкритими для всіх зацікавлених та забезпечити таке соціальне середовище, в якому є прийнятним широкий спектр релігійних практик. Новоутворені спільноти з високим рівнем свободи особистих релігійних переконань часто поєднують у своїй діяльності елементи богословських систем та практик, що походять із різних християнських традицій. Не випадково Виникаючу церкву часто характеризують не як монолітне утворення, а як «бесіду», що передбачає постійний діалог носіїв різних богословських напрямів. Мета «бесіди» полягає не в тому, щоб віднайти «правильні» відповіді та дійти згоди щодо хоча

¹ Stanley J. Grenz, "Ecclesiology," in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), 252.

² Ibid., 661.

³ Gladys Ganiel and Gerardo Marti, "The Emerging Church Movement: A Sociological Assessment," *Currents in Theology and Mission* 42, no. 2 (April 2015): 109.

б основних питань богослов'я і зрештою припинити дискусії. Постійний діалог – це не засіб навернення інших, а важливий механізм підтримання множинності ідентичностей і позицій.

Ще одним визначальним мотивом еклезіології у богослов'ї Виникаючої церкви є прагнення створити християнські спільноти, які відповідають на виклики *постмодерністської культури*. Вся еклезіологія руху побудована на припущенні, що модерна епоха остаточно відійшла у минуле, поступившись місцем постмодернізму, якому церква повинна дати належну відповідь. У цьому сенсі типовим є автобіографічний коментар М. Яконеллі: «Я зрозумів, що сучасна інституційно-деномінаційна церква просякнута цінностями, які суперечать церкві Писання. Світський гуманізм, який інституційна церква піддавала критиці, пронизував церковну структуру, мову, методіку, процес, пріоритети, цінності та бачення. Законна церква, яка переконала мене в моїй незаконності, ставала незаконною, повністю приймаючи цінності модерну».¹ Намагання будувати нову модель церкви на основі протиставлення постмодерністського світогляду модерністському створює ряд проблем. Насамперед, рух представляє модерну і постмодерну епохи як монолітні, і тому – як абсолютно антитектичні одна одній. Наприклад, Джонс, Кімбелл, Світ вважають, що модерна епоха цінувала раціональність, а постмодерність надає першочергове значення досвіду.² Складається враження, ніби ці автори вважають, що модерністська раціональність не стосується жодної форми досвіду, а постмодерністи не надають ніякого значення будь-якій формі раціонального мислення. Насправді взаємодія двох епох і їх світоглядних парадигм набагато складніша. Зокрема, німецький філософ Ю. Хабермас підкреслює, що твердження про настання епохи постмодерну є необґрунтованими. Деякі прихильники постмодернізму розглядають його як особливий трансісторичний інтелектуальний стан, властивий для різних епох на заключній стадії їхнього розвитку. Інші дослідники визначають постмодернізм саме як особливу постіндустріальну епоху розвитку західної цивілізації, хоча щодо початку цієї епохи єдиної думки немає. Постмодернізм піддає суворій критиці проект модерну, однак його ідеологи не пропонують нового проекту. Тому постмодерн не виступає як антимодерн, адже повного заперечення модерну в ньому немає. Постмодернізм заперечує не стільки модерн, скільки будь-які претензії на монопольну істину у будь-якій області. Однак богослови Виникаючої церкви ґрунтують свої концепції на протиставленні двох світоглядів як абсолютних протилежностей. З іншого боку, рух часто не бере до уваги різні світоглядні модифікації, що

мають місце в рамках кожної епохи, внаслідок чого спроба компаративного аналізу двох епох оперує стилізованими поняттями та містить загрозу спотвореного зображення історичного процесу. У зв'язку з цим рух не підтримує твердження про те, що початок двадцять першого століття може бути періодом переходу від сучасності до постмодернізму, періодом, в рамках якого обидва світогляди присутні одночасно.

Нові церкви, що утворюються з прицілом на покоління постмодерну, визнають, що Писання є основним знаком церкви, однак цінність Слова Божого вони вбачають не в одкровенні доктрин, а в *особі Ісуса Христа*. На думку Гіббса і Болджера, результатом цього стала «зміна акценту з Послання на Євангелія як засіб досягнення більш глибокого розуміння Ісуса».³ Така зміна має важливе значення для руху через його наголос на церкві як «продовженні присутності Ісуса в усьому світі». У зв'язку з цим не дивно, що улюблений термін, який використовується для позначення істинної церкви, це слово «втілення». Церкву можна охарактеризувати як «інкарнаційну» настільки, наскільки вона відповідає прикметам спільноти людей, що прагнуть жити життям Ісуса згідно з євангелієм. Отож Гіббс і Болджер пропонують робоче визначення нових церков як «спільнот, які йдуть шляхом Ісуса в постмодерністській культурі» за допомогою трьох чільних практик: уподібнюючи себе Ісусу, перетворюючи світський простір та живучи в спільноті.⁴ Значною мірою саме життя Ісуса і особливо його взаємодія з культурою закладають підвалини еклезіології нової церкви. Один із її лідерів зазначає: «Ми більше не віримо в релігію, у тому числі в християнство, але ми віримо в слідування за Ісусом».⁵ Для церков, що орієнтуються на досягнення сучасних поколінь, Ісус втілює собою щось набагато більше, ніж шлях до Бога або до особистого спасіння. Першочергова увага звертається на радикальне вчення Ісуса про євангеліє царства. Зокрема, Макларен пропонує розглядати вчення Ісуса про царство Боже як контрнарратив, спрямований проти римської влади.⁶ У руслі поглядів Н. Т. Райта Макларен наголошує, що суть царства Божого не в тому, що потойбічний Бог діє заради есхатологічного майбутнього, а в тому, що Бог вже зараз втручається у події цього світу і прагне залучити людей для досягнення своїх цілей.

Важливою рисою еклезіології руху є її радикальний *місіонерський характер*. Термін «місіонерськість» учасники руху трактують як відродження розуміння церквою, що вона існує заради світу та реалізації царства Божого у своєму безпосередньому оточенні. Місія розглядається не

¹ Mike Yaconelli, *In the Name of Jesus* (New York: Crossroad, 1993), 20.

² Kimball, *Emerging Church*, 44; Jones, *Postmodern Youth Ministry*, 30–31; Leonard Sweet, *Carpe Mañana: Is Your Church Ready to SEIZE TOMORROW?* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2001), 33.

³ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 48.

⁴ Ibid., 44.

⁵ Ibid., 47.

⁶ McLaren, *Everything Must Change*, 87–92.

як один (хай і важливий) аспект церковного життя, а як визначальний атрибут, природа церкви. Тому церква осмислюється як особливий народ, відправлений Богом на завдання, участь в якому є його основною діяльністю. У цих ідеях яскраво простежується вплив британського богослова Л. Ньюбігіна, який стверджував, що якщо розглядати церкву як інструмент Божої рятівної місії у світі, то місія може бути визначена як фундаментальна ознака природи церкви. Істинна церква – це церква в місії, отож церква, яка не є місією, на думку Ньюбігіна, не церква взагалі. Адже церква здійснює своє існування в акті буття як носій спасіння для всього світу. Місія церкви полягає у поширенні спільноти Ісуса серед усіх людей, щоб вони могли вже сьогодні переживати перетворюючу реальність царство Божого.

А. Хірш визначає місіонерську церкву як «спільноту Божих людей, яка визначає себе і організовує своє життя навколо своєї реальної мети бути агентом Божої місії в світі».¹ Відповідно до місіонерського богослов'я, церква – це не різновид добровільного об'єднання людей, а Божий народ, покликаний втілити у конкретному контексті реальність есхатологічного майбутнього, котре увійшло у сучасність завдяки втіленню Христа. Місіонерське богослов'я закликає західне євангельське християнство відійти від погляду на церкву як на ще одну «службу сервісу», покликану задовольняти потреби своїх споживачів, розвиваючи розуміння церкви як Божого народу, що залучений до важливої місії здійснення Божого плану спасіння. Місіонерська церква повністю відкрита для інновацій, експериментів і творчості. Як спільнота, що намагається втілити євангеліє в конкретному культурному середовищі, вона відображає місцевий контекст, цікавиться справами суспільства, є чутливою і сприйнятливою до місцевої культури.

У церкві, що осмислює культуру в місіонерській перспективі, відбувається перерозподіл засобів: основні ресурси спрямовуються на досягнення тих, хто перебуває за межами спільноти, і на служіння ближнім, а не на залучення людей до церкви. Відбувається зміщення пріоритетів, перехід від моделі церкви, що орієнтується на споживачів, до моделі місіонерського життя. Про цей зсув парадигм яскраво свідчить Рей Андерсон: «Церква намагається зробити учнів з християн, закликаючи їх наслідувати Христа, у той час як насправді потрібно мобілізувати членів церкви взятися за церковно-орієнтовані служіння і розвивати свій власний інтер'єр релігійного життя. Учень Христа повинен не намагатися бути маленьким Месією, а брати участь у месіанській місії поширення Царства в кожну щілину і кожен куточок земної кулі».² При цьому значна увага

надається соціокультурному контексту, до якого слід адаптуватися, щоб сповістити йому «розповідь Ісуса». На думку ініціаторів руху, носії пост-модерністської культури перебувають у пошуках реального і непідробного досвіду. Тому Виникаючі церкви намагаються бути релевантними для сучасної культури і щоденного буття людей. Рух намагається відшукати адекватні сучасному світоглядному ритму шляхи досягнення сучасників звісткою про Божу безумовну любов. Отож істотною ознакою руху стає місіонерське життя, яке вбачає основне завдання християн не в тому, щоб ізолювати себе у спільноті собі подібних, а в тому, щоб служити Богові у світі. Місіонерський підхід церкви до культури також приводить до уявлення про тісний зв'язок, симбіоз церкви і культури. Біфуркації між світським і духовним усуваються як штучні і помилкові, натомість розвивається цілісний підхід до життя. Духовні практики, які були виштовхнуті на узбіччя в модерну епоху, відроджуються в контексті сучасної культури. Церква не може існувати в безкультурному вакуумі, культура дає голос і вираз для церкви у її прагненні реалізувати своє покликання. Замість богословського осмислення місії, Виникаючі церкви розглядають саме богослов'я як місіонерську дисципліну. Як пояснює Б. Макларен, богослов'я є церквою, що розмірковує про свою звістку, її значення та власне, що саме робить церкву церквою.³

Важливим фактором формування еклезіології руху стало використання його богословами моделі царства Божого як методологічної платформи для деконструкції всіх сфер церковного життя та устрою, та переосмислення ролі церкви у Божому плані. Д. Паджітт висловлює припущення, що церква не обов'язково перебуває в центрі Божих намірів. Бог працює у світі, і церква має вибір – приєднатися до Бога чи ні.⁴ Тобто модель царства приводить до редукції значення церкви. Увага, що досі приділялася церкві, спрямовується на розширення царства Божого. Р. Андерсон робить спробу забезпечити богословське обґрунтування для цього зміщення акцентів, стверджуючи, що «автори Євангелій лише двічі згадують про церкву, без яких-небудь припущень про те, що метою Ісуса було створити її як окреме і священне місце... Він прийшов не для того, щоб побудувати царство тут на землі, але для розширення можливостей інших людей жити життям царства. У той час як церква, як правило, має тенденцію відділяти себе від світу через свою релігійну природу, Царство Боже пронизує і перетворює світ завдяки своєму секулярному характеру. Ось чому Дух Христа радше закликає нас бути учнями Царства, ніж церкві».⁵ Метою руху проголошується створення вільних і творчих спільнот

¹ Alan Hirsch, *The Forgotten Ways: Reactivating the Missional Church* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2006), 82.

² Anderson, *Emergent Theology for Emerging Churches*, 115.

³ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 105.

⁴ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 42.

⁵ Anderson, *Emergent Theology for Emerging Churches*, 111.

послідовників Ісуса, які виражають царство у всьому, що вони роблять; тому усі церковні форми вважаються вторинними. Наприклад, Макларен визначає нову церкву як спільноту, що формує учнів, які працюють заради звільнення і зцілення світу, ґрунтуючись на Ісусі і добрій звістці євангелія.¹

Оскільки царство Боже перевершує церкву, то воно не обмежується індивідуальним спасінням, релігією або духовністю, тому що «в первісному місці – середовищі проживання людини – не було полярності або напруженості у відносинах між священним та світським, але тільки між Богом і створеним порядком».² Отже, як стверджують богослови руху, царство Боже є способом життя, який Рей Андерсон називає «світським таїнством». Це таїнство царства Божого включає в себе життя згідно з визначеним Богом порядком, але не обов'язково передбачає особисте спасіння. Один з послідовників руху Бред Сесіль наголошує, що місія його спільноти «є місіонерською, але не в тому розумінні, що ми намагаємося спасти всіх людей, з якими ми вступаємо в контакт у культурі, щоб царство просувалося вперед і Христос міг працювати. Натомість ми намагаємося зробити нашу спільноту таким місцем, де ви можете відчувати Царство Боже, і ми не думаємо, що необхідно спасти всіх для того, щоб це трапилось».³ Виникаючі церкви більше фокусують увагу на зміні життя людей, ніж на зміні їхніх переконань. Завданням церкви бачиться не навернення людей, а створення умов, за яких вони можуть познайомитися з життям у царстві Божому.

Напевне, найважливішою рисою розуміння церкви у контексті моделі царства Божого стає її інклюзивність. Як підкреслює Б. Макларен, «таємне послання Ісуса» містить революційну ідею, згідно з якою «Царство Боже буде радикально, скандально інклюзивним».⁴ У своїй найбільш відомій книзі він детальніше пояснює цю думку: «Моя місія не полягає в тому, щоб з'ясувати, хто вже благословенний, хто не благословенний чи не може бути благословенний. Мій поклик – бути благословенним, щоб я міг благословляти кожного... Виходячи з цього розуміння, ми звертаємо менше уваги на те, чиє походження, обряди, доктрини, структури і термінологія правильні, і більше наголошуємо на тому, чії дії, служіння, євангелізм, доброзичливість та ефективність є добрими... Ми тут, щоб приєднатися до Бога у місії принесення благословення для нашого нужденного світу. Ми сподіваємося принести Боже благословення вам, ким би ви не були і в що б ви не вірили, і якщо ви хочете приєднатися до нас у цій місії, а також

до віри, що створює і живить її, ви можете [це зробити]».⁵ Б. Макларен пропонує розглядати інклюзивність еклезіології царства з трьох точок зору. По-перше, багато лідерів Виникаючої церкви відмовляються від суворих критеріїв фіксованого церковного членства, побоюючись, що жорсткі межі формуватимуть відносини «ми-вони», що відштовхуватимуть невіруючих від церкви. Вони вважають за краще творити церковну модель «з відкритим кодом» (*open source*), яка усуває кордони між віруючими і невіруючими. Акцент на відкритості приводить до загальної практики принципу «приналежності перед увіруванням». Рух вважає, що, найбільш потужний спосіб виявити царство Боже і допомогти людям брати в ньому участь, – це дозволити їм безперешкодно і без обмежень брати участь у житті спільноти, яка живе згідно цінностям царства. По-друге, царство Боже включає в себе слідування за Богом у всіх сферах життя, зокрема за межами інституційної церкви. Д. Паджітт висловлює переконання, що «Євангеліє закликає нас до участі у Божих справах всюди, де ми їх знайдемо».⁶ М. Скандретте детальніше розвиває цю думку: «Ми неправильно ставили питання. Ми починали з міркувань про те, якою має бути форма церкви, тоді як потрібно роздумувати над тим, що означає життя Ісуса у цей час і в цьому місці. А тепер, замість того, щоб займатися новими формами церкви, ми фокусуємо увагу на пошуку Царства».⁷ Заперечуючи розуміння церкви як організації і відроджуючи поняття церкви як організму, богослови руху вважають традиційні церкви пережитком концепції «християнського світу» – середньовічної теорії церковно-державних стосунків. Вони поділяють переконання про те, що рання церква була цілком керигматичною і харизматичною, а її становлення як організації відбулося пізніше внаслідок післяапостольської трансформації християнства.

По-третє, інклюзивність приводить рух до толерантного та дружнього ставлення до інших релігій. Оскільки місія царства Божого більше стосується соціальної трансформації, ніж особистого спасіння, Виникаюча церква дуже відкрита до інших віросповідань. Іноді спільноти руху включають як християн, так і нехристиян. Це робиться з метою позбутися диференціації між «ми» і «вони», яка сприймається як дискримінаційна і руйнівна. П. Роллінз говорить: «Ми знімаємо наголос з ідеї про те, що християни мають Бога, а всі інші не мають, прагнучи до участі у відкритій двосторонній розмові. Це не означає, що ми потрапили в релятивізм; як і раніше, ми віримо в унікальність власної традиції, але вважаємо, що вона вчить нас бути відкритими до всіх. Ми також щиро відкриті до того, що можемо помилятися з приводу окремих питань і, можливо, всіх наших

¹ McLaren, *Everything Must Change*, 292.

² Anderson, *Emergent Theology for Emerging Churches*, 103.

³ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 129.

⁴ McLaren, *Secret Message of Jesus*, 94.

⁵ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 223, 234.

⁶ Doug Pagitt, "The Emerging Church and Embodied Theology," 131.

⁷ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 49.

переконав, хоча в той же час ми цілком віддані їм».¹ Гіббс і Болджер вивчили досвід ряду церков, які втілюють цей підхід на практиці, в тому числі спільноту Апекс у Лас-Вегасі. Один з її лідерів говорив наступне: «Мої друзі-погани також є для мене церквою. Коли я з ними, я проводжу час з Ісусом, тому що Він зі мною. Моя спільнота з цими акторами з Лас-Вегаса така ж сильна, як моє християнське співтовариство, і я поволі представляю їм Ісуса».² Цей приклад ілюструє центральну ідею розуміння церкви у моделі царства Божого: «немає спасіння поза Христом, але є спасіння поза християнством».

Еклектичний та екуменічний характер ставлення до інших релігійних напрямів розглядається Б. Маклареном у «Щедрій ортодоксії» як одна з основних ознак церкви майбутнього. Зокрема, Макларен стверджує, що до певної міри може ототожнити себе з більшістю християнських традицій віри. Він окреслює цей метод як прагнення охопити найкращі складові багатьох традицій та історичних течій християнської віри й інтегрувати їх, отримавши в результаті новий, щедрий підхід, згідно з яким ціле є більшим, ніж сума його частин.³ Більше цього, згідно з поглядами Макларена, церкву майбутнього характеризуватиме екуменічна спрямованість, що супроводжуватиметься мінімізацією ролі доктринальних відмінностей. За словами Д. Франке, автора передмови до «Щедрої ортодоксії», хід думок Макларена перебуває у руслі концепції Л. Ньюбігіна, який висловлював власну позицію щодо Христа і спасіння у наступних рамках: ексклюзивізм – у значенні визнання унікальності істини одкровення в Ісусі Христі, а не заперечення можливості спасіння за межами християнської віри; інклюзивізм – у сенсі відмови від обмеження спасаючої Божої благодаті лише для християн, а не розуміння інших релігій як спасительних; плюралізм – у розумінні визнання благодатної роботи Бога у житті кожної людини, а не заперечення унікальної і вирішальної природи того, що Бог зробив в Ісусі Христі. У подібному дусі формулює свою позицію сам Макларен: «Християнська віра має стати... для інших релігій світу гостинним другом, а не загрозою. Ми повинні розглядатися як захисник їхньої спадщини, захисник проти спільних ворогів, а не як один із ворогів. Так само, як Ісус прийшов перший раз із метою не зруйнувати закон, але виконати його, не засуджувати людей, а спасти їх, я вірю, що він прийде другий раз не для того, щоб знищити або засуджувати (нічого, крім зла), але щоб викупити і спасти все, що може бути викуплене або спасенне».⁴ На концептуальному рівні ці ідеї розвиваються в офіційному «Порядку

і правилах життя» мережі «Емерджент». Серед основних цінностей і практик руху йдеться також про «зобов'язання перед церквою Христа у всіх її формах».⁵ Зокрема, учасники руху проголошують свою рішучість служити церкві у всіх її формах – православної, католицької, протестантської, п'ятидесятницької, анабаптистської. Документ декларує «глибоку еклезиологію», яка відмовляється приймати одні форми церкви і заперечувати інші, виходячи з тези, що кожна з них має як слабкі, так і сильні сторони. Нестримне поширення несправедливості і гріха в нашому світі, – йдеться у документі, – вимагає щирої і об'єднаної відповіді від християн усіх деномінацій, починаючи з історичних та ієрархічних церков, місцевих та спільнот і аж до найбільш спонтанних і неформальних виразів церкви.

Необхідно зауважити, що «глибока еклезиологія» Макларена дозволяє зробити висновок, що його уявлення про церкву як контркультурну спільноту не є достатньо переконливими. Наголошуючи на першочерговому значенні існування церкви у світі і для світу та завзято критикуючи євангельську традицію, в якій наявність певних практик або переконань слугували лакмусовими папірцями для визначення сотеріологічного становища людини, Макларен випускає з поля зору важливість контркультурного виміру існування церкви у світі. Він згадує про таке поняття, але в його творах важко знайти обґрунтування відмінності церкви від світу, що пов'язане із загостреною увагою Макларена до небезпеки ізоляціонізму та егоїстичного самозбереження. Для Макларена і його послідовників важливо прислухатися до застереження Роуена Вільямса, що значення церкви для світу насправді залежить від її відмінності від існуючих моделей людських відносин. У своєму есе «Втілення та відновлення спільноти» Вільямс звертається до англіканського богословського осмислення втілення, яке розглядає церкву не як особливу систему людських відносин, а як місце, де інші відносини стають зрозумілими, де стає можливим поглиблення і закріплення цих відносин.⁶ Богослов'я втілення вбачає своє завдання тільки в тому, щоб поставити існуючі соціальні моделі на міцну основу. Небезпека такого підходу полягає в тому, що він передбачає прийняття людських відносин у тому стані, в якому вони постають перед нами. Вільямс пропонує дещо інший напрям, який спирається на розуміння церкви як соціальної спільноти, що не має наперед визначених меж, але усвідомлює природу своєї самотності і відособленості. Вільямс наголошує, що церква, яка не володіє принаймні певними рисами «секти», не може виступати в якості чинника трансформації.

¹ Ibid., 132.

² Ibid., 108.

³ McLaren, *Generous Orthodoxy*, 18.

⁴ Ibid., 254.

⁵ Jones, *New Christians*, 222–223.

⁶ Rowan Williams, “Incarnation and the Renewal of Community,” in *On Christian Theology*, by R. Williams (Oxford: Blackwell, 2000), 233.

ПРАКТИКИ РУХУ

Посилена увага руху до царства Божого зумовлює розширення його смислового поля на користь ортопраксії. У застосуванні до еклезіології цей підхід виявляється у тому, що за орієнтир беруться не ортодоксальні переконання, а ефективна практика. Практична еклезіологія Виникаючої церкви також визначається її неприйняттям модернізму і визнанням постмодерністського повороту як нової світоглядної парадигми. Вважаючи найбільш повним втіленням модерністського протестантизму церкви «прагматичного євангельського руху», богослови руху формують своє вчення про практичне життя церкви як антитезу модерністському християнству, що характеризується ними як «орієнтоване на ринок», тоді як Виникаюча церква орієнтується на місіонерське служіння. «Орієнтовані на ринок» церкви спрямовують свої зусилля і ресурси на залучення споживачів, вимірюють успіх кількістю членів церкви та сліпо запозичують найновіші успішні технології тієї чи іншої мегацеркви для того, щоб застосувати їх у своєму контексті. На противагу модерністським, ринково орієнтованим церквам, рух пропонує організувати всі сфери церковного життя навколо місії. Саме під цим кутом зору і відбувається переосмислення основних компонентів життя церкви – керівництва, літургії, поклоніння та благовістя. Основною дійовою особою у орієнтованих на місію церквах виступають не окремі віруючі, а локальні спільноти.

Представники Виникаючої церкви звертають більше уваги на досвід та містицизм. Ф. Віола зауважує, що Виникаюча церква знову розпалює здоровий інтерес до християнських містиків, які робили наголос на духовній зустрічі на противагу простим академічним знанням Бога і Біблії. Такого роду заяви є показовими для багатьох учасників руху, вони є наступним кроком у просуванні до емпіричних кордонів пізнання Бога. Д. Кімбелл стверджує: «Стара парадигма вчила, що якщо ви маєте правильне вчення, то ви будете переживати Бога. Нова парадигма говорить, що якщо ви переживаєте Бога, ви будете мати правильне вчення».¹ Ч. Холл

¹ Kimball, *Emerging Church*, 188.

говорить про своїх постмодерністських сучасників: «Вони надзвичайно емпіричні. Тобто, вони навчаються, ростуть, розвиваються і діють на основі свого власного переживання істини, а не згідно з чужою зустріччю або чужим переказом про зустріч. Виходячи з наголосу на досвіді, постмодерністи можуть поклонятися краще в такому середовищі, яке захоплює і дозволяє їм зустрічатися з Богом (і істинами про Бога) особисто». На цій основі переосмислюється мета церковного життя, яка вбачається в тому, «...щоб люди зустрілися з Богом через молитву, рефлексивну музику, медитацію та участь всіх п'яти органів відчуттів...».¹

Аналізу ключових практик руху присвячене дослідження Т. Джонса.² Спираючись на неоаристотелівську етику А. Макінтайра і С. Хауерваса, а також на еклезіологічну таксономію Н. Хілі,³ він визначає «конкретні практики», що регулярно відбуваються у певному місці і часі, та «практики чесноти», більш ефемерні та менш залежні від часово-просторових обмежень. До першої групи практик Джонс відносить причастя, поклоніння, проповідання і спільноту, до другої – гостинність, богослов'я, створення мистецтва, священство всіх віруючих і сакральний простір.

4. 1. ЛІДЕРСТВО «З ВІДКРИТИМ КОДОМ»

Серед учасників руху поширена точка зору, що модерністська церква хибно визначила зміст церковного керівництва, зосередивши його навколо боротьби за владу і контроль. У результаті, за словами Д. Кімбелла, сучасні лідери євангельської церкви частіше виступають у ролі корпоративних менеджерів, ніж духовних провідників. С. Берк приходить до ще радикальнішого висновку: «Нам потрібна нова модель лідерства. Наша нинішня модель, здається, має мало спільного з Писанням. Вона не відповідає стилю керівництва Ісуса Христа або будь-кого з біблійних «великих».⁴ Берк вважає, що сучасний церковний лідер більше подібний до гіда, робота якого полягає в тому, щоб сказати іншим, що вони мають робити, або до героя, який думає, що він повинен бути зразком для інших.

Відмова від модерністських уявлень про церковну владу і від репрезентивного стилю керівництва вважається необхідною умовою для того, щоб

церква могла втілювати в життя досвід царства Божого. Гіббс і Болджер наголошують, що рух орієнтується на нормативні форми керівництва, виявлені в бутті Трійці, яке характеризується спільнотою, взаємним прийняттям та спільним служінням. Тому нові церкви у своєму прагненні практикувати цінності царства Божого уникають видів жорсткого контролю в керівництві, залишаючи за ним стимулюючу роль та іноді експериментуючи з ідеєю групи без лідера (щоправда, раніше чи пізніше у всіх конгрегаціях виникала та чи інша форма лідерства). Спільноти руху, як правило, відмовляються від ієрархічних систем управління, віддаючи пріоритет децентралізованому підходу, колективному стилю лідерства, залученню усіх учасників до прийняття рішень. При цьому, відповідно до ключового постмодерністського принципу плюралізму, наголошується важливість свободи кожного віруючого, непорушність його права на власну думку, спосіб життя. Як відомо, плюралізм проголошує відсутність універсального принципу, інтегруючих ідей як в пізнанні, так і в людському світі. Отож усяка єдність, інтелектуальна чи організаційна, вважається за своїм характером пов'язаною із тоталітаризмом, усі форми якого мають бути відкинуті. Дж. Марті також підкреслює, що громади Виникаючої церкви можна насамперед визначити як плюралістичні спільноти, форми соціального простору, які не тільки дозволяють, а плекають пряму взаємодію людей, що дотримуються суперечливих поглядів на релігійні питання та орієнтуються на різні системи цінностей.⁵

Основний вектор звинувачень Виникаючої церкви на адресу традиційних (особливо євангельських) церков стосується їх взаємозв'язку з модерністською епістемологією, яка, як вони вважають, призвела до перебільшення ролі людської раціональності та індивідуалізму, а також до розуміння християнської віри як системи абстрактних богословських висловлювань. Виходячи з цього припущення, Виникаюча церква піддає гострій критиці усталений підхід до проведення богослужіння, основним компонентом якого є півгодинна пасторська проповідь. Вважається, що пастор-вчитель (як правило, чоловічої статі) має відповідний духовний авторитет для проповіді свого розуміння істин Писання. Під час проповіді він викладає основи християнського вчення у формі принципів, отриманих внаслідок тлумачення біблійного тексту, та закликає слухачів застосовувати ці принципи у повсякденному житті. Виникаюча церква заперечує думку про те, що істини Писання виражаються тільки або головним чином у наборі доктринальних тверджень. Це не означає, що церква ігнорує дослідження Писання або прагне виключити вивчення Біблії з корпоративного поклоніння. Вона розвиває підхід, згідно з яким істини Писання повинні не тільки передаватися вербальними засобами, а й втілюватися в духовних дисциплінах, ритуалах і, найголовніше, у відносинах

⁵ Marti, *The Deconstructed Church*, 34.

¹ Chad Hall, "Forward to the Past: Ancient Christianity and the Future of the Church," *CoolChurches*, March 24, 2007.

² Jones, *Church Is Flat*, 99–100.

³ Nicholas M. Healy, "Practices and the New Ecclesiology: Misplaced Concrete-ness?," *International Journal of Systematic Theology* 5, no. 3 (2003): 287–308.

⁴ Spencer Burke and C. Pepper, *Making Sense of Church: Eavesdropping on Emerging Conversations about God, Community, and Culture* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 39.

і служінні іншим. Цей аспект християнської віри, що стосується її втілення й обцинного вияву, був втрачений в епоху модернізму. І, як стверджують ідеологи Виникаючої церкви, саме постмодернізм відкриває необхідний концептуальний простір, у якому ці втрачені аспекти християнської віри можуть бути відновлені.¹

Враховуючи мінливість постмодерного контексту, Виникаюча церква намагається формувати лідерську модель за принципом динамічної, гнучкої і самоорганізованої системи, відкритої до змін та адаптацій. Мета цих децентралізованих лідерських структур – сприяти діалогічності та справжнім відносинам у спільнотах, що орієнтуються на досягнення сучасників. Розробляючи моделі керівництва, богослови Виникаючої церкви прагнуть орієнтуватися на новозавітні та післяапостольські практики. На їхнє переконання, рання церква діяла передусім як мережа помісних спільнот і домашніх груп, пов'язаних особистими стосунками. Церкву об'єднувала не централізована організаційна структура, стандартизовані процедури або ієрархічні повноваження, а узи спілкування, навчання і взаємної підтримки.² У літературі руху поняття «мережа» включає в себе безліч посилань на комп'ютерні технології. «Засоби, за допомогою яких Виникаючі християни збираються в спільноти, – стверджує Тоні Джонс, – мають багато спільного з рисами програмного забезпечення з відкритим вихідним кодом і систем “вікі”».³ На думку Джонса, наступні характеристики Вікіпедії діють також у Виникаючих церквах (Вікіцерква): відкритий доступ, довіра, взаємна відповідальність, рухливість, взаємозв'язок і «певний безлад». Треба відзначити, що відкритий код не означає анархії. Відкрита організація джерела цінує певний рівень структури і ясності цілей. Особлива цінність моделі відкритого коду полягає в розумінні того, що намагання контролювати і скеровувати процес обмежує творчість та інновації.

Достатньо зважений підхід до лідерства в нових церквах формулює англійський богослов І. Мобсбі. Він зазначає, що в постхристиянському і постмодерністському контексті лідер спільноти повинен виявляти здатність уявляти, передбачати, створювати можливості, забезпечувати ресурси і виступати в ролі посередника. Однак при цьому також повинна існувати певна форма видимої структури управління та підзвітності, що забезпечує безпеку та кордони спільноти.⁴ Однак влада і повноваження лі-

дера не повинні ґрунтуватися на інституційній, позиційній або академічній основі. Це означає, що владні повноваження у спільноті не належать виключно висвяченому, конфесійному персоналу або інтелектуальній еліті. З цією метою у багатьох церквах руху пастор приймається на неповний робочий день, при цьому працівники, які не мають статусу священнослужителів, працюють на постійній основі. Крім цього, пастори переважно проповідують не з віддаленої сцени або кафедри, яка піднята над аудиторією, а зсередини зібрання (багато нових церков навмисно відмовляються від сцени або кафедри). Цей крок має символічно вказувати на те, що нові спільноти намагаються подолати відмінності між духовенством і мирянами, які відновлюють свою роль рушійної сили служіння церкви, у тому числі поклоніння. Оскільки літургія зростає з життя усєї спільноти, то всі члени церкви можуть бути залучені у формування порядку богослужіння. Нові церкви практикують підготовку проповідей всією спільнотою, відкритий мікрофон (можливість ділитися досвідом, ставити запитання і відповідати), дискусії на інтернет-форумах про минулі і майбутні теми проповідей. «У постмодерністському середовищі церква повинна відійти від розуміння проповідника як освіченого експерта, відокремленого від аудиторії, – підкреслює Дж. Кларк, – натомість проповідь повинна стати процесом об'єднання і діалогу».⁵ Відмовляючись від позиційного або експертного критерію лідерства, Виникаючі церкви звертають першочергову увагу на характер, компетентність, духовні дари, а також на моральний і духовний авторитет керівників.

Серед спільнот Виникаючої церкви набуває ваги органічна модель, у якій лідерство інтерпретується як взаємодія і взаємовплив усіх учасників. За такого підходу лідерство не прив'язане до конкретної позиції чи ролі, а розподіляється по всій організації. Учасники спільноти тим чи іншим чином беруть участь у процесі керівництва, більшість рішень приймаються колегіально. Цю практику можна порівняти з джаз-оркестром, в якому музиканти почергово беруть на себе ініціативу та імпровізують. Таким чином, у спільноті зростає рівень посвяти, підзвітності та відповідальності, більше цінуються різноманітність думок і точок зору. Крім цього, органічна модель лідерства, створюючи необхідний простір для свободи, творчості та інновацій, забезпечує церковну структуру гнучкістю і здатністю адаптуватися до змін контексту. У порівнянні з класичним церковним стилем керівництва органічна модель становить собою радикальну зміну теорій лідерства, спільноти і церковної структури. Вона передбачає відмову від звичайних понять контролю, порядку та ієрархії на користь довіри, визнання безперервності змін і поваги до всіх учасників спільноти.

⁵ Jason Clark, “Via Media: The Necessity of Deeper Theological Reflection for the Genuine Renewal of Church in the Emerging Culture and Context” (DMin thesis, George Fox Evangelical Seminary, 2006), 84.

¹ Christopher Dorn, “The Emergent Church and Worship,” *Reformed Review. A Theological Journal of Western Theological Seminary* 61, no. 3 (2008): 136.

² Dwight Zscheile, “Social Networking and Church Systems,” *Word & World* 30, no. 3 (2010): 251.

³ Jones, *New Christians*, 182.

⁴ Ian Mobsby, *Emerging and Fresh Expressions of Church: How Are They Authentically Church and Anglican?* (London: Moot Community Publishing, 2006), 64–65.

4. 2. ПРАКТИКИ ДУХОВНОГО ФОРМУВАННЯ

Учасники постмодерністських церков звертають особливу увагу на популярні в останні десятиліття практики духовного формування. Їх відродженню та переосмисленню в сучасному контексті поклали початок квакерський богослов, автор відомої книги «Прославлення дисципліни» і засновник Центру духовного формування «Реноваре» (*Renovaré*) Р. Фостер, а також американський філософ і письменник Д. Віллард. Під духовним формуванням найчастіше мається на увазі цілеспрямоване застосування практик та дисциплін, які поглиблюють віру, сприяють духовному зростанню віруючого та досягненню ним високих моральних стандартів. Для сучасних концепцій духовного формування є властивим намагання синтезувати богослов'я і практики, що містяться в Біблії, з історичним досвідом християнських церков (іноді й інших релігій, зокрема, дзен-буддизму, йоги). Хоча визначення духовного формування часто різняться між собою, існують спільні риси, які їх поєднують. Зокрема, Д. Віллард визначає духовне формування як «процес трансформації найглибших аспектів людського буття таким чином, що його природні вирази стають вчинками Христа, здійсненими в силі Христа».¹ Ще один відомий богослов руху, К. Боа, розуміє під духовним формуванням «спрямований благодаттю процес розвитку, в якому душа зростає у подібності до Христа».² Боа наголошує, що на тлі поширення релятивізму та скептицизму, зростаючої зацікавленості у духовності та падіння авторитету християнства у постмодерністському світі, серед ліберальних християн набирають популярності буддійський тантризм, техніки індуїстської медитації і язичницький символізм. Проте, на думку Боа, існують справжні, біблійно-фундаментальні, перевірені життям підходи до духовного життя, які є основою для самореалізації багатьох груп християн. За його словами, на відміну від нехристиянських духовних теорій та практик, біблійна духовність – «це христосцентрична орієнтація в кожній області нашого життя, яка отримує силу від присутності посередницької сили Духа Святого, що мешкає в нас. Це – паломництво духа, що починається з дару прощення і життя в Христі, а продовжується через віру і слухняність. Оскільки воно ґрунтується на взаєминах теперішнього часу, його скоріше можна

назвати паломництвом із Христом, а не паломництвом до Христа. До тих пір, поки ми живемо на цій землі, ми не закінчимо цієї подорожі. Вона не закінчиться до дня нашого воскресіння, коли Господь цілком уподібнить нас до себе».³

Серед пропагандистів руху духовного формування не існує спільної думки щодо того, які саме практики можна вважати корисними для уподібнення Христу та досягнення містичного єднання з Богом. Р. Фостер відносить до таких практик роздуми (медитації), молитву, піст, навчання, простоту, усамітнення, покірність, служіння, сповідь, поклоніння, керівництво і прославлення. Видавництво Інтерварсітіпрес (*InterVarsity Press*) видало серію книг «Форматіо» (*Formatio*), кожна з яких розглядає окрему духовну дисципліну. Зокрема, світ побачили книги, присвячені дисциплінам, які запропонував Фостер, а також таїнствам, тиші, веденню щоденника, духовному менторству, паломництву, дотриманню «суботи», священному читанню (*lectio divina*) і потребі в духовних наставниках. Колишній пастор-вчитель впливової євангельської мегацеркви відносить до духовних дисциплін «будь-яку діяльність, що може допомогти мені здобути силу жити таким життям, про яке навчав і яке змодельював Ісус».⁴ Отож, з його слів, не існує якогось обмеженого переліку духовних практик.

Попри популярність дисциплін духовного формування в різних християнських колах, на думку богословів з фундаменталістського табору, цей рух забезпечує платформу, на основі якої серед протестантських церков дедалі більшого розвитку набуває зацікавлення практиками споглядальної духовності, більш притаманними середньовічним католицьким містикам і монахам, ніж спадкоємцям Реформації. Духовне формування іноді розглядається як ще одне скороминуще захоплення молодших поколінь євангельських християн, як найновіший продукт на ринку релігійних послуг сучасної споживачької культури. При цьому випускається з поля зору той факт, що характер і динаміка духовного формування були важливою сферою християнської думки і практики в усі періоди історії церкви. Серед аргументів на користь відмови від практики духовного формування звучать твердження про відсутність біблійних підстав для духовних дисциплін та їх невідповідність класичній реформаційній соціології і доктрині освячення. Особливий неспокій у консервативних євангельських колах викликає те, що більшість духовних практик, а також їх основні популяризатори в наш час пов'язані з католицькою церквою. Щоправда, сама протестантська богословська традиція не постанала *ex nihilo*, вона пов'язана з богословським розвитком пізньосередньовічного

¹ Dallas Willard, "Spiritual Formation: What It is, and How It is Done," accessed July 2006, <http://www.dwillard.org/articles/artview.asp?artID=58>. Детальніше див. його книги: Dallas Willard, *The Spirit of the Disciplines: Understanding How God Changes Lives* (HarperCollins: New York, 1991), *Renovation of the Heart: Putting on the Character of Christ* (Colorado Springs: NavPress, 2002).

² Кеннет Боа, *Преображенный в Его образ. Библийский и практический подход к духовному формированию*, 515, <http://www.kenboa.org/russian/conformed>.

³ Ibid.

⁴ John Ortberg, *The Life You've Always Wanted: Spiritual Disciplines for Ordinary People* (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 48.

католицизму. Зрештою, навіть радикальна незгода з деякими католицькими доктринами не повинна виключати можливість переосмислення та творчого запозичення тих духовних практик католицизму, які кореняться у спільній християнській традиції.

Практики духовного формування стали одним з основних аспектів прикладного богослов'я Виникаючої церкви. Наприклад, про важливість містичної практики переживання Бога багато пише Берк. Він ділиться власним досвідом триденного семінару мовчання, що відбувся під керівництвом католицького містика Б. Меннінгера: «Незабаром після цього, – розповідає Берк, – я перестав читати з прийнятого переліку книг євангельських християн і почав дистанціюватися від євангелічного порядку денного. Я відкрив нових авторів і нові голоси в книжковому магазині – це Томас Мертон, Генрі Нувен і Св. Тереза Авільська. Чим більше я читав, тим більше це мене інтригувало. Споглядальна духовність, як мені здається, відкрила для мене абсолютно новий спосіб розуміти і переживати Бога. Я був глибоко зворушений такими творами, як «Хмара невідання», «Темна ніч душі» і ранніми творами пустельних отців».¹ Берк активно пропагує споглядальну духовність, яка використовує давні містичні практики для досягнення змінених станів свідомості і корениться в містицизмі. Її основною формою є споглядальна молитва. Ця духовна практика була розроблена в 1970-х рр. католицькими монахами на основі методів, описаних у XIV ст. в містичному трактаті «Хмара невідання», а також під впливом практики дзен-буддизму. Її мета, за словами Т. Кітінга, полягає в тому, щоб позбутися залежності від концепції та слова і перейти до прямої зустрічі з Богом на рівні віри та внутрішньої тиші.

Мабуть, найбільш відомим практиком і популяризатором споглядальної молитви у XX столітті був католицький монах-трапіст Т. Мертон (1915–1968).² Про власний шлях до духовності і католицизму він розповів у відомому автобіографічному бестселері «Семиярусна гора» (1948). Його твори відображають близьке знайомство з католицьким містичним богослов'ям, а також помітний вплив східного містицизму, особливо дзен-буддизму. У 1968 р. він здійснив подорож на Схід, під час якої зустрівся з Далай-ламою, відобразивши свої враження від східної духовності в «Азійському журналі». Завданням споглядання, навчав Мертон,

¹ Spencer Burke, "From the Third Floor of the Garage: The Story of TheOOZE," *TheOOZE.com*, March 2, 2007, <http://theooze.com/church/from-the-third-floor-of-the-garage-the-story-of-theooze>.

² Українською мовою видані його наступні книги: Томас Мертон, *Нові зерна контемпліяції* / Пер. з англ. О. Мельник (Львів: Свічадо, 2009); *Роздуми на самоті* (Львів: Свічадо, 1994). Російською мовою побачили світ: Томас Мертон, *Філософія самотності* / Пер. с англ. А. Кириленкова (М., 2007); *Одинокие думы* / Пер. с англ. (М.: Издательство Францисканцев, 2003).

полягає у такому упокоренні перед Богом, коли Бог отримує повну владу над людиною. Першим кроком до споглядання є віра, яка починається зі сходження до Христа, що навчає через церкву. Споглядання є об'єднанням людських розуму і волі з Богом в акті чистої любові, яка приводить нас до контакту з таким Богом, яким він є насправді.

У колах Виникаючої церкви до основних прихильників духовного формування можна віднести Т. Джонса і Г. Смоллі.³ Т. Джонс не тільки популяризує середньовічні духовні вправи, а й підтримує експерименти з різного роду східними практиками (медитацією, йогою). Він наголошує, що «християнська практика (медитація) нерозривно зв'язана з мовчанням, молитвою Ісуса і зосередженою молитвою, це поєднується із недавньою популярністю на заході східних релігій, що приводить до появи книг з такими заголовками, як «Християнський дзен» і «Християнська йога». У той час як деяких християн це дратує, інші дізнаються, що Бог розкривається у всій істині, і немає значення, з якої релігії вона походить».⁴ Захоплення Джонса та інших авторів руху містичними практиками (зрештою, як це вже не раз відбувалося впродовж історії) приводить до заперечення унікальності християнства і стає платформою для інклюзивізму, за яким стоїть моністичний погляд на Бога як на «божественну творчу енергію».

Подібні переконання пропагує Л. Світ, популярний історик і футурист, ідеї якого спричинили до появи Виникаючої церкви. У книзі «Квантова духовність» Світ говорить: «Людина може бути вірним послідовником Ісуса Христа, не відрікаючись від мерехтінь священного в послідовниках Яхве, Калі або Крішні... Християнам потрібне деколонізоване богослов'я, щоб цінувати непідробність інших вір, щоб бачити і святкувати добре і чудове».⁵ Заперечуючи унікальність християнства та пропагуючи «духовність Нового світа», Світ розглядає християнський Логос як одну з метафор істини. На його думку, кожна релігія має «корінну метафору», що дає їй глибину і сутність. Для китайців – це Дао, для індійців – дхарма, а для християн – Логос. Своєчасність відродження давніх духовних традицій обґрунтовує і Б. Макларен.⁶ Впливовий богослов наголошує на важливості виходу за рамки обмеженого кола духовних виражень, пов'язаних

³ Tony Jones, *The Sacred Way: Spiritual Practices for Everyday Life* (Grand Rapids: Zondervan, 2005); Gary Smalley, *Sacred Pathways* (Grand Rapids: Zondervan, 2002).

⁴ Jones, *Sacred Way*, 79–80.

⁵ Leonard Sweet, *Quantum Spirituality: A Postmodern Apologetic* (Dayton: Whaleprints 1991), 130–131.

⁶ Brian McLaren, *Finding Our Way Again: The Return of the Ancient Practices* (Nashville: Thomas Nelson, 2008). Ця книга – вступний том до серії "The Ancient Practices Series" видавництва *Thomas Nelson*. У рамках серії також вийшли: Dan Allender, *Sabbath* (2008), Diana Butler Bass, *Sacred Journey* (2009), Joan Chittister,

з протестантським фундаменталізмом і євангельським християнством. На його переконання, нова культурна ситуація актуалізує необхідність «свіжої, творчої альтернативи, чогось більшого, ніж войовничий науковий секуляризм, напористий релігійний фундаменталізм і невиразна аморфна духовність».¹

4. 3. Проповідь як прогресивний діалог

На думку богословів Виникаючої церкви, традиційний стиль комунікації також зазнав впливу модерністських цінностей раціоналізму і індивідуалізму. Це, зокрема, проявляється в сегментованих за віковою ознакою програмах церковного навчання, в монологічній формі викладання на церковній кафедрі і в класі. Основним недоліком сучасної комунікації, яку можна охарактеризувати як «пояснення істини», яке сповіщається в основному вербальними засобами, виступає обмеження можливостей для запитань і невпевненостей. На відміну від цього роду комунікації, яка не допускає сумнівів і спеціалізується тільки на наданні відповідей, рух пропонує використовувати іншу форму спілкування, яку С. Берк характеризує за допомогою метафори «посередника». Її суть полягає в тому, що церква повинна спілкуватися таким чином, який «дає мало часу на проповіді, але багато на розмови, мало часу на відповіді, багато – на запитання, мало часу на абстракції і висловлювання, багато – на розповіді і притчі, мало часу для того, щоб сказати вам, про що ви маєте думати, багато – на те, щоб кинути вам виклик думати самому, мало часу для засудження нерелігійного, багато – для протидії релігійному».² Макларен вважає, що ця зміна способу комунікації є необхідною умовою для того, щоб представники постмодерністської культури могли почути і прийняти євангеліє.

Одну із найбільш авторитетних моделей проповіді розвинув Д. Паджітт. Істотний вплив на його гомілетичні розробки справили праці Г. Фосдіка (1878–1969). У відомому есе «Що сталося з проповіданням?» (1928) один із провідних представників американського лібералізму ХХ століття закликав відмовитися від традиційної пояснювальної біблійної проповіді через застарілість її змістового наповнення і неактуальність лекційного методу передачі звістки.³ Фосдік стверджував, що майбутнє належить проповіді, яка передбачає дискусію, інтелектуальну співпра-

цю проповідника і його прихожан. На зміну догматичному монологу має прийти спільний діалог, у якому існує місце для відвертої відповіді на заперечення, питання, сумніви аудиторії. У цьому ж руслі формулює свою гомілетичну теорію і Д. Паджітт. Він починає з констатації того, що сучасна проповідь більше не працює, тому що нею рухає прагнення до контролю і пастирської влади.⁴ Традиційна методологія проповіді «страждає від проблеми відносин», викликаній тим, що владний пастор стає чужинцем для своєї громади. На думку Паджітта, таку проповідь можна охарактеризувати як «тонку форму маніпуляції», «акт насильства у сфері відносин», що перетворює проповідь на механічний, рутинний процес. Така практика ранить та дегуманізує спільноту, позбавляючи її особистісної складової, вона є неефективним засобом «для будівництва християнських спільнот, які прагнуть жити в гармонії з Богом, один з одним і з світом». Замість модерністського проповідання Паджітт пропонує новий вид проповіді, який він визначає як «прогресивний діалог», тобто проповідь, яка насамперед орієнтується на діалог і розвиток взаємовідносин. Ця деконструйована форма проповіді підкреслює роль спільноти у «події проповіді» – зміст проповіді створюється в рамках взаємовідносин між презентатором і слухачами, а будь-які істотні зміни у змісті проповіданої звістки можуть бути тільки результатом цих відносин. Тобто зміст і форма проведення діалогу визначаються відносинами в рамках спільноти, тому він стає потужним засобом соціалізації.⁵ Важливим результатом діалогу, за Паджіттом, є залучення до пошуку істини всіх учасників спільноти та перетворення Біблії зі збірника правил в авторитетного учасника спільноти. Отож особливість гомілетичної перспективи Паджітта полягає у цілеспрямованому діалозі декількох точок зору та розумінні християнської спільноти як центру влади для проповіді. Паджітт впроваджує свою концепцію в очолюваній ним спільноті «Ганок Соломона». За його словами, в цій спільноті «проповідь є не стільки лекцією або мотиваційною промовою, скільки актом поезії – слова розміщуються навколо досвіду людей, щоб вони могли отримати глибокий зв'язок з життям. Читаючи уривки Біблії і спостерігаючи, як Бог взаємодіє з людьми в інші часи і в інших місцях, ми краще усвідомлюємо, як Бог взаємодіє з нами. Таким чином, наші проповіді є не стільки уроками, які точно визначають наші

The Liturgical Year (2009), Charles Foster, *The Sacred Journey* (2009), Nora Gallagher, *The Sacred Meal* (2009), Scot McKnight, *Fasting* (2009), Douglas LeBlanc, *Tithing* (2010).

¹ Ibid., 5.

² McLaren, *More Ready Than You Realize*, 15.

³ Richard L. Holland, “Progressional Dialogue & Preaching: Are They The Same?” *The Master’s Seminary Journal* 17, no. 2 (Fall 2006): 207–222.

⁴ Doug Pagitt, *Preaching Re-Imagined: The Role of the Sermon in Communities of Faith* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 123–131, 140–146.

⁵ John S. Bohannon, *Preaching and the Emerging Church: An examination of four founding leaders: Mark Driscoll, Dan Kimball, Brian McLaren, and Doug Pagitt* (Charleston, SC: CreateSpace, 2010), 60.

переконання, скільки історіями, які запрошують нас надіятися, роздумувати, брати участь».¹

Як і більшість богословів руху, Паджітт часто послуговується терміном «історія Бога», вважаючи розповідь про неї «правильним імпульсом церкви» і «метою проповіді». Буття церкви у сучасному глобальному, плюралістичному світі – це «великий подарунок для церкви», адже метою її служіння є не нав'язування «порядку денного нашого клану», а «визнання життя Бога та участі в ньому скрізь, де ми можемо його знайти». Оскільки кожна людина має особисті стосунки з Богом, то може існувати стільки уявлень про Бога, скільки існує людей. Інакше кажучи, Паджітт робить наголос на досвіді і применшує значення Письма як засобу само-розкриття. Паджітт також відкидає концепцію, згідно з якою для спасіння необхідно повірити в пропозиційні висловлювання, які містять евангеліе. Умовою спасіння є приєднання до історії Бога у світі через суб'єктивний досвід. За словами Паджітта, «кожна людина має досвід, розуміння та перспективи; немає жодної людської істоти, повністю позбавленої істини». Отож, будь-хто присутній на служінні, навіть якщо це не християнин, запрошується взяти участь в «акті проповіді», долучившись до діалогу. Паджітт стверджує, що «ми прислухаємося до невіруючих у всьому – від того, як ми витрачаємо наші гроші і виховуємо наших дітей, до того, як ми дбаємо про наше тіло і взаємодіємо з навколишнім середовищем». Тому коли церква підтримує практику мовчання невіруючих, то цим зміцнюється думка, що «проповідь призначена для підтримання безпеки церкви, а не щоб допомогти нам встановити зв'язок з усіма сферами нашого життя».²

Значний інтерес становить гомілетичний підхід Б. Макларена. Одним із основних джерел для його вивчення є стаття «Проповідуючи постмодерністам».³ У ній розглядаються вісім основних компонентів, які повинні братися до уваги при розробці нової методології проповіді: постмодернізм, таємниця, ставлення, поезія, бесіда, досвід, спільнота і мистецтво. Розташування постмодернізму першим у переліку вказує на підлегле становище інших його пунктів щодо цієї центральної ідеї. Макларен вважає, що триваючий зсув парадигм – перехід від модернізму до постмодернізму – вимагає радикальних змін, необхідних для того, щоб ефективно жити, любити і проповідувати в сучасному світі. Він закликає сучасних пасторів скористатися можливістю створення нової постмодерністської

церкви, для будівництва якої потрібно виробити новий підхід до проповіді, або, швидше, сформувані «нову риторику», яку можна визначити за допомогою решти семи компонентів. Таємниця, стверджує Макларен, дозволяє зменшити акцент на питанні «що є істина?», принаймні частково залишаючи його без відповіді. Замість того, щоб виголошувати свої повчання з впевненістю і владою, породженими науковими, аналітичними та раціональними процесами модерну, проповідники повинні будувати промови у більш м'якому стилі спілкування, який приходить в результаті прийняття неминучості таємниці. Це не означає, що Макларен взагалі заперечує існування визначеності або абсолютної істини, але він вважає, що істина, сповіщена непрямо, сприймається набагато краще, ніж істина, повідомлена безпосередньо. Його філософія непрямой комунікації ґрунтується на твердженні, що якщо комунікатор ставить слухача в становище людини, яка помиляється, а себе позиціонує як носія правильної позиції, то це створює додатковий бар'єр між промовцем і аудиторією. Краще, коли комунікатор виражає своє судження, а потім дає слухачеві можливість самостійно вирішити, що він думає про свої взаємини з Богом. Згідно з цією ментальністю таємниці, мета проповіді полягає у тому, щоб, прийнявши «постмодерністську чутливість», донести повідомлення – зрозуміле, просте, істотне, але й таємниче одночасно. У кінцевому підсумку, на думку Макларена, постмодерністська таємниця так чи інакше восторжествує над модерністською версією чіткого розуміння істини, адже, зрештою, все просто не може бути пояснене.

Під ставленням Макларен має на увазі смирення, необхідне для того, щоб встановити контакт з представниками покоління постмодерну. Макларен наполягає, що у спілкуванні з ними модерністська зарозумілість стає обмежувачим фактором. Проповідник повинен виступати не в ролі всезнайки, експерта-відповідача, що силою змістовних аргументів поширює впевненість, знання й абсолютну істину, а в ролі духовного провідника, який веде людей до таємниці за допомогою запитань і діалогу. Фактор поетичності повинен постійно нагадувати постмодерністським проповідникам про необхідність осмислення ролі дикції у вираженні істини. Мова постмодерністських проповідників має ґрунтуватися на біблійній моделі, яка, за Маклареном, в основному складається з поезії і мистецтва і не призначена для сприйняття у стилі сучасних енциклопедичних підручників чи юридичних кодексів. У постмодерністському середовищі відроджене поетичне проповідування, яке залучає інтуїцію, уяву, здивування, благоговіння, поклоніння, має витіснити прозову гомілету, що чіпляється за технічні, абстрактні, систематичні і шаблонні засоби передачі Божої істини. У той час як модерністська проповідь тоне у морі наукової риторики, постмодерн чекає на повернення мистецтва в проголошенні

¹ Pagitt, *Church Re-Imagined*, 166.

² Ibid., 229.

³ Brian McLaren, "Preaching to Postmoderns," in *Preaching with Power: Dynamic Insights from Twenty Top Pastors*, ed. Michael Duduit (Grand Rapids: Baker, 2006), 115–30.

Помітним компонентом нового проповідування є розуміння проповіді як розмови або діалогу. За Маклареном, слухачі краще сприймають проповідь тоді, коли вона віддзеркалює природний хід розмови. Цей стиль спілкування контрастує з типовим модерністським підходом пропозиційних презентацій, у котрих слухачеві нав'язуються абстрактні догматичні формулювання. Він бачить проповідь як спільний процес, у якому проповідник прагне впливати на слухачів на основі діалогу, чесності і скромності, а не аргументів або контролю. Досвід стає основною метою проповіді у новому контексті. Він накопичується в процесі обміну розповідями і приводить до глибшого розуміння евангелія. Макларен наголошує на ролі спільноти як найкращої герменевтики і пояснення евангелія. Втілення повідомлення в контекст спільноти має першочергове значення в постмодерністській матриці, воно забезпечує нове самоусвідомлення і притулок від модерністського індивідуалізму, ізоляції та самотності. Мистецтво представляє останній з восьми компонентів, який усіма своїми проявами (музика, театр, танець, візуальні ефекти) забезпечує нові можливості і форми спілкування. Макларен вважає, що включення цих художніх елементів у проголошення біблійних історій повинно збільшити ефективність проповіді, створити можливість сповіщати втілення Бога в особі Ісуса Христа творчою і зрозумілою мовою. Зокрема, у своїй церкві він представив річну серію кінофільмів «Бог у кіно», що ставали прологом для поглибленого обговорення духовних тем. Видається переконливим зауваження Т. Камполо про те, що Б. Макларену не вистачає «розпізнавання», яке мало б визначити рамки застосування продуктів світської культури у служінні. Камполо зазначає, що думку про наявність у світській культурі якихось глибоких істин, які християнам необхідно відкрити, важко віднести до християнського світогляду.¹

Нова філософія проповіді приводить Макларена до розробки відповідної методології проповідування. Традиційні дедуктивно-індуктивні методи розглядаються ним як рудименти модерністського стилю проголошення, що більше не актуальний у новій матриці служіння. Макларен пропонує нову проповідь, що поєднує використання абдуктивного методу, розповіді і мистецтва. У співавторстві з Л. Світом і Дж. Хасельмайером Макларен визначає абдукцію як метод захоплення уваги людей та перенесення їх з теперішнього світу в інший, де вони отримують нову перспективу.² Замість надмірної концентрації на аналізі, пунктах і принципах увага проповідника зміщується у бік створення «абдуктивного

досвіду» транспортування слухачів з їхнього повсякденного життя. Цей досвід неможливо здобути за допомогою традиційних засобів порядку, структури, плану, визначення проблеми, аналізу причин, обґрунтованих аргументів, продуманих рішень і практичних кроків. Абдуктивний досвід приходить шляхом включення в проповідь елементів несподіванки і непередбачуваності, а також використання метафор, проблем, питань, загадок, парадоксів та історій, що у поєднанні з дезорієнтацією, здивуванням і подивом створює відповідний контекст для проповіді. Моделлю такого стилю проповідування вважається Ісус Христос, який захоплював увагу своїх слухачів за допомогою притч. Проповідь Ісуса, на думку Макларена, також служить прикладом використання нарративного методу, дієвого у постмодерністському середовищі. Розповіді становлять більш ефективний засіб передачі істини і вшанування контексту, ніж традиційний підхід тлумачення біблійного тексту.

Гомілетичний підхід Д. Кімбелла орієнтується на досвід проповіді ап. Павла в Афінах (Дії 17, 16-32), який показує, що аудиторії з різними світоглядами потребують особливих відправних точок проголошення евангелія. Оскільки більшість представників постмодерністської культури не знайомі з біблійною історією, то, як і під час зустрічі Павла з афінянами, такою відправною точкою може стати розповідь великого нарративу біблійної історії. Ця велика розповідь починається не з апостола Павла, а з великої історії Бога, який, як показано в книзі Буття, створив усе. Цей менталітет метарозповіді є визначальним компонентом методології проповіді Кімбелла. Проповідування, стверджує він, – це проголошення «історії Бога і людини, доброї звістки про царство».³ Ще одним першорядним аспектом нової філософії проповіді Кімбелл вважає пристосування проповідника до способу мислення постмодерністської аудиторії. Він наполягає, що сучасні слухачі спрагнені проповідей з глибоким змістом і не задовольняються поверхневими відповідями на виклики життя або тривіальними поясненнями доктрин пекла, достовірності Біблії або важливого шляху спасіння через Ісуса Христа.⁴

Проповідь у новому постхристиянському оточенні вимагає від проповідника врахування трьох основних факторів, стверджує Кімбелл. По-перше, проповідь повинна бути «теотопічною» (*teotopical*), тобто поєднувати пояснювальне і тематичне проповідування. Одночасне використання цих методів дає проповіднику можливість розвивати таке тлумачення Письма, що точно передає його зміст і водночас формує богословський світогляд слухачів через розповідь історії. Імперативом для цього методу є наявність у проповідника чіткої богословської концепції,

¹ McLaren and Campolo, *Adventures in Missing the Point*, 125.

² McLaren, Sweet, and Haselmayer, *A is for Abductive*, 31. Абдукція – пізнавальна процедура прийняття гіпотез, запропонована Ч. С. Пірсом, який вважав, що, відбираючи серед безлічі гіпотез найбільш суттєві, дослідники реалізують «абдукційний інстинкт», без якого розвиток науки був би неможливий.

³ Kimball, *Emerging Church*, 172.

⁴ Ibid., 182.

яка має бути пояснена у світлі великої історії Біблії. Така проповідь робить слухачів учасниками сучасної історії Бога. Для Кімбелла нарративна методологія проповідування означає не стільки розповідання історії, скільки змішування пропозиційної істини з метанаративною картиною Писання. Мета цієї методології, пише Кімбелл, полягає у тому, щоб постхристиянські слухачі змогли побачити світ крізь призму великої картини біблійного нарративу.¹ Друга особливість методології проповіді Кімбелла передбачає неодмінну участь аудиторії в «події проповіді». Акт взаємодії, мультисенсорна участь слухачів у проповіді дозволяє їм розділяти кафедру з проповідником. Аудиторія і проповідник спільно створюють цілісний навчальний досвід, сконцентрований навколо визначеної біблійної теми, яка за допомогою різних способів (мистецтва, візуальних ефектів, молитовних практик і особистих свідчень) розвивається протягом всього служіння. Мета цього методу, за Кімбеллом, – допомогти аудиторії відійти від споживацького підходу до проповіді і сприймати її як подію, що залучає усю спільноту, скеровуючи її на шляху до особистого досвіду стосунків з Богом.² Кімбелл зазначає: «Якщо мета нашої проповіді – викликати зміни в поведінці людей, які вчать, щоб стати учнями Ісуса, і якщо ми зосередимося тільки на словесній проповіді, виключивши засноване на досвіді викладання, у нас не буде того впливу, на який ми сподіваємося в нашій новій культурі. Ми повинні дати людям істинний досвід поряд з істинним вченням».³

Третій аспект методології проповіді Кімбелла становить діалог, який допомагає розвивати культуру взаємодії і мислення в контексті спільноти. Він вважає, що Бог схвалює тих, хто бажає ставити запитання у ході навчання. Коли справа доходила до справжнього діалогу, то євангельських християн, стверджує Кімбелл, занадто часто критикували за надмірну догматичність і консервативність. Викликана цим недовіра постмодерністського покоління до євангельського християнства може бути подолана тільки за допомогою відвертої розмови про найбільш глибокі питання життя, Писання і церкви. Метою діалогу є також зміщення уваги від проповідника до історії Писання. Кімбелл наполягає, що саме проповідник несе відповідальність за створення в церкві такого етосу, який заохочує християн бути дослідниками Слова, а не залежати у вивченні Писання від проповідника.

4. 4. ЛІТУРГІЙНІ ПРАКТИКИ: «ДАВНЄ-МАЙБУТНЄ» ПОКЛОНІННЯ

Безпосереднім наслідком заклику до відродження християнства як способу життя став інтерес руху до античних та середньовічних літургійних практик, які втілювали у собі ідею про те, що не тільки інтелект, а цілісна особа має брати участь у прославленні Бога. Ця тенденція, зокрема, знаходить підтримку у Р. Белла, який говорить про потребу заново відкрити християнство як східну релігію. «Юридичні метафори віри, – пише він, – не вивільняють способу життя. Ми виростили в церкві, де люди знали дев'ять віршів з Біблії, чому ми не говоримо на інших мовах, але ніколи не переживали приголомшуючої присутності Бога».⁴ Т. Джонс також наголошує, що поклоніння повинно задіяти всі органи чуттів віруючого. Для цього слід внести відповідні зміни в церковну архітектуру, освітлення, музичний супровід богослужіння. Чому це важливо? Джонс пояснює, що католицька, англіканська і православна церкви стають все більше привабливими для молодого покоління, тому що вони пропонують трансцендентність у богослужінні. Характеризуючи богослужбові практики Виникаючих церков, Р. Уеббер зазначає, що їх послідовники прагнуть досвіду таємниці, благоговіння, здивування, трансцендентності. Раціональний світ сучасності відкинув таємницю, однак «поклоніння як вид мистецтва вказує на реальність інакшості, мету і сенс людської історії, участі Бога в історії. Це викликає таємницю і приводить нас у подив і благоговіння».⁵ Ще на початку 1990-х років Д. Бош писав про реабілітацію таких понять, як «метафора, символ, ритуал, знамення і міф, які довгий час піддавалися осміянню з боку тих, кого цікавить тільки “точний” вираз раціоналізму».⁶

Виникаючі церкви звертаються до цінностей мистецтва і переживання Бога, який повинен перебувати в «місці» іншому, ніж щоденний секулярний простір. Це місце має виглядати інакше, ніж те, що ми переживаємо в буденному досвіді. Постмодерністи намагаються відновити зв'язок з традиціями минулого, тому вони хочуть дізнатися і зрозуміти значення символів, що використовуються в богослужінні.⁷ Заклик повернути до богослужбового життя давні духовні практики живиться й потужним екуменічним імпульсом, згідно з яким євангелістські та фундаменталістські традиції виявилися нездатними збагнути і запозичити мудрість єдиної, священної апостольської церкви. Бажання практикувати «давню-майбутню» віру стає своєрідною спробою виправити недостатню обізна-

¹ Ibid., 188.

² Ibid., 122–123.

³ Ibid., 187.

⁴ Crouch, “The Emergent Mystique,” 36.

⁵ Robert Webber, *Worship Old and New: A Biblical, Historical, and Practical Introduction* (Grand Rapids: Zondervan Publishing Company, 1994), 198.

⁶ Бош, Преображення миссионерства, 387.

⁷ Jones, *Postmodern Youth Ministry*, 97.

ність євангельських християн з античною та середньовічною духовністю. За прагненням руху відновити давні християнські звичаї та вірування, адаптуючи їх до культури нашого часу, також стоїть намагання використовувати ідеї та засоби постмодерністської культури для залучення до християнських спільнот людей інших релігій та нерелігійних сучасників.

Варто зауважити, що спроби відродження богослужбових форм та виявів духовності, властивих для попередніх епох, є своєрідною спробою подолати дуалізм модерності за допомогою «палеортодоксальності». Як стверджує С. Бадер-Сайє, «вживання мистецтва та ікон більше пов'язано з історією ікон, ніж з традиційним протестантським поклонінням. Інтеграція у богослужіння медіакліпів із світської культури викликана прагненням збудувати міст між пріркою, яка розділяє «неділю і понеділок», сакральне і секулярне, визнаючи, щоб Бог може бути знайдений у неочікуваних місцях».¹ На поступову відмову від протестантського логоцентричного підходу до служіння, у центрі якого перебувала пасторська проповідь, звернули увагу також Гіббс і Болджер. Вони зауважують, що якщо протестантська Реформація усунула з богослужіння більшість обрядових елементів, то постмодерністське богослужіння відновлює їх; коли Реформація зосереджувалася на вимовленому слові, то постмодерністське поклоніння висуває мету зустрічі із Словом через досвід. «Таким чином, – наголошують вони, – прихильники руху можуть використовувати хресне знамення, пов'язане з традицією католицької церкви, і відкрито приймати містичні аспекти причастя, використання свічок та ладану. Вони можуть відновлювати давні ритуали і створювати нові... У Соломоновім ганку в Міннеаполісі вони також практикують йогу, масаж і фізичну молитву... Деякі церкви прийняли літургії і давні традиції, такі як сповідь, євхаристія, пахощі, запалювання свічок у молитві після причастя, пісні, богослужбові книги, а деякі навіть виявили зацікавленість у чернечій духовності».²

Характерною рисою богослужбової практики руху є також намагання його учасниками не просто відродити давні духовні традиції, а проводити експерименти щодо їх творчої адаптації з використанням сучасних мультимедійних засобів. Так, на служінні послідовнику можуть запропонувати взяти участь у стародавній практиці молитви за схемою лабіринту за допомогою сучасних електронних засобів або через інтернет. Корпоративна декламація апостольського символу віри може супроводжуватися демонстрацією електронних зображень графіті, кожне з яких стає візуальним коментарем до певного елементу символу віри. Моргенталлер пояснює,

¹ Scott Bader-Saye, "The Emergent matrix: a new kind of church?," *Christian Century*, November 30, 2004.

² Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 78, 224–227.

що це поєднання старого і нового є намаганням діяти відповідно до постмодерністської чуттєвості: злиття минулого із сьогоденням дає можливість створити щось абсолютно нове і безпрецедентне.³ Один із провідних критиків руху зауважує, що, наголошуючи на важливості традиції, послідовники руху не дотримуються жодного з її історичних варіантів, створюючи свою власну еклектичну обрядову практику.⁴ У намаганні розвинути сучасну форму ретрохристиянства простежується вплив постконсервативного автора С. Гренца, особливо відродження ним уваги до висунутої Ф. Шлейєрмахером ідеї про три норми і джерела для богослов'я: Писання, традиції і культури.

Значної популярності в русі набула розроблена Р. Уеббером концепція «давньої-майбутньої віри», що стала богословською основою для відродження давніх духовних практик.⁵ Її мета полягає в обґрунтуванні відновлення досвіду поклоніння історичних християнських церков (наприклад, літургії, медитативної практики, таїнств, церковного календаря і т. д.), та їх повторної контекстуалізації для постмодерністської культури. Уеббер стверджує, що «Дух творить у церкві нове, народжується "давнє-майбутнє" поклоніння». Автор закликає заново відкрити, яким чином Бог діє через знаки води, хліба і вина, олії і покладання рук, переосмислити значення причастя, з'ясувати, як формується духовність спільноти через святкування Адвенту, Різдва, Богоявлення, Великого Посту, Страсного тижня, Пасхи і П'ятидесятниці.⁶ На думку Уеббера, давня-майбутня віра закликає християнство зробити три кроки, які допоможуть подолати прірву між традиційною євангельською церквою і Виникаючою церквою. По-перше, давня-майбутня віра спонукає християн повернутися до витоків, до досвіду ранньої церкви. Християнство виникло у контексті подібної до сучасної культури – водночас дуже релігійної і світської. Поклоніння ранньої церкви проголошувало Божу спасаючу роботу, утверджувало церкву як спільноту; підтверджувало універсальні символи віри; визначило відношення церкви до культури; розвинуло форми благовістя, учнівства, духовного формування, а також викликало до життя християнську етику. Проголошення абсолютності і винятковості християнської керигми привело

³ Sally Morgenthaler, "Emergent Church," in *Exploring the Worship Spectrum: 6 Views*, ed. Paul E. Engle and Paul Basden (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 224.

⁴ Carson, *Becoming Conversant*, 140–141.

⁵ Robert Webber, *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Post-modern World* (Grand Rapids: Baker Academic, 1999). Російською мовою видана книга: Роберт Уеббер, *Поклонение прежде и теперь: библейские, исторические и практические вопросы* (СПб.: Библия для всех, 2003).

⁶ Robert Webber, "Wanted Ancient-Future Talent," *Worship Leader*, May/June 2005, 10.

до швидкого росту християнства і визначило спільні корені всієї церкви, до яких і закликає повернутися давня-майбутня віра. По-друге, для давньої-майбутньої віри характерне прагнення до поєднання, вона визнає важливість усіх історичних християнських традицій, стверджуючи, що розбіжності не мають розділяти християн, які повинні зрозуміти і прийняти особливості один одного, підтверджуючи єдність у рамках спільної традиції. Розбіжності, що існують між традиційними церквами і новими рухами, повинні розумітися з урахуванням культурних умов. Ця екуменічна переконаність займає центральне місце в давньо-майбутньому баченні. По-третє, давня-майбутня віра прагне залишатися справжньою в сучасному мінливому світі. Істина християнської віри не змінюється через те, що сучасні християни живуть у новому культурному середовищі, проте знають змін засоби, якими віра сповіщається і захищається. У сьогоднішньому постмодерному, постхристиянському, світському і язичницькому світі церква повинна перетворюватися в контркультурний місіонерський рух у своєму повідомленні, своїй спільноті і своїй етиці. І все ж, як зауважує Уеббер, істинне християнство зазнає впливу багатьох культурних змін: в області науки відбувається перехід від механістичного погляду на світ до розуміння його як багаторівневої мережі взаємозв'язків; у філософії – від раціоналізму до визнання і прийняття містерії; в глобалізації – монокультури змінюються мультикультурами; в історичній свідомості народжується ностальгія за минулим; у мові – пропозиційні висловлювання поступаються перформансу; в проповідництві на місце монологу приходять діалог; у суспільному бутті на місці колишнього індивідуалізму зростає почуття спільноти. Без урахування цих тенденцій, очевидно, побудова справжніх давніх-майбутніх спільнот неможлива.

Суттєвий внесок в осмислення нового підходу до поклоніння здійснив Д. Кімбелл. Він закликає відродити у поклонінні підхід «без обмежень або правил» і повернутися до вчення про те, що коли християни збираються разом, то вони, безсумнівно, перебувають у Божій присутності. «Я вважаю, – пише Кімбелл, – що як віруючі, так і скептики в нашій культурі... спрагнені цього. Не розумної апологетики, старанного екзегетичного і пояснювального проповідування або великих музичних груп поклоніння. Нові покоління спрагнені, щоб пережити Бога в поклонінні».¹ Сучасне ж богослужіння Кімбелл порівнює з виставою, наголошуючи, що вислів «театралізоване поклоніння» вже сам по собі є оксюмороном. Однак звичайне церковне богослужіння, зазначає він, побудоване саме як «шоу» в театрі: «Люди терпляче сканують церковний бюлетень і читають прізвища пастирського персоналу, а також план проповіді... Потім наступає

момент, коли всі чекають початку! Люди дивляться на сцену і сидять, споглядаючи Акт I, що починається з бадьорого виконання декількох пісень групою прославлення і її лідером. Акт II включає в себе оголошення і рекламу різних майбутніх церковних подій... Особливістю Акту III є виступ головної зірки (проповідника), який виходить і виголошує проповідь... Шоу закінчується, і тоді ми вільні».²

Кімбелл розвиває ряд пропозицій, дослухавшись до яких, «модерна церква» зможе рухатися в напрямку до такого богослужіння, яке буде більш доречним для постмодерністського покоління. По-перше, проповідь повинна перестати розглядатися як центральний компонент служіння. Натомість християнське зібрання може концентруватися навколо якоїсь теми Писання, що виражатиметься за допомогою музики, мистецтва, проголошення, а також будь-яких інших елементів. По-друге, замість того, щоб зосереджуватися тільки на слуханні проповіді, служіння має залучати цілісний досвід та всі органи відчуттів людини. По-третє, служіння, традиційно спрямовані на те, щоб відповідати усім сучасним вимогам для публічних заходів, повинні створювати простір для емпіричних і духовно-містичних переживань. Для цього у церковні приміщення потрібно повернути вітражі (принаймні на відеоекранах); освітлені і життєрадісні зали для служінь варто затемнити, тому що темрява показує сенс духовності; під час богослужінь доречно використовувати сучасні технології, однак лише з метою сприяння учасникам у переживанні давнього, містичного духовного благоговіння. З цією ж метою у місця зібрань повертаються хрести та інші релігійні символи, а приміщення для служінь влаштовуються так, щоб спрямувати всю увагу не на проповідника чи групу прославлення, а на спільноту, створивши під час зібрання неформальну атмосферу вітальні або кав'ярні. Тобто церква не повинна перетворюватися в театр або спортивні змагання, під час яких більшість лише спостерігає за діями кількох людей. Навпаки, кожен учасник служіння повинен мати можливість прийняти у ньому безпосередню участь. Виникаюча церква намагається уникати поділу буття на світську і духовну сфери, який, на її думку, був упроваджений в християнську віру в епоху Просвітництва. Натомість підкреслюється функція церкви як Божого народу, а не місця для зустрічей. Із запереченням протиставлення світського і духовного зникає і поділ місць для богослужіння на святі або профанні, тому для церковних зустрічей часто зумисне обираються кафе, бари і житлові будинки, а не тільки спеціальні будівлі.

Необхідність переосмислення підходу до поклоніння з урахуванням принципів постмодернізму поступово виходить за рамки власне Виникаючої церкви. Так, ще у 1999 р. під час техаської баптистської

¹ Dan Kimball, *The Emerging Church: Vintage Christianity for New Generations* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 185.

² Ibid., 75.

музичної конференції Кріс Сеай у Х'юстоні проводив семінар на тему «Поклоніння у постмодерному контексті для нового покоління». Під час семінару промовець розвивав типові для руху ідеї про те, що музика є мовою постмодерністського покоління, і члени цього покоління зацікавлені в досвіді поклоніння, що включає всі органи чуття – зір, слух, дотик, смак і запах. Крім відповідної музики, цілісний досвід поклоніння може досягатися шляхом використання ладану, поетичних читань, ініціювання роздумів членів спільноти про твори мистецтва. Створюючи нові музичні і пісенні твори для сучасного покоління, автори мають орієнтуватися на історичні гімни і молитви із античних та середньовічних джерел.

Прийняття рухом постмодерністської критики раціоналізму створює передумови для відновлення символічного розуміння природи літургійної мови. Мова образів і символів вважається більш адекватною для виразу недоступної чуттєвому сприйняттю духовної реальності. Як зауважує К. Дорн, це не означає визнання неповноцінності тієї форми мови, яка може служити засобом передачі духовної істини лише тоді, коли перекладається абстрактним поняттям; навпаки, символ відкриває такі виміри змісту, які неможливо передати абстрактним поняттям.¹ Давній вислів, згідно з яким «Церква говорить більше, ніж знає, і знає більше, ніж говорить», у застосуванні до літургії відображає розуміння характеру функціонування літургійної мови та пояснює причину критики традиційних протестантських церков постмодерністськими богословами. На їхню думку, пастори-вчителі занадто часто піддаються тенденції пояснювати символи, використовуючи дидактичні витлумачення, які обмежують здатність символів відкривати свій багатоманітний зміст учасникам богослужіння.

Рух наголошує на важливості творчого підходу і використання творів мистецтва у поклонінні та богословських рефлексіях, що приваблює до нього значну кількість людей творчості. Богослови Виникаючої церкви роблять наголос на доброті творіння і потребі залучення християн в культурні процеси, особливо в мистецтво. На їхню думку, живопис, скульптура, музика, танець, театр, фільм, поезія і література можуть бути істотними шляхами виконання людиною своєї ролі як частини творіння і представлення царства Божого світу. Ця позиція церкви в цілому відповідає загальному погляду християнства на творчість як прояв і розгортання боголюдської природи людини, її шляху до з'єднання з Божественним, засобу розкриття на цьому шляху всіх природних можливостей людини.

Варто звернути увагу на силкування руху впроваджувати у поклоніння різноманітні категорії форм спілкування. Як зауважує Є. Б. Рашковський, світосприйняття постмодернізму багато в чому народилося з творчості французьких учених, які були пов'язані насамперед зі світом

філологічних знань і (завдяки зацікавленню спадщиною Ніцше і Гайдеггера) філософією мови. Отож у творах вчених цього кола відбулася підміна «метафізичної» онтології семіотикою, традиційно-філософської проблематики Бога, Буття, Суті – проблемою Тексту, який дається нам не тільки в письмовій культурі, але й у культурі «голосу» (усній живій комунікації), а також у культурі невербальних форм спілкування, які стоять за «голосом» (пластичний образ, жест, вигук, пристрасть і т. д.).² У цьому ж руслі мислив Ж. Дерріда, стверджуючи, що традиційні філософські трактування Буття і людини відійшли у минуле і поступились місцем філософії знака, що зумовлює завершення епохи культурного домінування писемного мовлення («графоцентризму») над усним, перехід від логоцентризму до іконоцентризму, від слова до образу.

Вказану тенденцію яскраво ілюструє рух «альтернативного поклоніння», який зародився в середовищі харизматичних церков Великобританії в середині 1980-х років. Його основною метою було відродження ранньохристиянського церковного життя з першочерговим наголосом на учнівстві, спільноті та поклонінні. Для служінь, які впроваджували альтернативне поклоніння, характерне інтенсивне використання мультимедійних технологій, експериментальність, готовність звертатися до духовних практик та літургійних зразків різних християнських традицій. Стилістика служіння орієнтувалася на традиції європейських клубів. Зокрема, інтернет-ресурс руху (*Alternativeworship*) закликає використовувати у поклонінні декілька категорій «інгредієнтів»: «засновані на слові» (поєми, молитви, роздуми, ліричні пісні, примовляння, піснеспіви); «засновані на символі» (зняті на відео, в скульптурі, на папері, в жесті, в танці, в експонатах); «засновані на дії» (творчі дії, набожні акти, запалення свічок, помазання, письмо, молитва вголос, спів, хід по колу, міміка, скульптура тіла, циркові мистецтва); «засновані на звукові» (звучання музики, радіо- і теле-кліпи, жива музика, спів, читання, цитування біблійних текстів, думки вголос, розмова); «засновані на баченні» (показ відео і кіно, скульптури, картини, інсталяції); «засновані на уяві» (керовані фантазії, мислення, малювання, написання пісень у реальному часі); «засновані на дотику або запаху» (помазання, покладання рук, використання ладану, каменів та інших природних об'єктів, формування виробів з глини, миття рук).

Необхідно зауважити, що альтернативне поклоніння стало своєрідним попередником британського крила Виникаючої церкви. Його учасники розглядали свої богослужбові інновації як постмодерну відповідь на недоліки консервативного протестантизму. Зокрема, літургійними

² Е. Б. Рашковський, Введение: человеческое измерение эпохи постмодерна // *Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия*. Сборник 4. Мировая культура на пороге XXI века (Москва, 1999).

¹ Dorn, "The Emergent Church and Worship," 139.

експериментами вони намагалися відреагувати на традиційну перевагу усного слова, засилля патерналістських та авторитарних церковних структур, тенденцію дистанціюватися від усіх, хто не хотів пристосовуватися до загальноприйнятої суспільної моралі або традиційної богословської перспективи, звичку уникати взаємодії богослужбової практики та культурних і технологічних інновацій. Групи альтернативного поклоніння розділяли спільну місіонерську стратегію, сконцентровану навколо таких форм християнського богослужіння, які можна вважати чутливими до культурних трендів та відкритими до нових духовних досвідів.

4. 5. ЄВАНГЕЛІЗМ: СТОСУНКИ, А НЕ АРГУМЕНТИ

Основною передумовою переосмислення євангелізму у постмодерністському християнстві є заперечення традиційних євангелізаційних підходів та методів як таких, що породжені не стільки біблійним нарративом, скільки модерністським світоглядом. Серед прихильників руху поширена думка, що традиційна апологетика «пропонує редукціоністський підхід до Бога, ігноруючи духовний та обцинний спосіб життя християн на користь когнітивного підходу до істини».¹ Тобто сучасне євангельське благовістя бере до уваги тільки когнітивні, ноетичні аспекти навернення, концентруючись на збірці взятих з Біблії висловлювань, які повинні бути прийняті або відхилені слухачем.

Мабуть, найбільш категоричну оцінку модерністського благовістя формулює Б. Макларен. Він стверджує, що сучасний євангельський рух перебуває у стані гострої кризи – зменшується кількість християн, які регулярно відвідують церкви, все більше молодих віруючих відступають від церкви після вступу до вищих навчальних закладів, життя багатьох християн характеризується «ницістю, страхом, расизмом та ізоляціонізмом». У книзі «Більш готові, ніж ви усвідомлюєте» Макларен характеризує сучасне благовістя як форму тиску, і порівнює його з продажем Бога як товару або послуги. Автор гостро критикує загальноприйнятту тактику погроз слухачам пекельними муками у потойбічному житті, якщо вони не капітулюють перед логікою проповідника або його цитатами з Писання. Такий підхід означає «вилучення всіх від благодаті Божої, за винятком тих, хто згоден з євангелізатором (відомим також як євангеліст)». Негативну оцінку отримує і телевізійний варіант євангелізму, що, за висловом Макларена, зводиться до «зрешетування, механічних монологів, завчених викриків торговця, просторікувань, категоричних проповідей і лекцій, крокодилячих сліз, незручних конфронтацій, натужних посмішок, іноді гірших від заміни цукру, надмірного намагання досягнути візуального

контакту і надто щирих зізнань у любові до чиеїс душі і турботі про її вічну долю».²

Макларен вважає, що в новому постмодерністському контексті стає проблематичною сама ідея висування претензій на абсолютну істину, таких важливих для євангелізації в модерністську епоху. Замість цього він закликає зосередитися на залученні людей, які йтимуть за Ісусом вірою (без претензій на визначеність або абсолютне знання) з метою бути перетвореними і брати участь у перетворенні світу. Звертання євангелістських проповідників до логічних аргументів (багато з яких містять претензії, що здаються постмодерним людям «примусовими і колоніальними») зумовлені падінням морального авторитету церкви, «відсутністю у нас прикладу в мові, поведінці, любові, вірі і чистоті».³

За словами Б. Макларена, конкретні стратегії благовістя приходять і відходять, але за цими мінливими євангелізаційними стратегемами поступово здійснюється новий євангелізаційний підхід, який матиме важливе значення для церкви у найближчому майбутньому. Про особливості цього підходу Макларен говорить: «Ми не просто пропонуємо «відповіді», ми пропонуємо таємниці; ми не дебатуюмо про дрібниці, ми зосереджені на головному; ми не засуджуємо наших конкурентів, а розглядаємо їх як колег і з повагою дискутуємо з ними; ми не тягнемо людей поспішно, а допомагаємо їм у здоровому темпі».⁴ Для Макларена євангеліє виступає насамперед не як інформаційна категорія, а як запрошення до стосунків, до місіонерської зустрічі. Інакше кажучи, розповсюдження інформації про те, яким чином окремі людині досягнути спасіння, вважається вторинним, головне ж у євангелії – це запрошення до відносин з царем і громадянами його царства, центральною турботою яких є швидше цілісність розбитого світу, ніж страховий поліс для вічної долі. Євангеліє, говорить Макларен, починається «із Божого занепокоєння світом, в якому Бог створює спільноту, що зветься Церква, яка включає в себе осіб, що перестали (або покаялися в тому, щоб) бути «частиною проблеми» і вибрали натомість приєднатися до Бога, щоб бути «частиною рішення», таким чином одночасно долучившись до місії і до спільноти».⁵

Як і щодо інших практик руху, мета євангелізму визначається його розумінням царства Божого. Виникаючі церкви більш зосереджені на трансформації способу життя людей, ніж на зміні їх світоглядних переконань; вони спрямовують свої основні зусилля не на агітаційні заходи, а на

² McLaren, *More Ready Than You Realize*, 12–13.

³ McLaren and Litfin, “Emergent Evangelism. The place of absolute truths in a postmodern world—two views,” *Christianity Today*, November, 2004.

⁴ McLaren, *Church on Other Side*, 78–85.

⁵ McLaren and Litfin, “Emergent Evangelism”.

¹ Gibbs and Bolger, *Emerging Churches*, 124.

створення у спільнотах «культури царства». Виходячи з цієї мети, евангелізаційна методологія, що використовується в русі, зазвичай істотно відрізняється від традиційної. За словами Макларена, добре благовістя – «це процес дружнього, недискримінаційного ставлення, що впливає на всіх друзів людини у напрямку поліпшення якості їхнього життя через добрі справи та добрі розмови. Для такого християнина, як я, благовістя є засобом залучення в ці розмови в душі Ісуса Христа... Якщо ви хоча б що-небудь знаєте про Ісуса, то вам, мабуть, відомо, що він був дивовижним співрозмовником».¹ С. Берк розвиває цей підхід, використовуючи образи воїна і садівника як метафори модерністського і постмодерністського евангеліста. Міркування воїна наступні: «Я думаю, що я володію істиною, і мені необхідно оголосити її іншим... Оскільки я в поганих стосунках зі світом, то я маю завоювати територію Ісуса і побачити, як світло тріумфу над п'ятою... і, тому що час обмежений, мені потрібно поспішати і допомогти людям прийняти рішення». Садівник, відповідно, вибудовує свою евангелізаційну стратегію на зовсім іншій основі: «Я думаю, що насамперед треба жити згідно з істиною перед людьми, не нав'язуючи її іншим... оскільки в мене багато спільного з людьми, то я можу піклуватися про них і бути справжнім з ними незалежно від їхнього світогляду ... через те, що я вірю в пори року, я можу бути терплячим з людьми і довіряти Богу змінити їхні серця».²

Ці широкі характеристики постмодерністського благовістя можна звести до одного найбільш важливого аспекту – відносин. Макларен сміливо проголошує: «Благовістя має стосуватися відносин (те, що ми називаємо духовною дружбою), а не аргументів». У постмодерністську епоху, яка характеризується переходом від індивідуалізму до спільноти, саме міжособистісні стосунки стають основним засобом поширення цінностей царства Божого. Слід зауважити, що акцент руху на першорядній важливості відносин відрізняється від сучасного евангелізаційного методу, відомого як «благовістя через дружбу». Постмодерністські автори зауважують, що прибічники «благовістя через дружбу» заперечують саму сутність евангелія, яке вони прагнуть сповістити, адже застосування цього методу призводить до того, що увага приділяється тільки потенційним новонаверненим, а байдужі або недруги християнства ігноруються або виключаються зі спілкування. Замість того, щоб будувати відносини з метою навернення, рух закликає розвивати дружні взаємини задля переживання всіма їх учасниками царства Божого. У цьому сенсі показовими є міркування постмодерністського філософа і богослова К. Рашке, який наголошує, що віра вимагає безпосередньої близькості та «відбувається»

після встановлення відносин. «Загалом, таємниця втілення постійно розкривається в спільноті віруючих, котрі підтверджують звістку евангелія, яка є не стільки вербальним повідомленням, скільки втіленням любові в активних відносинах «бути Ісусом» для інших. Становлення місіонерської спільноти має мало спільного з евангелізаційними заходами церкви за межами свого району або національних кордонів. Це стосується знищення стін і бар'єрів між людьми».³

Акцент на відносинах також приводить до нового розуміння того, як і коли людина стає частиною церкви. Виходячи з теорії інклюзивізму та намагаючись усунути стереотип «ми проти них», рух підтримує концепцію, згідно з якою «приналежність повинна передувати вірі». Вона ґрунтується на переконанні, що переживання царства Божого є значним фактором у його прийнятті: «Якщо ми не дозволимо «ще-не-християнам» увійти у християнську спільноту і брати в ній участь, багато хто з них не стануть християнами». Згідно з Маклареном, переживання царства Божого в рамках спільноти більше спонукає людей приєднатися до царства Бога, ніж загрози виключення з церкви. Він стверджує, що підхід модерністських церков можна охарактеризувати так: «Ми всередині, а ви назовні. Ми правильні, а ви помиляєтеся. Якщо ви хочете увійти всередину, то також повинні бути правильними. Отож правильно віруйте, правильно думайте, правильно говоріть, правильно дійте, і ми дозволимо вам увійти всередину».⁴ Замість цього підходу, вважає Макларен, постмодерністським церквам варто розвивати мотивацію прийняття: «Ми є взаємопов'язаною спільнотою, що пробуджується до дій вірою, любов'ю і відданістю Ісусу Христу. Навіть якщо у вас досі немає цієї віри, любові і відданості, ми запрошуємо вас бути з нами, належати до нас, переживати те, ким ми є. Тоді, якщо те, що ви бачите, привабить і переконає вас, ви захочете закоренитися тут надовго. І навіть якщо ви цього не зробите, ви завжди будете другом».⁵ Основним аргументом на користь підходу Макларен вважає те, що він відповідає служінню Ісуса Христа, якого критикували за те, що він був другом для митників і грішників, тобто приймав тих людей, які ще думали, говорили і діяли неправильно. Але, стверджує Макларен, Ісус знав щось, що потрібно знати і сучасній церкві: якщо люди зможуть належати до кола віруючих людей достатньо часу, щоб побачити серед них живого Бога, справжню любов, добрі сторони окремих людей та спільноти в цілому, то вони можуть прийти до віри.

³ Carl Raschke, *GloboChrist: The Great Commission Takes a Postmodern Turn* (Grand Rapids: Baker, 2008), 64.

⁴ McLaren, *More Ready Than You Realize*, 84.

⁵ *Ibid.*, 84–85.

¹ McLaren, *More Ready Than You Realize*, 15.

² Burke, *Making Sense of Church*.

Для ефективного сповіщення євангелія у постмодерністському контексті Макларен пропонує стратегію з п'яти основних положень.¹ По-перше, він закликає визнати, що ми не можемо у дійсності зрозуміти євангеліє, і тільки прагнемо віднайти його справжній зміст. Для успіху у цьому пошуку необхідно «перезавантажити богослов'я новим розумінням євангелія Ісуса Христа». Сутність «перезавантаження» полягає у відході від розуміння християнства як «інформації про те, як людина може доправити свою особисту душу в рай після смерті» та осмисленні євангелія у контексті царства Божого і його здійснення в поцейбічному світі історії (до цього також закликають такі євангельські богослови, як Д. Віллард, Б. Халл, Л. Світ, Р. Фостер, Т. Хантер), а також у новому трактуванні відкуплення (М. Бейкер, Дж. Грін, Н. Т. Райт), яке передбачає відмову від вчення про замісницьке спокутування і розуміння богослов'я відкуплення як «прелюдії до євангелія, фундаменту, який готує ґрунт для євангелія Царства Божого». Царство Боже представляється Маклареном як гостро затребуване сучасною культурою радикально нове бачення того, чим може бути життя (особисте, сімейне, громадське, глобальне життя у всіх його аспектах – культурних, ділових, політичних, економічних, соціальних, рекреаційних і т. д.).

Другим етапом стратегії Макларен вважає нове визначення учнівства, згідно з яким прийняття заклику євангелія означає не стільки безпеку, впевненість і задоволення на небесах, скільки готовність до виклику, ризику і місії на землі, включаючи страждання, самодисципліну та відмову від руйнівного способу життя, властивого царству цього світу. Таке розуміння учнівства тісно пов'язане з властивим постмодерністському християнству поглядом на світ як на Боже творіння, все добре в якому має бути врятоване, бо воно поставлене під загрозу згубними наслідками людської діяльності. При цьому Макларен протиставляє справжніх учнів Христа стереотипному у постмодерністській культурі уявленню про християн. На відміну від християн, учні не є невинниками своїх ближніх, вони не намагаються ізолювати себе від світу і не виступають у ролі критиків та суддів; учні не ставлять собі за мету якомога швидше втекти з цього світу, залишаючи інших на знищення, а взаємодіють із ним заради Христа. Таке визначення учнівства (або християнського життя) ставить перед євангелізмом радикально інше завдання. Благовістя сприймається не як рекрутування біженців, які прагнуть вирватися із землі в небо, а як рекрутування революціонерів, які хочуть принести добру і цілювальну волю небес на землю.

¹ Brian McLaren, "The Strategy We Pursue" (paper presented at the Billy Graham Center Evangelism Roundtable "Issues of Truth and Power: The Gospel in a Post-Christian Culture," April 22–24, 2004).

Відродження наголосу на важливості добрих справ, у тому числі на пошуку примирення з іншими християнами («повернення великої заповіді у центр великого доручення»), на думку Макларена, є третім етапом у формуванні стратегії плідного євангелізму у постмодерну епоху. На можливе зауваження, що боротьба з руйнівною індустріально-споживацькою системою, що знищує планету, з поширенням епідемії СНІДу в африканських країнах та заклик до побудов дружніх стосунків з мусульманами більше стосуються учнівства і соціальних акцій, ніж євангелізму, Макларен відповідає, що в такому разі євангелізм потребує абсолютно нового визначення, в основі якого лежатиме «риторика доброго життя і добрих справ», тобто втілення євангельської звістки у соціально корисні дії. Поряд із переоцінкою важливості добрих справ любові до ближнього, говорить Макларен, для відродження довіри до євангелія ми повинні наново відкрити для себе важливість примирення між учнями Христа, яке не обмежуватиметься однією лише конфесійною сферою, а поширюватиметься на расові, економічні, освітні та національні аспекти соціального буття. Слід зауважити, що закликаючи спрямувати активність християн у соціальне русло, Макларен критично характеризує традиційну апологетику, що спиралася на раціональну аргументацію, яку він розцінює як насильницьку. Очевидно, що точка зору Макларена зумовлена визначальним для постмодерністської епістемології радикальним перспективізмом, згідно з яким світ загалом не володіє жодними рисами і особливостями, первинними щодо інтерпретацій. Світ не існує як «річ-в-собі», незалежно від інтерпретації; швидше, він починає існувати тільки в інтерпретаціях і лише завдяки їм. Відповідно, усі цінності та претензії на істину вважаються соціально сконструйованими, а отже за самою своєю природою примусовими і репресивними.²

Наступним етапом стратегії Макларен вважає зменшення відвідуваності церкви або розгортання діяльності християн у своїх районах і спільнотах, а також побудову відносин з усіма, з ким це можливо. Макларен закликає, щоб християни відвідували церкву не більше, ніж це необхідно, витрачаючи натомість свій час на люблячу взаємодію з ближнім, як вираз свого життя в царстві Божому. Церква буде меншою мірою сприйматися як місце, яке відвідується, і все більше зростатиме її розуміння як спільноти, до якої належать люди, що поділяють спільні завдання і духовні практики. Створення католицьких місіонерських чернечих спільнот

² A. Duane Litfin, "Response to Brian McLaren's 'The Strategy We Pursue'" (paper presented at the Billy Graham Center Evangelism Roundtable "Issues of Truth and Power: The Gospel in a Post-Christian Culture," April 22–24, 2004), <http://www.wheaton.edu/BGC/Ministries/ISE/Specialty-Programs/~media/Files/Centers-and-Institutes/BGC/Roundtable/2004/2004-Litfin.pdf>.

віри в рамках «глибокої еклезіології» – остання частина стратегії. Глибока еклезіологія, ідея якої належить А. Джонсу, прагне підтримувати церкву в усіх її проявах: від найвищих (найбільш значних, історичних, ієрархічних, інституційних, літургійних, традиційних) до найнижчих (найбільш ефемерних, реляційних, невеликих, інноваційних, низових, органічних, неорганізованих). Отож нове трактування евангелізму виявляється тісно пов'язаним з поняттям церкви як спільноти. Одним із найбільших ворогів благовістя Макларен вважає звичне розуміння церкви як фортеці або соціального клубу. Це стереотипне уявлення та породжена ним практика «висмоктує християн з їхніх районів, клубів, робочих місць, шкіл та інших соціальних мереж та ізолює їх у релігійному гетто. Там вона (церква) повинна розважати їх (за допомогою різних засобів, багато з яких замасковані під освіту) і втримувати їх (за допомогою різних засобів, багато яких резюмуються поняттями «провина» і «страх»). Таким чином, християни зберігаються для неба цілі і неушкоджені, як товари на складі, вони утримуються в захищеному просторі, щоб запобігти розливу, витоку, пошкодженню або втраті до часу їх доставки».¹ Натомість церква повинна бути відкритою спільнотою, що привітно ставиться до чужинців, так само як Ісус гостинно приймав грішників. Макларен усвідомлює, що наразі порівняно невелика кількість церков здійснює перехід від моделі фортеці до нової моделі, але ця тенденція повинна отримати підтримку лідерів. «Ці нові вулики християнської життєздатності можуть гудіти у всіх секторах, формах, стилях або “моделях” церкви», – говорить він.

Варто сказати, що деякі ідеї стратегії Макларена заслуговують на увагу, вже тривалий час ними зацікавлені багато евангельських богословів. Це, зокрема, заклик до формування більш цілісного бачення життя церкви з точки зору царства Божого, сумнів у доцільності радикального індивідуалізму і пієтистських категорій, за допомогою яких багато християн витлумачують своє життя. На важливість соціальної ролі церкви вказував ще К. Генрі в кінці 1940-х рр. Д. Літфін зауважує, що евангельське богослов'я вже понад півстоліття підкреслює всі три часові етапи порятунку: минуле (спасіння від покарання за гріх), сьогоднішнє (спасіння від влади гріха) і майбутнє (спасіння від присутності гріха). Не можна також обійти увагою той факт, що критика Маклареном традиційного евангельського руху є однобокою, вона не вільна від риторичних перебільшень і носить дещо карикатурний характер, бо в дійсності доволі важко (принаймні у західному світі) відшукати такі екстремальні фундаменталістські настрої, і тим більше навряд чи можна серйозно вести мову про їх домінування у свідомості теперішніх християн.

Додаткові риси постмодерністського підходу до евангелізму розкриває Р. Річардсон.² У евангелізмі християнин повинен співдіяти з Богом, молячись та прислухаючись до нього і співпрацюючи з Духом. Бог утворює спільноти, які свідчать набагато ефективніше, ніж це можуть зробити окремі особистості. Сучасне покоління не довіряє церкві, натомість воно виявляє довіру до тих людей, які на неї насправді заслуговують. Тож сутність евангелізму полягає у розвитку дружніх стосунків через спілкування та добрі вчинки, а не у завантаженні людини інформацією про зміст евангелія. Найкращий метод сповіщення евангелія – це розповідь про Божу владу і реальність евангелія, адже переконання за допомогою логічних аргументів більше не працює в сучасних умовах. При цьому необхідно відмовитися від використання клішованого образу Ісуса, тобто розповідати про близького до сучасників Ісуса, який протистояв релігійному елітизму та споживацтву. Важливим фактором стає всеосяжність евангелія, яке стосується усіх сфер буття – духовної і фізичної, індивідуальної та общинної, персональної і соціальної, людської і космічної, окремих людей і цілих народів. Користуючись алегорією шлюбу, Річардсон звертається до улюбленого погляду християн-постмодерністів на духовне життя як на «подорож, а не подію».

Оскільки ніхто не може знати абсолютної істини, догматичне проповідування має поступитися місцем діалогу між людьми всіх поглядів. Християни не повинні позиціонувати себе щодо світу так, наче вони є світлом, а світ перебуває в темряві. Замість «проповідування до загублених» богослови руху розвивають ідею приєднання до руху людей різних переконань. Тобто евангелізм трактується як своєрідне запрошення до процесу перетворення. Через встановлення стосунків із сучасниками можна зробити їх частиною християнської спільноти, а вже тоді вони стануть здатними зрозуміти і, можливо, прийняти істини християнства. Постмодерний підхід передбачає відмову від спроб переконувати людей повірити і закликає приязно відноситися до всіх. Як писав Р. Уеббер, люди в постмодерністському світі люди не стільки приходять до віри через аргументи, скільки беручи участь у житті Божої спільноти.³

Рух проголошує своєю метою сповіщення християнства в такий спосіб, щоб воно могло бути зрозумілим для теперішнього покоління, пристосовуючи і змінюючи задля цього все, що необхідно. У той час як послідовники прагматичного евангельського християнства усувають з богослужінь хрести та інші християнські символи, Виникаюча церква вважає такий підхід споживацьким, виявляючи натомість глибоку

² Rick Richardson, *Reimagining Evangelism: Inviting Friends on a Spiritual Journey* (InterVarsity Press, 2006), 167.

³ Webber, *Ancient-Future Faith*, 79.

¹ McLaren and Litfin, “Emergent Evangelism”.

зацікавленість у поверненні до вжитку хрестів, свічок, вітражів, ікон, статуй Марії і святих, літургій і таїнств. Постмодерністи вважають за краще зустрічатися з Христом, використовуючи всі органи відчуттів. Це передбачає звернення до класичного літургійного або споглядального поклоніння: ладану і свічок, хресного знамення, хліба і вина, ікон і оливопомазання. Л. Світ підкреслює: «Постмодерністи хочуть Бога, якого вони можуть бачити, пробувати на смак, дотикатися, чути і відчувати його запах – повне сенсорне занурення в божественне».¹

Помітний внесок в осмислення евангелізму в постмодерністській культурі робить Д. Паджітт. Він говорить, що спочатку потрібно розв'язати дві фундаментальні задачі: з'ясувати, що таке евангеліє і як відбувається навернення. Паджітт вважає, що традиційний евангелізм виходив з ідеї про те, що зміна думок приводить до зміни поведінки. Проте, на його думку, цей зв'язок є протилежним – трансформація життя приводить до перевороту у переконаннях. Для того, щоб подолати розрив між ортодоксією та ортопраксією, автори руху переосмислюють основоположні істини евангелія, не беручи до уваги той факт, що справжня переміна життя може відбутися лише в результаті справжньої зміни переконань. Загалом, евангелізм у трактуванні руху більше пов'язаний з присутністю, ніж з проголошенням; він швидше стосується способу життя, ніж слів, більше пов'язаний з участю, ніж з наверненням. К. Ворд з Церкви апостолів в Сієтлі взагалі пориває з ідеєю евангелізму, сповідуючи натомість пост'евангелізм, який, на її думку, полягає в тому, щоб «жити у Христі без стратегії, але із співчуттям і ставленням слуги Ісуса Христа. Ми не здійснюємо евангелізацію чи іншу місію. Дух Святий – евангеліст, і місія належить Богу. Що ми робимо, то це просто живемо відкрито як спільнота, так, як жив Ісус Христос; а коли люди запитують нас, чому ми живемо так, то ми ділимося з ними звітом про надію, яка у нас».²

Т. Джонс вважає, що сучасні християни, роблячи надмірний акцент на вищості людського розуму, як правило, ставляться до евангелізації як до спонукування людей повірити або прийняти твердження, що Ісус – єдиний шлях до Бога, і що він є єдиним Спасителем від гріхів. Відповідно до модерністської точки зору, якщо людина погоджується розумово з Ів. 3, 16 або іншими пропозиційними твердженнями евангелія, тоді ця людина завойована для Христа. Джонс підкреслює, що евангелізація – це не тільки пізнавальний, розумовий процес. Якщо люди лише інтелектуально погоджуються з твердженнями Христа, то це не означає, що вони будуть змінювати своє життя і стануть його учнями. Тому Джонс закликає покласти край дихотомії між виправданням і освяченням, наголошуючи,

що спасіння – це складний процес, який включає в себе як окремих осіб, так і спільноти, та призводить до появи учня, який приносить плоди. Він заперечує розмежування оправдання (протестанти історично розуміють під цим терміном юридичний акт, яким Бог оголошує нас праведними через віру в смерть і воскресіння Ісуса, для спасіння нас від наших гріхів) і освячення (процес уподібнення до Христа). Замість проповіді біблійних істин, представлених у вигляді тверджень, які мають бути раціонально прийнятні (сутність модерністського підходу), ми повинні запрошувати людей у християнські спільноти, в яких вони побачать життя віруючих людей.

¹ Julie B. Sevig, "Ancient New", *The Lutheran*, September 2001.

² Ibid., 135.

ПІСЛЯСЛОВО

Розглянувши світоглядні, богословські та еклезіологічні особливості Виникаючої церкви, можемо прийти до висновку, що головною рисою руху є прагнення досягнути євангельською звісткою суспільство постмодерну. Виходячи з цієї мети, богослови руху намагаються інтерпретувати культурні горизонти сучасного християнства та переосмислити наслідки нового прочитання сучасної культури для богословського дискурсу та церковної практики. Отож однією з основних переваг Виникаючої церкви є її наголос на необхідності формулювання нових шляхів вираження євангелія у сучасній культурі. Невпинний пошук та бажання експериментувати приводять до утворення широкого кола доволі різноманітних спільнот. Хоча нові церковні утворення відрізняються між собою за структурою, стилем та доктринальним змістом, їх поєднує спільне рішення відійти від традиційних форм богословствування та служіння з метою створення таких церков, які будуть здатними контекстуально втілювати євангеліє царства Божого. Відхід від ідеї єдиної моделі церкви, яка б мала служити для всіх ситуацій і контекстів, є важливим кроком на шляху до побудови відносин із сучасниками, розчарованими стандартизацією, що прийшла з модерністю і глобалізмом. При цьому Виникаюча церква наголошує на важливості поєднання новаторства із традиційними формами церковного життя. Таким чином експериментальна сміливість стає ковтоком свіжого повітря для традиції, адже будь-яка традиція складається з ряду сміливих експериментів, котрі витримали випробування часом.

Позитивною рисою нових церков є відверта оцінка ними сучасного стану євангельського протестантизму, а також готовність до переосмислення його узвичаєних переконань і практик. Виникаючі церкви є важливим учасником богословського діалогу, який не боїться вказати на ознаки того, що сучасне євангельське християнство перебуває в кризі, особливо на заході. Свіжий погляд на Писання, непрості питання про прийняті практики та традиції неминуче викликають критичні оцінки з боку більш консервативних християнських груп. Але необхідність постійного

реформування церкви є однією з домінант протестантизму, яка постійно приводить до появи нових рухів. Навіть під час Реформації крім течій, що залишилися у руслі ортодоксальної традиції, були й проблемні периферійні групи.

На відміну від фундаменталістських попередників, які засуджували світську культуру, постмодерні християни беруть активну участь у житті навколишнього світу, намагаючись принести (або «прожити») звістку Ісуса у своєму безпосередньому культурному середовищі. Богословські та еkleзіологічні експерименти Виникаючої церкви переважно обумовлені серйозним ставленням до культури, намаганням походити з неї, а не нав'язуватись їй. Однак варто звернути увагу, що в період постмодерну відбулася радикальна переоцінка традиційних естетичних цінностей, навіть ширше – загального уявлення про культуру, її роль і призначення. За словами І. Львіна, культура перестала бути тим, чим вона була раніше: сферою належного та ідеального, областю панування нетлінних канонів краси й досконалості. Інформаційне суспільство сприяє однобічному розвитку інтелекту, а маскультура створює одновимірну «людину, що розважається», що, у свою чергу, призводить до тотальної кризи культури. Однак, як переконливо довів Л. Ньюбігін, у жодну епоху церква не могла уникнути культурної матеріалізації євангелія, і їй не слід прагнути до цього. Хоча в певних аспектах церква завжди виступає в ролі контркультури (зі своєю мовою, практиками і розповідями), вона не повинна бути замкнутою і самодостатньою. Формуючи свої практики та визначаючи актуальні напрями богословського пошуку, церква повинна враховувати вже існуючі в суспільстві ритми та структури, а не спиратися лише на заздалегідь розроблену модель. Існуючі інтелектуальні та соціальні проекти можуть розглядатися при цьому як діалогові партнери, а не як непримиренні суперники.

Нові церкви також характеризуються інтенсивним прагненням створити для своїх послідовників відчуття приналежності до справжньої спільноти, в якій вони можуть залишатися чесними з Богом, собою та іншими. Не покладаючись виключно на когнітивні елементи релігійності, Виникаюча церква визнає, що сумнів і таємниця є невід'ємною частиною християнської віри, яка не обмежується одними лише словами, інтелектом і концепціями, а включає в себе символи, мовчання, почуття й уяву. Таким чином, постмодерні християнські спільноти прагнуть розвивати цілісну віру, що стає невід'ємною частиною їхнього повсякденного життя. Питання, поставлені Виникаючою церквою, змушують євангельський протестантизм переосмислити спрощений погляд на євангеліє, приводячи до розуміння царства Божого як чогось більшого, ніж потойбічне життя, та відроджуючи акцент на причетності послідовників Ісуса до діяльності

царства, встановлення справедливості і дій милосердя. Зацікавлення у перетворенні суспільства зумовлює нове прочитання євангелія, яке розглядається не стільки як послання, що має привести людину до вибору між небесами і пеклом, але як звістка, яка може і повинна змінити наше власне життя і суспільство.

У той же час варто підкреслити, що у богословських експериментах руху є і небезпечні ідеї. Мінімізація значення доктринального змісту віри іноді приводить богословів Виникаючої церкви до виходу за межі традиційного ортодоксального богослов'я. Мова йде не про вторинні, хоча й важливі доктрини розуміння природи присутності Христа у таїнствах чи дискусії між пресвітеріанською і єпископальною моделями церковного управління. На карту ставляться основоположні християнські догмати, які окреслюють «коло ортодоксії» – сумніву піддаються божественність Христа і його смерть для замісницького відкуплення, заперечується реальність посмертної відплати і пекла, приймаються різні форми сотеріологічного інклюзивізму та іноді універсалізму. Окремі богословські судження С. Берка, Б. Макларена, Д. Паджітта важко поєднати з «вірою, раз даною святим» (Юд. 3).

Нетривала історія Виникаючої церкви, властивий їй протестний характер (спрямований проти модернізму та його впливу на християнство) і принесення в церкву цінностей та моделей масової культури зумовили той факт, що багато спільнот руху нездатні зрозуміти хто вони є насправді. Тут простежуємо вплив закономірностей функціонування сучасного суспільства, що швидко змінюється, зумовлюючи нестійкість і пластичність самоусвідомлення. У ситуації постмодерну самоусвідомлення перестало бути чимось сталим та тривалим, виступаючи скоріше в ролі динамічного процесу, який перебуває в невинному русі та розвитку. Така ситуація може бути корисною. Властива для суспільства постмодерну неможливість досягнути фіксації в одному самоусвідомленні забезпечує свободу вибору і відкритість до нового досвіду, дозволяючи церкві рухатися вперед та уникати застою. Однак відсутність самовизначення може бути й контрпродуктивним фактором. Як часто відмічають дослідники, Виникаюча церква частіше визначає себе через протест і реакцію, ніж через позитивні формулювання. У багатьох аспектах вона все ще реагує на недавнє минуле церкви на заході, однак жоден церковний рух, природа якого визначається лише реакцією на недоліки минулого, не приносить реальних інновацій. Виникаюча церква легко виявляє недоліки інших церковних моделей, але її реальний потенціал розкриється лише тоді, коли вона зможе перейти від критики до створення і здійснення позитивних рішень.

Для Виникаючої церкви властиві стереотипні оцінки інших християнських течій, особливо тих, які зазнали помітного впливу модернізму. Учасники руху намагаються бути послідовниками «революційного Ісуса» і розвивати в собі «святе невдоволення» щодо сучасного християнства, розглядаючи його як важливий фактор відродження апостольської віри і практики. Революційний характер Виникаючої церкви провокує незгоди з іншими християнськими церквами, створює менталітет «ми–вони», стає підґрунтям для уявлення про власну вищість. Набагато конструктивнішим було б налагодження відкритого діалогу з іншими християнськими течіями, який дав би можливість обміну ідеями, не передбачаючи відмови від власної духовної спадщини. Однак гіпертрофованій і не завжди чесний критицизм Виникаючої церкви не сприяє бесіді за круглим столом. У творах богословів руху християнські конфесії часто трактуються як осередки «безбожництва організованої релігії, бюрократичної задушливості інституціоналізованої церкви, а також культурного поклоніння владі і грошам».¹

Варто зауважити, що послідовників Виникаючої церкви доцільно розглядати як носіїв «елітарної свідомості», прерогативою яких завжди була відносно вільна гра думок, уявлень, суджень. Творчий авангард будь-якої епохи так чи інакше створює нові моделі світу, експериментує, часом з ризиком для себе творить нові форми мислення.² Як і будь-яка інша форма елітарної свідомості, Виникаюча церква відіграє функцію своєї рідної лабораторії духовних пошуків християнства, в якій напрацьовуються як геніальні прозріння, так і химерні страхіття, цінні ефективні ідеї межують з потворними інтелектуальними покручами, а вдумливі відкриття сприймаються з тією ж серйозністю, що й спрямовані на епатаж богословські примхи. Однак елітарна свідомість завжди функціонує у тісному контакті зі свідомістю побутовою та історичною, яка виступає в ролі основи, джерела і конструктивного фільтру для елітарних знахідок. Породжені інтелектуальною чи в нашому випадку богословською елітою ідеї та принципи мають властивість проникати у свідомість церкви і поступово трансформувати її, але цей важливий процес відбувається повільно і вибірково. Те, що може бути прийняте, поступово приживляється до потужного стовбура історичного християнського світовідчужання, а те, що з якихось причин дисонує з органічним контекстом історичної християнської свідомості, відпадає саме собою. Отож, подібна доля очікує, мабуть, і Виникаючу церкву: та частина її доробку, яка виявиться адекватною відповіддю викликам часу, буде осмислена і сприйнята церковною свідомістю, а решта залишиться на маргінесі богословського дискурсу та церковного буття.

¹ Mike Yaconelli, ed., *Stories of Emergence: Moving from Absolute to Authentic* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2003), 16.

² Е. В. Золотухина-Аболина, Постмодернізм: распад сознания? // *Общественные науки и современность*, № 4 (1997): 158–192.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Барбур И. *Религия и наука: история и современность*. М.: ББИ, 2000.
- Барт Р. Смерть автора // *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. М.: «Прогресс», «Универс», 1994.
- Бачинин В. А. Постмодернизм и христианство // *Общественные науки и современность*, № 4 (2007): 162–171.
- Бек У. *Общество риска. На пути к другому модерну*. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Белёвский О. А. Постмодернизм как отрицание универсальности и всемирно-исторической значимости философии // *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка*, вип. 2 (2009).
- Боа К. *Преображенный в Его образ. Библейский и практический подход к духовному формированию*, <http://www.kenboa.org/russian/conformed>.
- Богданова О. А. Парадигма постмодерна: апогей секуляризации и нарастание кризиса личности // *Культура и религия*, № 1 (2011).
- Бонхёффер Д. *Жизнь в христианском общении*. Евангелическое Лютеранское Служение, 2003.
- _____. *Следуя Христу*. М.: Бук Чембэр Интернэшнл, 1992.
- Бош Д. *Преобразования миссионерства*. СПб.: Библия для всех, 1997.
- Ванхузер К. *Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания*. Черкассы: Коллоквиум, 2007.
- Ваторопин А. С. Религиозный модернизм и постмодернизм // *Социологические исследования*, № 11 (2001): 84–92.
- Вельш В. *Наш постмодерный модерн* / Пер. з нім. А. Л. Богачова, Д. Култаєвої, Л. А. Ситніченко. К.: Альтерпрес, 2004.
- Волкова Е. И. *Сюжет о спасении в русской, английской и американской литературе*. Монография. М.: Изд-во Мос. гос. ун-та, 2001.
- Вольф М. *По подобию Нашему*. Черкассы: Коллоквиум, 2012.
- _____. *Презрение и принятие*. Черкассы: Коллоквиум, готовится к печати в 2014 г.
- Галинская Л. Д. Ф. М. Достоевский и постмодернизм // *София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии*, вып. 9 (2006).

- Горичева Т. М. *Христианство и современный мир*. СПб., 1995.
- Гречко П. К. *Концептуальные модели истории: Пособие для студентов*. М.: Логос, 1995.
- Гохин М., Бартоломью К. *Жизнь на перепутье*. Черкассы: Коллоквиум, 2010.
- Гурко Е. *Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум), Как избежать разговора: денегации*. Минск: Экономпресс, 2001.
- Денисенко А. Интеллектуальный клімат постсекулярної епохи: окреслюючи межі сучасного богословського дискурсу // *Філософська думка. Sententiae*. Спецвипуск «Християнська теологія і сучасна філософія», № 3 (2012).
- _____. Миссия «Радикальной Ортодоксии» как богословская деконструкция понятия «секулярный» // *Богословские размышления*. Спецвыпуск «Церковь и миссия». УЕСБ, Одесса–Киев, 2012.
- Деррида Ж. *О грамматологии. De la grammatologie* / Пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М.: Ad marginem, 2000.
- Деррида Ж. *Письмо та відмінність*. К.: Основи, 2004.
- Дианова В. М. *Постмодернистская философия искусства: истоки и современность*. СПб.: ООО «Издательство «Петрополис»», 2000.
- Емелин В. А. Лабиринты постмодернизма: идентификация ускользающего смысла // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 3 (2010): 65–75.
- Золотухина-Аболина Е. В. Постмодернизм: распад сознания? // *Общественные науки и современность*, № 4 (1997): 158–192.
- Ильин А. Н. Субъект в пространстве философии постмодернизма // *Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение»*, №1 (2010) «Философия. Политология». <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1>.
- Ильин И. П. *Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа*. М.: Интрада, 1998.
- Кант И. *Критика чистого разума* / Пер. с нем. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994.
- Киселев Г. С. Постмодерн и христианство // *Вопросы философии*, № 12 (2001).
- Клэйборн, Шейн. *Путь. Как жить по-христиански сегодня, реально изменяя жизнь*. М.: «Эксмо», 2010.
- Козловський П. Постмодерна культура: соціально-культурні наслідки технічного розвитку // *Сучасна зарубіжна філософія*. – К., 1996.
- Колесников А. С. Современная зарубежная философия: генезис и проект // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Серия 6, вып. 3 (1995): 38–44.
- Кун Т. *Структура научных революций*. К.: Port-Royal, 2001.
- Кутырев В. А. *Философия постмодернизма: Научно-образовательное пособие для магистров и аспирантов гуманитарных специальностей*. Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 2006.
- Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // *Континент*, № 120 (2004).
- Кюнн Г. Религия на переломе времен (Тринадцать тезисов) // *Мировое древо*, вып. 2 (1993): 68–69.
- Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна* / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
- Луценко О. М. Постмодернизм: пост- чи протоісторія. Метаморфози хронотопу // *Альманах «Культура і сучасність»*, № 1 (2010).
- Макінтайр Е. *Після чесноти. Дослідження з теорії моралі*. К.: Дух і літера, 2002.
- Маньковская Н. Б. *Париж со змеями (Введение в эстетику постмодернизма)*. М., 1994.
- Марков Б. В. Философия после «смерти человека» // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Сер. 6. Вып. 3 (1995).
- Махлина С. Т. *Семиотика культуры и искусства. Опыт Энциклопедического словаря*. СПб., 2000.
- Мертон Т. *Нові зерна контемпляції* / Пер. з англ. О. Мельник. Львів: Свічадо, 2009.
- _____. *Одинокие думы* / Пер. с англ. М.: Издательство Францисканцев, 2003.
- _____. *Роздуми на самоті*. Львів: Свічадо, 1994.
- _____. *Философия одиночества* / Пер. с англ. А.Кириленкова. М., 2007.
- Метаксас Э. *Дитрих Бонхёффер. Праведник мира против Третьего Рейха. Пастор, мученик, пророк, заговорщик*. М.: Эксмо; Книгоноша, 2012.
- Милбанк Дж. Светскость имеет тоталитарные наклонности // *Русский журнал*. <http://www.russ.ru/Mirovaya-rovostka/Sekulyarnost-imeet-totalitarnye-naklonnosti> (25.12.2008).
- Миллер Д. *Христианский джаз: Нерелигиозные размышления на темы христианской духовности*. СПб.: Амфора, 2005.
- Михайлова М. В. Апофатика в постмодернизме // *Символы, образы, стереотипы современной культуры: Философский и метафизический опыт*, вып. 7 (2000): 166–179.
- Николаева О. *Современная культура и православие*. М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999.

- Ньюбигин Л. *Раскрытие тайны. Введение в теологию миссии*. М.: Центр «Нарния», 2006.
- Панарин А. С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств // *Вопросы философии*, № 6 (2003).
- Паскуцци Мария. Читаем Павла в двадцать первом веке. http://www.paoline.ru/library/apostolpavel/chitaem_pavla_v_21_veke.pdf.
- Пашко Р. Г. Проблема ценностных изменений в современном обществе (на примере постмодерной парадигмы Г. Кюнга) // *Материалы чтений «Церковь и социальные проблемы современного общества»*. Ин-т теологии им. свв. Мефодия и Кирилла, Бел. гос. ун-т культуры и искусств / отв. ред. и сост. А. Ю. Бендин. Минск: Ковчег, 2007.
- Петерсон Ю., Гордон Д., Фи, Элмер Дик, Дж. Пакер, Крэг М. Гай, Лорен Уилкинсон и Джеймс М. Хьюстон. *Библия в современном мире: аспекты толкования* / Пер. с англ. Е. Канишева. М.: «Триада», 2002.
- Погребная В. Я. Зарождение и функционирование постмодернистского дискурса // *Интеллект. Особистість. Цивілізація. Збірник наукових праць*, вип. 6 (2008): 231-241.
- Подберезский И. В. Христианский фундаментализм в России на рубеже веков // *Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия*. Сборник 4. Мировая культура на пороге XXI века. М., 1999.
- Полозова И. В. Метафоры в философии постмодернизма // *Вестник Московского университета*. Серия 7. Философия, №2 (2003): 13–29.
- Райт Н. Т. *Иисус и победа Бога*. М.: ББИ, 1996.
- _____. *Иисус. Надежда постмодернистского мира*. Черкассы: Коллоквиум, 2008.
- Ратников В. П. Постмодернизм: истоки, становление, сущность // *Философия и общество*, № 4 (2002).
- Рашковский Е. Б. Введение: человеческое измерение эпохи постмодерна // *Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия*. Сборник 4. Мировая культура на пороге XXI века. Москва, 1999.
- _____. Постмодерн: культурная революция или культурная контрреволюция? // *Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия*. Сборник 4. Мировая культура на пороге XXI века. Москва, 1999.
- Робинсон Дж. *Быть честным перед Богом*. М., 1993.
- Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста // *Вопросы философии*, №5 (1991): 75–87.
- Савченко С. Постмодернизм як знамення часу // *Гуманітарний журнал*, № 25–26 (2006): 242–248. Рецензія на: Копосов Н. *Хватит убивать кошек. Критика социальных наук*. М., 2005.
- Силичев Д. А. *Постмодернизм: экономика, политика, культура*. М., 1998.
- Скиба Э. К. Хронология и периодизация постмодернизма // *Філософія. Культура. Життя. Збірник наукових праць*, № 34 (2010): 199–203.
- Скоропанова И. С. *Русская постмодернистская литература*. М.: Флинта Наука, 2007.
- Судас Л. *Постмодернизм*. <http://www.chem.msu.su>.
- Тарнас Р. *История западного мышления («Страсти западного ума»)* / Пер. Т. А. Азаркович. М.: КРОН-ПРЕСС, 1995.
- Тисельтон, Э. *Герменевтика*. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
- Узланер Д. Расколдовывание дискурса: религиозное и светское в языке нового времени // *Логос*, № 4/67 (2008).
- Уэббер Р. *Поклонение прежде и теперь: библейские, исторические и практические вопросы*. СПб.: Библия для всех, 2003.
- Филянова В. На пути к «абсолютной свободе»: постмодернизм и христианство // *Москва*, № 8 (2012): 151–160.
- Фуко М. *Археология знания*. Киев: Ника-Центр, 1996.
- _____. *Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности* / Пер. с фр. С. Табачниковой под ред. А. Пузыря. М.: Магистериум–Касталь, 1996.
- Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // *Вопросы философии*, №4 (1992).
- Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // *М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления* / Пер. с нем. В. В. Бибихина, 38–50. СПб.: Наука, 2007.
- Харт Д. *Красота бесконечного. Эстетика христианской истины* / Пер. с англ. А. Лукьянова. М.: ББИ, 2010.
- Харт К. *Постмодернизм* / Пер. с англ. К. Ткаченко. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.
- Хоркхаймер М. и Т. В. Адорно. *Диалектика просвещения. Философские фрагменты* / Пер. с нем. М. Кузнецова. М.–СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
- Чоран Эмиль. *Признания и проклятия*. СПб., 2004.
- Щербина В. В. Постмодерн як дзеркало сучасної людини // *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики. Міжвузівський збірник наукових праць*, № 43 (2009): 275–279.
- Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // *Логос*, № 3 (2011): 107–123.
- Anderson, R. S. *An Emergent Theology for Emerging Churches*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.
- Ashworth, J., and I. Farthing. *Churchgoing in the UK: A report from Tearfund on church attendance in the UK*. London: Tearfund Publications, 2007.
- Avery, Gayle C. *Understanding Leadership: Paradigms and Cases*. London: Sage, 2005.

- Bader-Saye, Scott. "The Emergent matrix: a new kind of church?" *Christian Century*, November 30, 2004.
- _____. "Improvising Church: An Introduction to the Emerging Church Conversation." *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 2006).
- Bakker, Jay, and Andy Meisenheimer. *Faith, Doubt, and Other Lines I've Crossed: Walking with the Unknown God*. New York: Jericho, 2013.
- Bárgar, Pavol. "The Emerging Church Movement: Some Missiological Relevant Challenges and Impulses." *Acta Missiologicae. Journal for Reflection on Missiological Issues and Mission Practice in Central and Eastern Europe* 4 (2015): 27–44.
- Barna, G. *Revolution: Finding Vibrant Faith beyond the Walls of the Sanctuary*. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishing, 2005.
- Bartholomew, C., and M. Goheen. "Story and Biblical Theology." In *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, edited by Craig Bartholomew, Mary Healy, Karl Moller, and Robin Parry. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Bauckham, Richard. *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*. Grand Rapids: Baker, 2003.
- Beaton, Richard. "Reimagining the Church." In *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?*, edited by John G. Stackhouse, Jr. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Bebbington, David. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. Grand Rapids, MI: Baker, 1989.
- Belcher, Jim. *Deep Church: A Third Way Beyond Emerging and Traditional*. Downers Grove, IL: IVP Books, 2009.
- Bell, Rob. *Love Wins: A Book About Heaven, Hell, and the Fate of Every Person Who Ever Lived*. New York: HarperOne, 2011.
- _____. "Rob Bell Tells It Like It is." *Relevant Magazine*, January/February, 2008.
- _____. *Sex God: Exploring the Endless Connections Between Sexuality And Spirituality*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2007.
- _____. *Velvet Elvis: Repainting the Christian Faith*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005.
- _____. *What We Talk about When We Talk about God*. New York: HarperOne, 2013.
- Bell, Rob, and Don Golden. *Jesus Wants to Save Christians: A Manifesto for the Church in Exile*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Benson B. *Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.
- Benware, Paul N. *Understanding End Times Prophecy*. Chicago: Moody Publishers, 2006.
- Bessenecker, Scott A. *The New Friars: The Emerging Movement Serving the World's Poor*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.
- Bielo, James S. *Emerging Evangelicals: Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity*. New York: New York University Press, 2011.
- _____. "The 'Emerging Church' in America: Notes on the Interaction of Christi-anities." *Religion* 39, no. 3 (2009): 219–32.
- Bohannon, John S. *Preaching & the Emerging Church: An Examination of Four Founding Leaders: Mark Driscoll, Dan Kimball, Brian McLaren, and Doug Pagitt*. Lexington, KY: n.p., 2010.
- Bolger, Ryan K., ed. *The Gospel after Christendom: New Voices, New Cultures, New Expressions*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.
- Bolt, John. "An Emerging Critique of the Postmodern, Evangelical Church: A Review Essay." *Calvin Theological Journal* 41 (2006): 205–221.
- Borgmann, Albert. *Crossing the Postmodern Divide*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Bosch, David. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis, 1991.
- Bouma, Jeremy. *Understand Emerging Church Theology: From a Former Emergent Insider*. Grand Rapids: Theoklesia, 2013.
- Breaking New Ground: Church Planting in the Church of England: a Report Commissioned by the House of Bishops of the General Synod of the Church of England*. London: Church House Publishing, 1994.
- Brewin, Kester. *Signs of Emergence: A Vision For Church That is Organic/Networked/Decentralized/Bottom-up/Communal/Flexible/Always Evolving*. Grand Rapids: Baker Books, 2004.
- Brown, Callum. *The Death of Christian Britain*. Abingdone: Routledge, 2000.
- Burge, Ryan P., and Paul A. Djupe. "Emergent Church Practices in America: Inclusion and Deliberation in American Congregations." *Review of Religious Research* 57, no. 1 (March 2015): 1–23.
- Burke, John. *No Perfect People Allowed*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005.
- Burke, Spencer, ed. *Out of the Ooze: Unlikely Love Letters to the Church from Beyond the Pew*. Colorado Springs: Navpress, 2007.
- Burke, Spencer, and Barry Taylor. *A Heretic's Guide to Eternity*. San Francisco: Jossey-Bass, 2006.
- Burke, Spencer, and C. Pepper. *Making Sense of Church*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003.
- Caputo, John D. *On Religion*. New York: Routledge, 2001.
- _____. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.

- _____. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press, 1988.
- _____. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- _____. *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- _____, ed. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997.
- Carson, D. A. *Becoming Conversant With the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005.
- Chalke, Steve, and Alan Mann. *The Lost Message of Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Chia, Lloyd. *Emerging Faith Boundaries: Bridge-Building, Inclusion, and the Emerging Church Movement in America*. Ph.D., University of Missouri - Columbia, 2010.
- Claiborne, Shane. "The Emerging Church Brand: The Good, the Bad, and the Mess." *God's Politics*, April 13, 2010. <http://sojo.net/blogs/2010/04/13/emerging-church-brand-good-bad-and-messy>.
- _____. *The Irresistible Revolution: Living as an Ordinary Radical*. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- Clark, Jason. "Via Media: The Necessity of Deeper Theological Reflection for the Genuine Renewal of Church in the Emerging Culture and Context." DMin thesis, George Fox Evangelical Seminary, 2006.
- Conder, Tim. *The Church in Transition: The Journey of Existing Churches in the Emerging Culture (EMERGENTYS)*. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- Craigen, Trevor. "Emergent Soteriology: the Dark Side," *The Master's Seminary Journal* 17, no. 2 (2006): 177–190.
- Crouch, Andy. "The Emergent Mystique: Ministry Fashion Statement or the Church's Future." *Christianity Today*, November 2004.
- Cupitt, Don. *The Sea Of Faith*. SCM Press, 1994.
- Dabney, Lyle. "The Church as a Community of (Un)common Grace: Toward a Postmodern Ecclesiology." Paper presented at Christian Theological Research Fellowship, San Francisco, 1997.
- Daniels, C. Wess. "Four Models of Emerging Churches." *Gathering In Light*, January 13, 2008. <http://gatheringinlight.com/2008/01/13/the-four-models-of-emerging-churches>.
- Davis, Richard B. "Can There Be An 'Orthodox' Postmodern Theology?" *JETS* 45, no. 1 (March 2002).
- Davison, Andrew, and Alison Milbank. *For the Parish: A Critique of Fresh Expressions*. London: SCM Press, 2010.
- Dawn, Maggi. *In the Church but Not Of It*. <http://www.emergingchurch.info/reflection/maggidawn/index.htm>.
- Delueze, Gilles. *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press, 1990.
- DeWaay, Bob. *The Emergent Church: Undefined Christianity*. Saint Louis Park, MN: Bob DeWaay, 2009.
- _____. "Emergent Delusion: A Critique of A Generous Orthodoxy by Brian McLaren." *Critical Issues Commentary* 87 (March/April 2005).
- Deyoung, Kevin, and Ted Kluck. *Why We're Not Emergent*. Chicago: Moody Publishers, 2008.
- Diogenes, Allen. *Christian Belief in a Postmodern World*. Louisville: Westminster John Knox, 1989.
- Dockery, David, ed. *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Doornenbal, Robert J. A. *Crossroads: An Exploration of the Emerging-Missional Conversation with a Special Focus on 'Missional Leadership' and Its Challenges for Theological Education*. PhD Diss., Amsterdam: VU University Amsterdam, 2012.
- Dorn, Christopher. "The Emergent Church and Worship." *Reformed Review. A Theological Journal of Western Theological Seminary* 61, no. 3 (2008).
- Dorrien, Gary J. "The Origins of Postliberalism," *Christian Century*, July 2001.
- Downing, Crystal. *How Postmodernism Serves (My) Faith: Questioning Truth in Language, Philosophy and Art*. Downers Grove: IVP Academic, 2006.
- Drane, John. "The Emerging Church." *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 1, 2006): 3–11.
- Driscoll, Mark. *Confessions of a Reformission Rev.: Hard Lessons from an Emerging Missional Church*. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- Driscoll, Mark, and Gerry Breshears. *Doctrine: What Christians Should Believe*. Wheaton, IL: Crossway, 2010.
- _____. *Vintage Church: Timeless Truths and Timely Methods*. Wheaton, IL: Crossway, 2008.
- Duduit, Michael, ed. *Preaching with Power: Dynamic Insights from Twenty Top Pastors*. Grand Rapids: Baker, 2006.
- Edson, Ben. "An Exploration into the Missiology of the Emerging Church in the UK through the Narrative of Sanctus1." *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 1, 2006): 24–37.
- Engle, Paul E., and Paul A. Basden, eds. *Exploring the Worship Spectrum*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2004.
- Erickson, Millard. *The Evangelical Left: Encountering Postconservative Evangelical Theology*. Carlisle, UK: Paternoster Press, 1997.
- _____. *Postmodernizing the Faith: Evangelical Responses to the Challenge of Postmodernism*. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

- _____. *Truth or Consequences: The Promise & Perils of Postmodernism*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.
- Erickson, Millard J., Paul Kjoss Helseth, and Justin Taylor, eds. *Reclaiming the Center: Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2004.
- Fish, Stanley. *Is There The Text In The Class? The Authority Of Interpretive Communities*. Harvard University Press: Twelfth printing, 2003.
- Fitch, David. "The Emerging View of the Church in Society: Alan Hirsch/Michael Frost and the Danger of De-Ecclesiologizing The Church in Mission." *Reclaiming the Mission/ David Fitch*, July 6, 2010. <http://www.reclaimingthemission.com/?p=1223>.
- _____. "The Emerging View of Salvation: Brian McLaren and the Danger of De-eschatologizing the Kingdom." *Reclaiming the Mission/ David Fitch*, July 6, 2010. <http://www.reclaimingthemission.com/?p=1204>.
- _____. *The Great Giveaway*. Grand Rapids: Baker Books, 2005.
- Flannery, Austin P., ed. *Documents of Vatican II*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Ford, David F. *Theology: A Very Short Introduction*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1999.
- Franke, John R. "Reforming Theology: Toward a Postmodern Reformed Dogmatics." *The Westminster Theological Journal* 65, no. 1 (Spring, 2003).
- Frei, Hans. *Theology and Narrative: Selected Essays*, edited by George Hunsinger and William Carl Placher. New York: Oxford University Press, 1993.
- _____. *Types of Christian Theology*. New Haven & London: Yale University Press, 1992.
- Friesen, Dwight J. "Orthoparadoxy: Emerging Hope for Embracing Difference." In *An Emergent Manifesto of Hope*, edited by Doug Pagitt and Tony Jones, 202–212. Grand Rapids: Baker Books, 2007.
- Frost, Michael. *Exiles: Living Missionally in a Post-Christian Culture*. Peabody, MA: Hendrickson, 2006.
- Frost, Michael, and Alan Hirsch. *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the 21st-Century Church*. Peabody: Hendrickson, 2003.
- Ganiel, Gladys, and Gerardo Marti. "The Emerging Church Movement: A Sociological Assessment." *Currents in Theology and Mission* 42, no. 2 (April 2015): 105–12.
- Geisler, Norman L., and Thomas Howe. "A Postmodern View of Scripture." In *Evangelicals Engaging Emergent: A Discussion of the Emergent Church Movement*, edited by William D. Henard and Adam W. Greenway, 98–99. Nashville: Broadman Academic, 2009.
- Gibbs, Eddie. *Churchmorph: How Megatrends Are Reshaping Christian Communities*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Gibbs, Eddie, and Ryan Bolger. *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- _____. "The Morphing of the Church: Emerging Churches within Denominational Structures." *Theology News & Notes* 55, no. 3 (Fall 2008).
- Gilley, Gary. "The Kingdom of Emergent Theology." *Southern View Chapel* 13, no. 9 (September 2007).
- _____. *This Little Church Stayed Home: A Faithful Church in Deceptive Times*. Webster: Evangelical, 2006.
- Goheen, Mike. "Charting a Faithful Course Amidst Postmodern Winds." In *Living in the LambLight: Christianity and Contemporary Challenges to the Gospel*, edited by Hans Boersma, 17–31. Vancouver: Regent College Publishing, 2001.
- _____. "The Urgency of Reading the Bible as One Story." *Theology Today* 64, no. 4 (January 2008).
- Goheen, Mike, and C. Bartholomew. *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Gray-Reeves, Mary, and Michael Perham. *The Hospitality of God: Emerging Worship for a Missional Church*. New York: Seabury Books, 2011.
- Grenz, Stanley J. "Ecclesiology." In *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, edited by Kevin J. Vanhoozer, 252. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.
- _____. "Participating in What Frees: The Concept of Truth in the Postmodern Context." *Review and Expositor* 100 (Fall 2003).
- _____. *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1996.
- _____. *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
- _____. *Revisioning Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the Twenty-first Century*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993.
- _____. *Theology for the Community of God*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Grenz, Stanley J., and John Franke. *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
- Groothuis, Douglas. "Postmodern Fallacies: A Response to Merold Westphal." *Christian Century* 120, no. 15 (2003).
- _____. *Truth Decay: Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.
- Guder, Darrell L., and Lois Barrett, eds. *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America. The Gospel and Our Culture Series*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub, 1998.

- Guest, Mathew. *Evangelical Identity and Contemporary Culture: A Congregational Study in Innovation*. Eugene, Ore.: Wipf. & Stock, 2008.
- Guest, Mathew, and Steve Taylor. "The Post-Evangelical Emerging Church: Innovations in New Zealand and the UK." *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 1, 2006): 49–64.
- Guinness, Os. *Fit Bodies, Fat Minds*. London: Hodder & Stoughton, 1994.
- Hall, Chad. "Forward to the Past: Ancient Christianity and the Future of the Church." *CoolChurches*, March 24, 2007.
- Hammett, John S. *Biblical Foundations for Baptist Churches: A Contemporary Ecclesiology*. Grand Rapids: Kregel, 2005.
- Harding, Susan. "Revolve, the Biblezine." In *The Social Life of Scriptures*, 176–93. *Cross-Cultural Perspectives on Biblicism*. Rutgers University Press, 2009.
- Harding, Susan, and Barbara Ehrenreich. "Get Religion." In *The Insecure American*, 1st ed., 345–61. *How We Got Here and What We Should Do About It*. University of California Press, 2010.
- Harrold, Philip. "Deconversion in the Emerging Church." *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, no. 1 (March 1, 2006): 79–90.
- Hauerwas, Stanley. *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon, 1993.
- Hauerwas, Stanley, and William H. Willimon. *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*. Nashville: Abingdon Press, 1989.
- Hawtrey, Kim, and John Lunn. "The Emergent Church, Socio-Economics and Christian Mission." *Transformation* 27, no. 2 (April 2010): 65–74.
- Healy, Nicholas M. "Practices and the New Ecclesiology: Misplaced Concrete-ness?" *International Journal of Systematic Theology* 5, no. 3 (2003): 287–308.
- Heltzel, Peter Goodwin. "The Weakness of God." *Journal for Cultural and Religious Theory* 6, no. 3 (Fall 2005).
- Henard, William D., and Adam W. Greenway. *Evangelicals Engaging Emergent: A Discussion of the Emergent Church Movement*. Nashville: Broadman Academic, 2009.
- Henderson, Jim, and Matt Casper. *Jim and Casper Go to Church: Frank Conversation about Faith, Churches, and Well-Meaning Christians*. Carol Stream: Baker Books, 2007.
- Henry, Martin. "God in Postmodernity." *Irish Theological Quarterly* 63, no. 1 (1998): 3–21.
- Higgins, Cathy. *Churches in Exile: Alternative Models of Church for Ireland in the 21st Century*. Blackrock, Co. Dublin: The Columba Press, 2013.
- Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways: Reactivating the Missional Church*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2006.
- Hirsch, Alan, and Michael Frost. *ReJesus: A Wild Messiah for a Missional Church*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2008.
- Hirsch Alan, "Defining Missional: The Word Is Everywhere, but Where Did It Come from and What Does It Really Mean?," *Leadership* 29, no. 4 (September 2008): 20–22.
- Holland, Richard. "Progressional Dialogue & Preaching: Are They The Same?" *The Master's Seminary Journal* 17, no. 2 (Fall 2006).
- Horton, Michael S. "Yale Postliberalism: Back to the Bible?" In *A Confessing Theology for Postmodern Times*, edited by Michael S. Horton, 183–216. Wheaton, IL: Crossway, 2000.
- Hunsberger, George R. *Bearing the Witness of the Spirit: Lesslie Newbigin's Theology of Cultural Plurality*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- _____. "Evangelical Conversion Toward a Missional Ecclesiology." In *Evangelical Ecclesiology*, edited by John Stackhouse, 123–26. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Hunsberger, George R., and Craig Van Gelder. *The Church Between Gospel and Culture: The Emerging Mission in North America*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Hurst, Mark S. "Anabaptism: The Beginning of a New Monasticism." Paper presented at "Christian Mission in the Public Square," a conference of the Australian Association for Mission Studies (AAMS) and the Public and Contextual Theology Research Centre of Charles Sturt University, October 5, 2008.
- Husbands, Mark, ed. *Theology and the End of Modernity: Essays in Conversation with Reginald Stackhouse*. Toronto: Wycliffe College, 1996.
- James, Christopher B. "That the World May Know: Newbigin's Eschatological Ecclesiology of Mission and Unity." *Jesus Dust*, December 1, 2008. <http://duodigest.blogspot.com/2008/01/that-world-may-know-newbigins.html>.
- Jamieson, Alan. *A Churchless Faith*. Pilgrim Press, 2002.
- Johnson, Gary L. W., and Ronald N. Gleason. *Reforming or Conforming? Post-Conservative Evangelicals and the Emerging Church*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2008.
- Jones, Alan. *Reimagining Christianity: Reconnect Your Spirit without Disconnecting Your Mind*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2005.
- Jones, Tony. *The Church Is Flat: The Relational Ecclesiology of the Emerging Church Movement*. Minneapolis: JoPa Productions, 2011.
- _____. *The New Christians: Dispatches from the Emergent Frontier*. San Francisco: Jossey-Bass, 2008.
- _____. *Postmodern Youth Ministry*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2001.
- _____. *The Sacred Way: Spiritual Practices for Everyday Life*. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

- Kallenberg, Brad J. *Ethics as Grammar*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2001.
- Kenneth, Allan. "The Postmodern Self: A Theoretical Consideration." *Quarterly Journal of Ideology* 20 (1997): 3–24.
- Kerr, Lauran A. "Women in the Emerging Church." *Reformation and Revival Journal* 14, no. 3 (2005).
- Kimball, Dan. "The Emerging Church and Missional Theology." In *Listening to the Beliefs of Emerging Churches: Five Perspectives*, edited by Robert Webber, 81–105. Grand Rapids: Zondervan, 2007.
- _____. *The Emerging Church: Vintage Christianity for New Generations*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- _____. *Emerging Worship*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- _____. *They Like Jesus but Not the Church*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.
- King, Ursula. *Faith and Praxis in a Postmodern Age*. London: Cassell, 1998.
- Kinnaman, David, and Gabe Lyons, *UnChristian: What a New Generation Really Thinks About Christianity . . . And Why It Matters*. Grand Rapids: Baker Books, 2007.
- Kowalski, David. "Emerging Church – Distinctive Teachings and Goals." *ApologeticIndex*. <http://www.apologeticsindex.org/291-emerging-church-teachings>.
- Köstenberger, Andreas, ed. *Whatever Happened to Truth*. Wheaton, IL: Crossway, 2005.
- Kuitert, H. M. *I Have My Doubts: How to Become a Christian Without Being a Fundamentalist*. London/ Valley Forge: SCM Press, 1993.
- Larson, Bruce, and Ralph Osborne. *The Emerging Church*. Waco, TX: Word Books, 1970.
- Lee, Shayne, and Phillip Luke Sinitiere. *Holy Mavericks: Evangelical Innovators and the Spiritual Marketplace*. New York: New York University Press, 2009.
- Lindbeck, George. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster, 1984.
- Litfin, A. Duane. "Response to Brian McLaren's 'The Strategy We Pursue'" Paper presented at the Billy Graham Center Evangelism Roundtable "Issues of Truth and Power: The Gospel in a Post-Christian Culture," April 22–24, 2004. <http://www.wheaton.edu/BGC/Ministries/ISE/Specialty-Programs/~media/Files/Centers-and-Institutes/BGC/Roundtable/2004/2004-Litfin.pdf>.
- Løvlie, L. "Postmodernism and Subjectivity." In *Psychology and Postmodernism*, edited by St. Kvale. London, Thousand Oaks, New Delhi, 1992.
- Lynch, Gordon. *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*. London: I. B. Tauris, 2007.
- MacArthur, John. "Perspicuity of Scripture: The Emergent Approach." *The Master's Seminary Journal* 17, no. 2 (Fall 2006).
- MacIlvaine III, Rodman W. "What is the Missional Church Movement?" *Bibliotheca Sacra* 167 (January–March 2010), 89–106.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Maddock, Sherry, and Geoff Maddock. "An Ever-Renewed Adventure of Faith." In *An Emergent Manifesto of Hope*, edited by Doug Pagitt and Tony Jones, 80. Grand Rapids: Baker Books, 2007.
- Mackenzie, Edward. "Mission and the Emerging Church: Pauline Reflections on a New Kind of Missiology." *Missiology* 40, no. 3 (July 2012): 315–28.
- Mannion, Gerard. "Postmodern Ecclesiologies." In *The Routledge Companion to the Christian Church*, edited by Gerard Mannion and Lewis Mudge. New York and London: Routledge, 2007.
- Marti, Gerardo, and Gladys Ganiel. *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.
- Mayhue, Richard L. "The Emerging Church: Generous Orthodoxy or General Obfuscation?" *The Master's Seminary Journal* 17, no. 2 (September 2006): 191–205.
- McGrath, Alister. *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- McKinley, Rick. *This Beautiful Mess*. Colorado Springs: Multnomah, 2006.
- McKnight, Scot. "Five Streams of the Emerging Church: Key Elements of the Most Controversial and Most Misunderstood Movement in the Church Today." *Christianity Today*, February 2007, 34–39.
- _____. "McLaren Emerging." *Christianity Today*, September 2008.
- _____. "What is the Emerging Church?" Fall Contemporary Issues Conference, Westminster Theological Seminary, October 26–27, 2006.
- McKnight, Scot, Peter Rollins, Kevin Corcoran, and Jason Clark. *Church in the Present Tense. A Candid Look at What's Emerging*. Grand Rapids: Brazos Press, 2011.
- McLaren, Brian. *The Church on the Other Side: Doing Ministry in a Postmodern Matrix*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000.
- _____. "Emerging Values." *Leadership Journal*, Summer 2003.
- _____. *Everything Must Change: Jesus, Global Crises, and a Revolution of Hope*. Nashville: Thomas Nelson, 2007.
- _____. *Finding Faith*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1999.
- _____. *Finding Our Way Again: The Return of the Ancient Practices*. Nashville: Thomas Nelson, 2008.
- _____. *A Generous Orthodoxy*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2004.
- _____. *The Last Word and the Word After That: A Tail of Faith, Doubt, and a New Kind of Christianity*. San Francisco: Jossey-Bass, 2005.

- _____. "The Method, the Message, and the Ongoing Story." In *The Church in Emerging Culture: Five Perspectives*, edited by Leonard Sweet, 191–230. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.
- _____. *More Ready Than You Realize: Evangelism as Dance in the Postmodern Matrix*. Grand Rapids: Zondervan, 2002.
- _____. *A New Kind of Christian*. San Francisco: Jossey-Bass, 2001.
- _____. *A New Kind of Christianity: Ten Questions That Are Transforming the Faith*. New York: HarperOne, 2010.
- _____. "Preaching to Postmoderns." In *Preaching with Power: Dynamic Insights from Twenty Top Pastors*, edited by Michael Duduit, 115–30. Grand Rapids: Baker, 2006.
- _____. *Reinventing Your Church*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1998.
- _____. *The Secret Message of Jesus: Uncovering the Truth that Could Change Everything*. Nashville, TN: W Publishing Group, 2006.
- _____. *The Story We Find Ourselves In: Further Adventures of a New Kind of Christian*. San Francisco: Jossey-Bass, 2003.
- _____. "The Strategy We Pursue." Paper presented at the Billy Graham Center Evangelism Roundtable "Issues of Truth and Power: The Gospel in a Post-Christian Culture," April 22–24, 2004.
- McLaren, Brian, and Tony Campolo. *Adventures in Missing the Point: How the Culture-Controlled Church Neutered the Gospel*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003.
- McLaren, Brian, and Duane Litfin. "Emergent Evangelism. The place of absolute truths in a postmodern world—two views." *Christianity Today*, November, 2004.
- McLaughlin, Brian. "The Ecclesiology of the Emerging Church Movement." *Reformed Review. A Theological Journal of Western Theological Seminary* 61, no. 3 (2008).
- Middleton, Richard, and Brian Walsh. *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age*. Downers Grove: IVP, 1995.
- Milbank, John. "Alternative Protestantism: Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition." In *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*, edited by James K. A. Smith. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- _____. "Stale Expressions: The Management-Shaped Church." *Studies in Christian Ethics Journal* 21, no. 1 (2008).
- _____. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Milbank, John, Catherine Pickstock, and Graham Ward, eds. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge, 1999.
- Mobsby, Ian. *Emerging and Fresh Expressions of Church: How Are They Authentically Church and Anglican?* London: Moot Community Publishing, 2006.
- Mohler, Albert. *Ministry Is Stranger Than It Used to Be: The Challenge of Postmodernism*. <http://www.albertmohler.com>.
- Moltmann, Jurgen. *The Church in the Power of the Spirit*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Moody, K.S. "I Hate Your Church; What I Want Is My Kingdom: Emerging Spiritualities in the UK Emerging Church Milieu." *Expository Times* 121, no. 10 (2010): 495–503.
- Moody, Katharine. *Radical Theology and Emerging Christianity: Deconstruction, Materialism, and Religious Practices*. Burlington: Ashgate, 2015.
- Moody, Katharine. "The Faith of the Faith/less? Emerging Experiments in A/Theistic Association." *Political Theology* 14, no. 4 (August 2013): 516–26.
- Moody, Katharine. "Wither Now: Emerging Christianity as Reconciliation to Death, Decay, and Nothingness." *Currents in Theology and Mission* 42, no. 2 (April 2015): 134–43.
- Moore, Stephen D. *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Moreland, J. *Love Your God with All Your Mind: The Role of Reason in the Life of the Soul*. Colorado Springs: NavPress, 1997.
- Morgenthaler, Sally. "Emergent Church." In *Exploring the Worship Spectrum: 6 Views*, edited by Paul E. Engle and Paul A. Basden. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Morrison, John D. "Teaching Them to Obey All Things in a Pluralistic Society: The 'Open Secret' of the Gospel in the Thought and 'Emergent' Influence of Lesslie Newbigin." *The Evangelical quarterly* 84, no. 3 (July 2012): 253–71.
- Moynagh, Michael. *Emergingchurch.intro*. Oxford and Grand Rapids, MI: Monarch Books, 2004.
- Moynagh, Michael, and Philip Harrold. *Church for Every Context: An Introduction to Theology and Practice*. London: SCM Press, 2012.
- Murphy, Nancey. *Anglo-American Postmodernity*. Boulder: Westview Press, 1997.
- _____. *Beyond Liberalism & Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. Harrisburg: Trinity International Press, 1996.
- Murphy, Nancey, and James McClendon. "Distinguishing Modern and Postmodern Theologies." *Modern Theology* 5 (1989), 191–214.
- Murray, Stuart. *Post-Christendom: Church and Mission in a Strange New World*. Milton Keynes: Paternoster, 2005.
- Nash, Robert N. *Worldviews in Conflict: Choosing Christianity in a World of Ideas*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

- Nash, Robert N., and Loren Mead. *An 8-Track Church in a CD World: The Modern Church in a Postmodern World*. Macon, GA: Smyth & Helwys, 1997.
- Neuhaus, Richard John. "A Voice in the Relativistic Wilderness." *Christianity Today*, February 7, 1994.
- Newbiggin, Lesslie. *Foolishness to the Greeks*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- _____. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- _____. *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- _____. *A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Nineham, Dennis. *The Use and Abuse of the Bible: A Study of the Bible in an Age of Rapid Cultural Change*. Library of Philosophy and Religion. London and Basingstroke: Macmillan, 1976.
- Noll, Mark, Cornelius Plantinga Jr., and David Wells. "Evangelical Theology Today." *Evangelical Review of Theology* 21, no. 2 (April 1997): 176–87.
- Oden, Thomas. *The Rebirth of Orthodoxy*. San Francisco: Harper Collins.
- Okholm, Dennis L., and Timothy R. Phillips, eds. *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Olson, Roger E. *How to be Evangelical Without Being Conservative*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- _____. "Postconservative Evangelical Theology and the Theological Pilgrimage of Clark Pinnock." In *Semper Reformandum: Studies in Honour of Clark H. Pinnock*, edited by Stanley E. Porter and Anthony R. Cross. Carlisle, England: Paternoster, 2003.
- _____. "Postconservative Evangelicals Greet the Postmodern Age." *Christian Century*, May 1995.
- _____. *Reformed and Always Reforming: The Postconservative Approach to Evangelical Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Ortberg, John. *The Life You've Always Wanted: Spiritual Disciplines for Ordinary People*. Grand Rapids: Zondervan, 2002.
- Pagitt, Doug. *A Christianity Worth Believing: Hope-Filled, Open-Armed, Alive-and-Well Faith for the Left Out, Left Behind, and Let Down in Us All*. San Francisco: Jossey-Bass, 2008.
- _____. *Church Re-Imagined*. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- _____. "The Emergent Church and Postmodern Spirituality Debate." CD-ROM, Session Three. Minneapolis, Twin City Fellowship, January 2006.
- _____. "The Emerging Church and Embodied Theology." In *Listening to the Beliefs of Emerging Churches*, edited by Robert Webber, 12–29. Grand Rapids: Zondervan, 2007.
- _____. *Preaching Re-Imagined: The Role of the Sermon in Communities of Faith*. Grand Rapids: Zondervan, 2005.
- _____. *Re-Imagining Spiritual Formation*. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- _____. "Unraveling Emergent." *Relevant*, May 19, 2005. <http://www.relevantmagazine.com/god/church/features/854-unraveling-emergent>.
- Packard, Josh. *The Emerging Church: Religion at the Margins. Religion in Politics and Society*. Boulder, Colo: First Forum Press, 2012.
- Packard, Josh, and George Sanders. "The Emerging Church as Corporatization's Line of Flight." *Journal of Contemporary Religion* 28, no. 3 (October 2013): 437–55.
- Pagitt, Doug, and Tony Jones, eds. *An Emergent Manifesto of Hope*. Grand Rapids: Baker Books, 2007.
- Pearcey, Nancey. *Total Truth: Liberating Christianity from Its Cultural Captivity*. Wheaton: Crossway Books, 2004.
- Penner, Myron, ed. *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*. Grand Rapids: Brazos Press, 2005.
- Percy, Martyn. "Fresh Expressions': A Journey into Implicit Theology." *Implicit Religion* 12, no. 3 (November 2009): 313–32.
- Percy, Martyn. "Old Tricks for New Dogs? A Critique of Fresh Expressions." In *Evaluating Fresh Expressions: Explorations in Emerging Church*, edited by Louise Nelstrop and Martyn Percy, 27–39. Norwich: Canterbury Press, 2008.
- Perschon, Mike. "Cinemaprophecy: Reel Faith." *TheOOZE*, December 1, 2003. <http://theooze.annex.net/articles/print.cfm?id=712&process=pdf>.
- Phillips, Timothy R., and Dennis L. Okholm. *Christian Apologetics in the Postmodern World*. InterVarsity Press, 1995.
- Phillips, Timothy R., and Dennis L. Okholm, eds. *The Nature of Confession: Evangelicals and Liberals in Conversation*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.
- Pinnock, Clark H. *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.
- Pinnock, Clark, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.
- Placher, William C. "Paul Ricoeur and Postliberal Theology: A Conflict of Interpretations." *Modern Theology* 4, no. 1 (October 1987).
- _____. *The Triune God: An Essay in Postliberal Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.
- Poloma, Margaret M., and Ralph W. Hood. *Blood and Fire: Godly Love in a Pentecostal Emerging Church*. New York: New York University Press, 2008.
- Randall, Ian M. "Mission in Post-Christendom: Anabaptist and Free Church Perspectives," *Evangelical Quarterly* 79, no. 3 (2007): 227–240.

- Raschke, Carl. *GloboChrist: The Great Commission Takes a Postmodern Turn*. Grand Rapids: Baker, 2008.
- _____. *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Reed, Randall W. "Emerging Treason?: Politics and Identity in the Emerging Church Movement." *Critical Research on Religion* 2, no. 1 (April 2014): 66–85.
- Reno, R. R. "The Radical Orthodoxy Project." *First Things* 100 (February 2000): 37–44.
- Richardson, Rick. "The Perceptions We Face." Paper presented at the Billy Graham Center Evangelism Roundtable "Issues of Truth and Power: the Gospel in a Post-Christian Culture," USA, Wheaton, April 22–24, 2004.
- _____. *Reimagining Evangelism: Inviting Friends on a Spiritual Journey*. InterVarsity Press, 2006.
- Roberts, Zach, ed. *Baptimergent: Baptist Stories From the Emergent Frontier*. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2009.
- Rollins, Peter. *The Fidelity of Betrayal: Towards a Church Beyond Belief*. MA: Paraclete Press, 2008.
- _____. *How (Not) To Speak of God*. MA: Paraclete Press, 2006.
- _____. *Insurrection: To Believe Is Human To Doubt, Divine*. New York: Howard Books, 2011.
- Roxburgh, Alan. "Emergent Church: Filled with Creative, Energetic Potential." *Missional Leadership Institute Newsletter*, June 2005.
- Rubenstein, Mary-Jane. "Unknown Myself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology after Ontotheology." *Modern Theology* 19, no. 3 (2003): 387–417.
- Russinger, Greg, and Alex Field, eds. *Practitioners: Voices Within the Emerging Church*. Ventura: Regal Books, 2005.
- Rutba, House, ed. *Schools for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*. Eugene: Cascade Books, 2005.
- Saayman, Willem, "Missionary or Missional? A Study in Terminology." *Missionalia* 38, no. 1 (April 2010), 5–16.
- Sanguin, Bruce. *The Emerging Church: A Model for Change & a Map for Renewal*. Kelowna, B.C.: CopperHouse, 2008.
- Sarup, M. *Identity, Culture and the Postmodern World*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1996.
- Scandrette, Mark. "Growing Pains: The Messy and Fertile Process of Becoming." In *An Emergent Manifesto of Hope*, edited by Doug Pagitt and Tony Jones, 26. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2007.
- Scott, Eleonora. "A Theological Critique of the Emerging, Postmodern Missional Church/movement." *Evangelical Review of Theology* 34, no. 4 (2010): 335–346.
- Selmanovic, Samir. "The Sweet Problem of Inclusiveness: Finding God in the Other." In *An Emergent Manifesto of Hope*, edited by Doug Pagitt and Tony Jones. Grand Rapids: Baker, 2007.
- Sevig, Julie B. "Ancient New." *The Lutheran*, September 2001.
- Shields, Stephen. "Ten Years Out: A Retrospective on the Emerging Church in North America." *Next-Wave*, January 2009. <http://the-next-wave-ezine.info>.
- Shroyer, Danielle. *The Boundary-Breaking God: An Unfolding Story of Hope and Promise*. San Francisco: Jossey-Bass, 2009.
- Shults, F. LeRon. *The Postfoundationalist Task of Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Shults, F. LeRon. "Reforming Ecclesiology in Emerging Churches." *Theology Today* 65, no. 4 (January 2009): 425–38.
- Sine, Tom. *The New Conspirators: Creating the Future One Mustard Seed at a Time*. Downers Grove, IL: IVP Books, 2008.
- Sire, James W. *The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalogue*. Downers Grove: IVP, 2009.
- Smalley, Gary. *Sacred Pathways*. Grand Rapids: Zondervan, 2002.
- Smith, James K. A. "A Little Story About Metanarratives: Lyotard, Religion, and Postmodernism Revisited." In *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, edited by Myron Penner. Grand Rapids: Brazos Press, 2005.
- _____. *The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- _____. *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Smith, R. Scott. "Post-Conservatives, Foundationalism, and Theological Truth: A Critical Evaluation." *JETS* 48, no. 2 (June 2005): 351–63.
- _____. *Truth and the New Kind of Christian: The Emerging Effects of Post Modernism in the Church*. Wheaton: Good News & Crossway Books & Bibles, 2005.
- Snider, Phil, ed. *The Hyphenateds: How Emergence Christianity Is Re-Traditioning Mainline Practices*. St. Louis, MI: Chalice Press, 2011.
- Snyder, H. A., and D. V. Runyon. *Decoding The Church: Mapping the DNA of Christ's Body*. Grand Rapids: Baker Books, 2002.
- Stackhouse, John G. Jr., ed. *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?* Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Stetzer, Ed. "The Missional Nature of the Church and the Future of Southern Baptist Convention Churches." In *The Mission of Today's Church: Baptist Leaders Look at Modern Faith Issues*, edited by R. Stanton Norman, 73–94. Nashville: B & H, 2007.
- _____. *Planting Missional Churches*. Nashville: Broadman and Holman, 2006.

- _____. "Understanding the Emerging Church." *Baptist Press*, January 6, 2006. <http://www.sbc Baptist Press.org/bpnews.asp?ID=22406>.
- Stuvland, Aaron. "The Emerging Church and Global Civil Society: Postmodern Christianity as a Source for Global Values." *Journal Of Church & State* 52, no. 2 (2010): 203–231.
- Sweet, Leonard I. *AquaChurch: Essential Leadership Arts for Piloting Your Church in Today's Fluid Culture*. Grove Publishing, 1999.
- _____. *Carpe Mañana: Is Your Church Ready to Seize Tomorrow?* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2001.
- _____. *A Cup of Coffee at the Soul Café*. Nashville: Broadman and Holman Publishers.
- _____. *Jesus Drives Me Crazy: Lose Your Mind, Find Your Soul*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003.
- _____. *Out of the Question...Into the Mystery: Getting Lost in the GodLife Relationship*. Waterbrook Press, 2004.
- _____. *Quantum Spirituality: A Postmodern Apologetic*. Dayton: Whaleprints, 1991.
- _____. *Soul Tsunami: Sink or Swim in the New Millennium*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1999.
- _____. *Summoned to Lead*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2004.
- Sweet, L., M. Horton, A. Crouch, F. M. Green, B. McLaren, and E. McManus. *Emerging Culture: Five Perspectives*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003.
- Sweet, L., B. McLaren, and J. Haselmayer. *A is for Abductive: The Language of the Emerging Church*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003.
- Tanner, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997.
- Taylor, Mark C. *Deconstructing Theology*. New York: Crossroads Publishing Company & Chico: Scholars Press, 1982.
- _____. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Taylor, Steven. *The Out of Bounds Church: Learning to Create a Community of Faith in a Culture of Change*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005.
- Tickle, Phyllis. *The Great Emergence: How Christianity is Changing and Why*. Grand Rapids: Baker Books, 2008.
- Tillich, Paul. *The Shaking of Foundations*. Hardsmondsworth, Middlesex: Penguin, 1962.
- Tomlinson, Dave. *The Post-Evangelical*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- The spirit of mayBe, <http://maybe.org.uk/quick-links/the-spirit-of-maybe>.
- Van Dyk, Leanne. "The Church in Evangelical Theology and Practice." In *The Cambridge Companion to Evangelical Theology*, edited by Timothy Larsen and Daniel J. Treier. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Van Gelder, Craig. *The Missional Church and Denominations: Helping Congregations Develop a Missional Identity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Van Gelder, Craig. *The Ministry of the Missional Church: A Community Led by the Spirit*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2007.
- Vanhoozer, Kevin J. "Lost in Interpretation?" In *Whatever Happened to Truth*, edited by Andreas Kostenberger. Wheaton, IL: Crossway, 2005.
- _____. "Pilgrim's Digress: Christian Thinking on and About the Post/Modern." In *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, edited by Myron Penner. Grand Rapids: Brazos Press, 2005.
- _____, ed. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Vattimo, Gianni. *Belief*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Veith, Gene E. *Loving God with All Your Mind: How to Survive and Prosper as a Christian in the Secular University and Post Christian Culture*. Cornerstone Books, 1987.
- _____. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*. Wheaton: Crossway Books, 1994.
- Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- _____. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon, 1996.
- Walker, John. *Testing Fresh Expressions: Identity and Transformation*. Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate, 2014.
- Walker, Peter J., and Tyler Clark. "Missing the Point: The Absolute Truth Behind Postmodernism, Emergent and the Emerging Church." *Relevant Magazine*, July/August 2006.
- Wallis, Jim. *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*. San-Francisco: Harper, 2005.
- Wollschleger, J. "Disengaged and Indistinct: The Subcultural Identity of the Emerging Church Movement." *Social Compass* 62, no. 1 (2015): 105–21.
- Wollschleger, J. "Off the Map? Locating the Emerging Church: A Comparative Case Study of Congregations in the Pacific Northwest." *Review of Religious Research* 54, no. 1 (2012): 69–91.
- Walsh, Brian J., and Sylvia C. Keesmaat. *Colossians Remixed: Subverting the Empire*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.
- Ward, Graham. "Postmodern Theology." In *The Modern Theologians*, edited by David Ford. Oxford: Blackwell, 1997.
- _____, ed. *The Postmodern God*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

- Ward, Karen. "Response to Mark Driscoll." In *Listening to the Beliefs of Emerging Churches: Five Perspectives*, edited by Robert Webber, 46. Grand Rapids: Zondervan, 2007.
- Ward, Pete. *Liquid Church*. Peabody: Hendrickson, 2002.
- Waters, Guy Prentiss. "It's 'Wright,' but is It Right?" In *Reforming or Conforming? Post-Conservative Evangelicals and the Emerging Church*, edited by G. L. W. Johnson, and R. N. Gleason. Wheaton, IL: Crossway Books, 2008.
- Webb, William J. *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- Webber, Robert. *Ancient-Future Evangelicalism: Making Your Church a Faith-Forming Community*. Grand Rapids: Baker Books, 2003.
- _____. *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- _____. "Wanted Ancient-Future Talent." *Worship Leader*, May/June 2005.
- _____. *Worship Old and New: A Biblical, Historical, and Practical Introduction*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- _____. *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World*. Grand Rapids: Baker Books, 2002.
- _____, ed. *Listening to the Beliefs of Emerging Churches*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.
- Webster, John. "The Human Person." In *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, edited by Kevin J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Wells, David. *Above All Earthly Powers: Christ in a Postmodern World*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Westphal, Merold. "Blind Spots: Christianity and Postmodern Philosophy." *Christian Century*, June 14, 2003.
- _____. "Continental Philosophy of Religion." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____. *Overcoming Ontotheology: Toward a Postmodern Christian Faith*. New York: Fordham University Press, 2001.
- _____. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- _____, ed. *Postmodern Philosophy and Christian Thought*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999.
- Willard, Dallas. *Renovation of the Heart: Putting on the Character of Christ*. Colorado Springs: NavPress, 2002.
- _____. *The Spirit of the Disciplines: Understanding How God Changes Lives*. New York: HarperCollins, 1991.
- Williams, Rowan. "Incarnation and the Renewal of Community." In *On Christian Theology*, by R. Williams. Oxford: Blackwell, 2000.
- Williams, Rowan, Damian Feeney, George Lings, and Chris Neal. *Mission-Shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*, edited by Graham Cray. London: Church House Publishing, 2004.
- Williams, Stuart Murray. "Anabaptism – Re-monking the Church after Christendom." Paper presented at Anabaptist Network Conference, May 2008. <http://www.anabaptistnetwork.com/files/Re-monking%20church%20after%20Christendom.pdf>.
- Wilson, Jonathan R. *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997.
- Winqvist, Charles. *Desiring Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Wolters, Albert. *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational World-view*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Woodiwiss, Ashley. "What's so Radical about Orthodoxy? Introducing Radical Orthodoxy and the project to «re-narrate» reality without the word secular." *Christianity Today*, February 2, 2010.
- Worthen, Molly. "The Unexpected Monks." *Boston Globe*, February 3, 2008.
- Wright, N. T. "New Perspectives on Paul." Paper presented at 10th Edinburgh Dogmatics Conference, Edinburgh, August 25–28, 2003.
- _____. "Reimagining Our Mission as God's Agents of New Creation in the World." *Future of the People of God Conference: Open Source Theology*, Hothorpe Hall, Leicestershire, U.K., July 15, 2004.
- _____. *What Saint Paul Really Said*. Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- Yaconelli, Mike. *In the Name of Jesus*. New York: Crossroad, 1993.
- _____. *Stories of Emergence: Moving from Absolute to Authentic*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003.
- Zscheile, Dwight. "Social Networking and Church Systems." *Word & World* 30, no. 3 (2010).

ПРЕДМЕТНО-ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- абсолютизм, 67, 133, 142, 143
Августин, 64, 66, 120, 201, 202
Аддамс Джейн, 96
Адорно Теодор, 2, 3
альтернативне поклоніння, 273
Андерсон Рей, 83, 245, 246, 247
апофатизм, 16-17, 154-155, 191, 194
Бадер-Сайє Скотт, 54, 55, 57, 121, 122, 268
Баклі Джеймс, 47
Баклі Майкл, 51
Барт Карл, 46, 47, 50, 121, 158
Барт Ролан, 15, 184
Бачінін В. А., 14
Бейкер М., 277
Бейтс Гордон, 112
Бекон Френсіс, 10
Белл Роб, х, 88, 101, 106, 119, 121, 128, 153, 165, 176, 204, 208, 219, 221, 222, 223, 227, 231-235, 237, 266
Бенсон Брюс, 31, 32
Берк Спенсер, х, 203, 209, 220, 221, 252, 258, 260, 275, 285
Бессенекер Скотт, 86, 92
Блау Й., 78
Блош Дональд, 54
Боа Кен, 256
богослов'я процесу, 61-62
Бодрійяр Жан, 15
Бокем Річард, 29
Болджер Р., 69, 104, 105, 106, 107, 118, 135, 164, 225, 244, 248, 253, 268
Бонхеффер Дитріх, 17, 89, 90, 121
Бош Девід, 76, 78, 84, 267
Браун К., 111
Бревін Кестер, 84
Бронка Анджей, 21
Бруннер Еміль, 46, 192
Бультман Рудольф, 16, 50, 69, 144, 181
Ван Бюрен Пол, 47
Ванхузер Кевін, 41-43, 159-160
Ваттімо Джанні, 13, 200
Вейз Джін, хі
Вельш Вольфганг, 5, 6
Вестфал Мерольд, 34-35, 124, 193-195
Віллард Даллас, 256, 277
Віллімон Вільям, 47
Вільямс Роуен, 47, 114, 250
Вінтер Ральф, 90
Віола Франк, 251
Вітгенштейн Людвіг, 38, 48, 50, 121, 161, 191
Вольф Мирослав, 137, 138, 141
Гадамер Ханс-Георг, 180-181

Гайдеггер Мартін, 180-181, 193-195
 Гамільтон Вільям, 47
 Генрі Карл, 54, 280
 Генрі Мартін, 10
 Гіббс Едді, х, 69, 104-107, 118, 135, 164, 225, 244, 248, 253, 268
 Гілкі Л., 45
 Гірц Кліффорд, 48
 Глісон Рональд, хі
 гносеологія, 37, 49, 59, 124, 159
 Гохін Майкл, 28
 Гренц Стенлі, х, 1, 39, 47, 54, 55, 60, 133, 134, 135, 157-159, 161-163, 183, 191-192, 201, 208, 215, 216, 240-242, 269
 Грін Гаррет, 47
 Грін Дж., 277
 Грін-Макрейт Кетрін, 47
 Гроотхайс Дуглас, хі, 30-31
 Гурко Є., 185
 Густафсон Джеймс, 54
 Данн Дж., 69
 Даунінг Крістал, 143-144, 187-188
 Дейонг Кевін, хі
 Дельоз Жіль, 2, 17, 197
 Дерріда Жак, 2, 5, 120, 140, 143, 154, 181-185, 187, 197, 238, 239
 Десницький Андрій, 185
 Джонс Алан, 109, 209, 243, 279
 Джонс Ендрю, 109
 Джонс Серена, 47
 Джонс Тоні, іх, х, 100, 102, 119-120, 149, 189, 202-203, 252, 254, 259, 267, 282
 Довн Меггі, 56
 Дорн Крістофер, 272
 Дорріен Гері, 46-47
 Дрісколл Марк, 100-101, 108, 118-119, 121
 Ебелінг Герхард, 181
 евіденціалізм, 36
 Еко Умберто, 9
 ексклюзивізм, 62, 63, 99, 215, 217, 221, 235, 249
 екуменічне богослов'я, 68
 Жижек Славой, 156
 замісницьке спокутування, 59, 63, 100, 119, 204, 207, 209, 212, 223, 224, 277, 285
 інклюзивізм, 63, 75, 99, 215-221, 232, 237, 249, 259, 276, 285
 К'еркегор Серен, 32, 151
 Кавано Вільям, 67
 Калленберг Бред, 38-39
 Камітзука Девід, 47
 Камполо Ентоні, 93-95
 Кант Іммануїл, 10-11, 170-171, 193
 Капуто Джон, 153, 154, 185-187, 196-200
 Карсон Дональд, х, 63, 119, 121, 142, 143
 Керр Лоран, 101
 Кімбелл Ден, х, 100, 109, 111, 119, 121, 133, 178-179, 207, 215, 223, 243, 251, 252, 265-266, 270, 271
 Кларк Джейсон, 54, 61, 62, 109, 255
 Клейборн Шейн, 86, 88, 91, 93, 121
 Коркоран Кевін, 221
 Костенбергер Андреас, хі, 159
 Кун Томас, 163
 Кутер Гаррі, 52
 Кутирев В. А., 8
 Кюнг Ганс, 9, 13, 45, 127
 Кюпітт Дон, 191
 Ліндбек Джордж, 39, 47, 48, 50, 53, 54, 101, 157, 161, 241

Ліотар Жан-Франсуа, 12, 15, 21, 24, 25, 35-36, 120
 Літфін Дуейн, 280
 Лютер Мартін, 34, 51, 53, 69, 89, 186, 198, 206
 Мадан Саруп, 23
 Макрат Алістер, 12, 54
 Макінтайр Аласдер, 24, 38, 90, 91, 252
 Макларен Браян, іх, 55, 57, 74-76, 84, 88, 93, 96, 97, 100, 105, 119, 120, 122, 127, 129-133, 135-137, 148, 149, 164-176, 189-191, 200, 204-208, 210-217, 223-230, 236-237, 240, 244, 246, 247, 249-250, 259, 260, 262-265, 274-280, 285
 Маклафлін Браян, 223, 247
 Маклендон Джеймс, 47, 53, 121
 Макманус Ервін, 111
 Макнайт Скотт, 96, 99, 103, 109, 111, 120, 221
 Макфарланд Ян, 47
 Мангіне Джо, 47
 Манніон Жерар, 239
 Маньковська Н. Б., 6, 7
 Маріон Жан-Люк, 154
 Маршал Брюс, 47
 Мертон Томас, 90, 258, 259
 Мерфі Ненсі, х, 36-39, 55
 Міддлтон Річард, 18, 19, 23, 26, 27, 35, 36
 Мілбанк Джон, 64-66, 68, 156
 Міллер Девід, х, 119
 Мобсбі Ян, 254
 Мойнах Майкл, іх, 240
 Молер Альберт, хі, 21
 Мольтман Юрген, хі, 77, 192, 199
 Моргенталлер Саллі, 268
 Мур Стівен, 188
 Найнем Денніс, 51
 нарративне богослов'я, 29, 51-54, 101, 165, 179, 192
 неоортодоксія, 46-47, 54, 177
 Нібур Рейнольд, 46
 Ньюбігін Леслі, 56, 57, 76-81, 84-85, 244, 249, 284
 Ньютон Ісаак, 10
 Огден Ш., 45
 Олсон Роджер, 54, 59, 101
 ортопраксія, хіі, 99, 103, 235, 251, 281
 Остін Джон, 38, 162
 Острейчер Марк, 219
 Паджітт Даг, х, 58, 100, 103, 107, 108, 119, 122, 165, 177-178, 201-202, 209, 210, 246, 248, 260-262, 281, 285
 палеоортодоксальність, 268
 Панарін А. С., 183
 Панненберг Вольфхарт, 192
 Паскуцці Марія, 70
 Першон Майк, 107
 Підберезський І. В., 14
 Піннок Кларк, 54, 61, 62
 Плечер Вільям, 47, 48, 51
 плюралізм, хіі, 5, 6, 15, 16, 25, 32, 33, 77, 80, 102, 125, 133, 135, 146, 153, 215, 249, 253
 пост раціоналізм, 133-134
 пост християнство, 125
 посткласична філософія, 2
 Райт Ніколас Томас, 69-76, 244, 277
 Ранер Карл, 45, 233
 Рашке Карл, 31-34, 276
 релігійний агностицизм, 11
 Рікер Поль, 52
 Річардсон Рік, 138-141, 280
 Роджерс Джин, 47
 Роллінз Пітер, 142, 143, 154-156, 196, 198, 248

Рорті Річард, 180
 Рубінштейн Мері-Джейн, 193
 Рушкофф Дуглас, 109
 Сандерс Джон, 62, 69
 Світ Леонард, 88, 243, 259, 264, 277, 281
 Сеай Кріс, 100, 271
 Севіг Юлія, 281
 Скандретте Марк, 103, 226, 248
 Сміт Джеймс, хі, 35, 36, 39, 68
 Смоллі Гері, 259
 Стакхаус Реджинальд, 39-40
 Стетзер Ед, 79, 118, 119
 Страуп Джордж, 47
 суб'єктивізм, 24, 54
 Тейлор Марк, хі, 191, 239
 Теннер Кетрін, 47, 147
 Тікл Філіс, 128
 Тілліх П., 17, 45, 50
 Тісельтон Ентоні, 180
 Томлінсон Девід, 200
 трайбалізм, 238
 Трейсі Девід, 42, 45
 Тьєман Рональд, 47
 Уєббер Роберт, 98, 145, 267, 269, 270, 281
 Уеллс Девід, вії, хі, 3, 32-34
 Уїлсон Джонатан, 91, 93
 універсалізм, 216, 221, 223, 232, 233, 285
 Уолтерс Альберт, 17, 27
 Уолш Браян, 18, 19, 23, 26, 27, 35, 36, 85
 Уорд Грехем, 39, 64
 Уорд Карен, 223
 Факре Габріель, 47
 фаллібілізм, 159
 фаундаціоналізм, 19, 32, 37-38, 143-146
 Фітч Девід, 83, 153-156, 205, 206, 207
 Фіш Стенлі, 163, 184
 Форд Девід, 47, 49-50
 Фосдік Гаррі Емерсон, 260
 Фостер Річард, 256, 257, 277
 фрагментарність, 3, 5, 19, 20
 Фрай Ганс, 47-51, 101
 Франке Джон, х, 39, 144, 145-147, 157, 161-162, 249
 Фрізен Дуайт, 150, 151, 152
 Фрост Майкл, 82-83, 86, 125
 Фуко Мішель, вії, 2, 4, 17, 22, 120, 139
 Фукс Ернст, 181
 фундаменталізм, 19, 46, 49, 50, 60, 93, 144, 260
 Хайет Боб, 109
 Хакслі Томас, 11
 Халл Б., 277
 Хансбергер Джордж, 79, 81
 Хансінгер Джордж, 47
 Харт Девід, 16, 21
 Харт Кевін, 20
 Хартенштайн К., 78
 Хасельмайер Джері, 264
 Хаскер У., 62
 Хауєрвас Стенлі, 24, 47, 53, 125, 163, 252
 Херст М., 87
 Хірш Алан, 82-83, 125, 245
 Ходж Чарльз, 11, 157, 179
 Ходжсон П., 45
 Хоркхаймер Макс, 2, 3
 христологія, 83
 Чалк Стів, 200
 Шилдс Стівен, 109
 Шлейєрмахер Фрідріх, 37, 157, 269
 Шульц Лерон, х, 149, 188, 189
 щедра ортодоксія, іх, 51, 223

ЗМІСТ

Передмова	5
Християнство в ситуації постмодерну	
1.1. Постмодерн як конституція радикальної плюральності.....	23
1.2. Модерн, постмодерн і християнство	32
1.3. Християнський світогляд перед викликом постмодернізму ...	39
1.4. Виклик постмодернізму у рефлексіях сучасних протестантських богословів	52
Виникаюча церква: богословський контекст, зародження, розвиток	
2.1. Богословський контекст	67
2.2. Зародження та розвиток Виникаючої церкви	119
Особливості вчення руху	
3.1. Постхристиянська ера	149
3.2. Постмодерне християнство	156
3.3. Істина та сумнів	167
3.4. Одкровення, Писання і мова	180
3.5. Деконструктивізм і герменевтика постмодерністської церкви	207
3.6. Постмодерністська інтерпретація Бога	219
3.7. Оптимістична антропологія	229
3.8. Ісус Христос Виникаючої церкви	237
3.9. Сотеріологія: радикальний інклюзивізм	244
3.10. Есхатологія: «щоб світ став кращим місцем»	253
3.11. «Глибока еклезіологія» Виникаючої церкви	266
Практики руху	
4.1. Лідерство з «відкритим кодом»	282
4.2. Практики духовного формування	286

4.3. Проповідь як прогресивний діалог	290
4.4. Літургійні практики: «давнє - майбутнє» поклоніння	297
4.5. Євангелізм: стосунки, а не аргументи	304
Післяслово	315
Бібліографія	319
Предметно-іменний покажчик	345
Зміст	349

Науково-популярне видання

Роман Соловій

Феномен Виникаючої церкви

Головний редактор *Олександр Карлюк*

Редактор *Наталія Дятлик*

Дизайн та верстка *студія «кд»*

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»

04070, Київ, вул. Волоська, 8/5

Національний Університет «Києво-Могилянська Академія»

корпус 5, кім. 210

тел.: (38-044) 425 60 20, (38-050) 425 60 20

email: duh-i-litera@ukr.net — відділ збуту

litera@ukma.kiev.ua — видавництво

<http://www.duh-i-litera.com>

Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції

ДК № 224 від 19.10.2000 р.