

### 5.3. ПІЗНАННЯ ТА ІСТИНА В ЕПІСТЕМІЧНОМУ ПРОСТОРИ ПОСТМОДЕРНУ: БОГОСЛОВСЬКІ ЕКСПЕРИМЕНТИ ВИНИКАЮЧОЇ ЦЕРКВИ

*Кожна історична епоха ставить перед християнством виклик, від відповіді на який залежить його майбутнє. Цей виклик стосується здатності церкви відшукати рівновагу між крайнощами конфронтації і конформізму у стосунках з панівною світоглядною парадигмою. Актуальність нашого дослідження полягає в тому, що сучасний період «зсуву» культурних і цивілізаційних парадигм у напрямку постмодерністського світобачення також відкриває перед християнством нові перспективи сповіщення і втілення Євангелія Царства, несучи водночас загрозу втрати християнської богословської автентичності. Постмодерн змушує богослов'я діяти на новому епістемічному просторі<sup>247</sup>, в якому правила інтелектуальної взаємодії зазнали кардинальних змін. На протизвагу модерністській епістемології, постмодерн висуває регіональний, дискретний, гетерогенний, плюралістичний, локальний підхід до знань, що не залишає місця для метанарративів і опирається традиції універсального, системного, формально-наукового дискурсу. Важливою ознакою постмодерністського епістемологічного простору є його нонконформізм, підкреслювання маргінального, відмінного і нестандартного.*

*Найяскравішим у сучасному західному протестантизмі богословським та церковним рухом, що відкрито проголосив своєю метою акомодацию християнства до калейдоскопічної та еkleктичної культури постмодернізму, є Виникаюча церква (Emerging church)<sup>248</sup>. Саме розкриттю природи останньої і присвячена наша стаття. Незважаючи на нетривалу історію, що розпочалася в середині 2000-х рр., рух проникнув у чисельні помісні церковні спільноти, богословські навчальні заклади та парацерковні організації, здебільшого у Північній*

\* Соловій Роман – кандидат історичних наук, докторант богослов'я на Євангельському теологічному факультеті (Лювен, Бельгія), декан магістратури у Львівській богословській семінарії ЦХВСУ.

<sup>247</sup> Французький філософ і теоретик культури М.Фуко (1926-1984) вперш застосував термін «епістема» для позначення епістемологічного простору, який визначає, що апіорі сприймається як знання в певний історичний період (Фуко М. Археологія знання. – К.: Ника-Центр, 1996).

<sup>248</sup> В українському релігієзнавстві ще не сформувалося усталеного терміну для позначення цього богословського та церковного руху. Для зручності ми будемо користуватися терміном «Виникаюча церква».

*Америці та Великобританії, та меншою мірою в інших частинах світу. Послідовники руху інтерпретують богослов'я як прагнення до краси і Божої істини, а не як пошук логічних тверджень, текстуальних аргументів і доктринальних формулювань. Рух свідомо відмовляється від будь-яких кроків до перетворення в деномінацію, залишаючись вільним об'єднанням християн, які намагаються без догматичних обмежень вести мову про християнську віру, місію та практику у сьогоденному світі.*

Виникаюча церква, що **всєбічно проаналізовано вперше в нашій статті**, дотримується традиційного протестантського вчення про те, що Бог відкрив істину через особливе одкровення, дане в Писанні, визнаючи водночас природне одкровення. Богослови руху намагаються відшукати баланс між природним і особливим одкровенням, традицією і Писанням, розумом і досвідом. На їх думку, уламки істини можна знайти в природі і науці, в політиці та філософії, навіть в інших релігіях та їх духовних практиках. Пошук істини за межами особливого одкровення не має на меті відволікти увагу християн від Бога та Одкровення. Його мета – збагатити існуюче розуміння вищої реальності. 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. Відомий постмодерністський філософ і теолог Пітер 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, в його сучасному вигляді, занепокоєне відстоюванням та захистом поняття ортодоксії як такого, що формулює правильне розуміння Бога... І все ж ідея, згідно з якою ми можемо таким чином розуміти джерело віри, зазнала нападів як від тих, хто знаходиться поза церквою, так і від тих, що знаходяться на ній. Постав аргумент, згідно з яким іменування Бога в дійсності ніколи не є іменуванням Бога, але тільки іменуванням нашого розуміння Бога. Взяти наші уявлення про божественне і берегти їх, начебто вони відповідають реальності Бога, таким чином, означає сконструювати концептуального ідола, побудованого з матеріалів нашого розуму»<sup>249</sup>.

Багато критиків постмодерністського богослов'я (зокрема, Д.Карсон, Л. Мак-Артур) 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 Виникаючі церкви є частиною широкого релігійного руху, який відкидає позиції абсолютизму і релятивізму, вважаючи їх ідолопоклонством, породженими модерністським міфом чистого розуму. Богословський пошук руху спрямований на те, щоб відродити містичне розуміння ортодоксальності, як віри «правильним чином», тобто віри «люблячим, жертвним і

<sup>249</sup> Rollins P. How (not) to speak of God. – Massachusetts: Paraclete Press, 2006. – P. 2.

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 протиставлення ортодоксії і ересі. За такого підходу, ортодоксія розуміється не як вірування у правильні істини (протилежність ересі), а як термін, що передає певний спосіб буття у світі<sup>250</sup>. Відхід від модерністської епістемології і переконаність у тому, що «істина присутня повсюди» спонукали нове формулювання теології. Відбувається зміщення акцентів з доктринальних тверджень на нарративний досвід, який не тільки сповіщає минуле, але містить в собі розповідь про сьогодення та майбутнє. Богослов'я, таким чином, розглядається як містичний досвід, який повідомляє історію Божого народу як частину великої історії Бога. Цей містичний досвід найбільш змістовно відбувається в межах спільноти віруючих, які поділяють спільну подорож з метою наближення до більш глибокого розуміння Бога. У богословському пошуку руху спостерігається відхід від традиційного авторитету професійних богословів, які говорять від імені всієї спільноти, до ідеї, що кожен віруючий здатний зробити свій внесок у розмову. Спроби поставити під сумнів ортодоксальні норми та переосмислити їх зумовлене не стільки пориванням творити нові доктрини, скільки намаганням з'ясувати причин і витoki традиційних богословських формулювань. Рух прагне використовувати богослов'я як чинник перетворення, вважаючи, що повнота Божої істини, виявленої через особливе і природне одкровення, здатна змінити світ через Ісуса Христа. Як зазначає Роллінз, релігійною є та істина, яка перетворює реальність, а не та, яка характеризує її.

### 1. Постфаундаціоналізм.

У богослов'ї Виникаючої церкви ключову роль відіграє 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<sup>251</sup>. Перевага постмодерністської епістемології вбачається у визнанні нею того факту, що значна частина наших знань формується культурним середовищем. Модерністська філософія намагалася відшукати безперечні основи, на які спирається на 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

<sup>250</sup> Rollins P. How (not) to speak of God. – Massachusetts: Paraclete Press, 2006. – P. 2-3.

<sup>251</sup> Carson D. A. Becoming conversant with the emerging church: understanding a movement and its implications. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005. – P. 27.

помилки, породжує конфесіоналізм; постмодернізм менш вимогливий, він зосереджується на відносинах, любові, спільній традиції.

Богослови Виникаючої церкви, як правило, схвалюють перехід християнського мислення до епістемологічного постфаундаціоналізму, аргументуючи необхідність такого кроку попереднім засиллям у західному богослов'ї просвітницької фундаціоналістської 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, існує два основні підходи до визначення фаундаціоналізму: перший (класичний або «сильний») визнає існування незаперечних, універсальних аксіом, доступних людям незалежно від емпіричних доказів (Дерріда характеризує цей підхід як «метафізику присутності» - певні «перші принципи» настільки самоочевидні, настільки «присутні» для свідомості сприймаючого суб'єкта, що у їх правдивості неможливо сумніватися; другий («м'який» або поміркований) 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. Перший підхід властивий для модерністської філософії, другий, принаймні з часів середньовіччя, лежить в основі християнського богослов'я, яке, спираючись на новозавітні тексти, радше ототожнює істину з Ісусом Христом, в якого потрібно вірити (Ів. 14:6; Еф. 4:21), ніж з абстрактною ідеєю, очевидною для усіх розумних створінь. Даунінг наголошує, що саме під впливом ідей Просвітництва та модернізму християнське мислення стало поєднувати істину не з Особою Бога, що виявив Себе в Христі і відкрив через Писання, а з неособистісними самоочевидними універсальними. До модерністських напрямів у протестантизмі дослідниця відносить деміфологізацію (методологія Р.Бультмана спиралася на «науковий» світогляд як необхідну підставу для антропологічно-екзистенціалістського витлумачення християнських доктрин), фундаменталізм (його платформою став логічний позитивізм, згідно з яким тільки науково доведені твердження можуть вважатися істинними; відповідно, Біблія стала сприйматися як збірка позитивістських тверджень, сформувався вчення про її «непомилність»), 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 протестантизму на ліберальний і консервативний напрями. Дж. Франке зазначає, що ліберальні богослови

намагалися будувати богослов'я на основі незаперечного релігійного досвіду, в той час як консерватори у пошуках неспростовних підстав для своєї теології зверталися до Біблії<sup>252</sup>. При цьому з поля уваги часто випускається аналогічність основної структури богослов'я цих груп. 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 спирались на фаундаціоналістську теорію знання. Іншими словами, ліберальні і консервативні богословські системи можна розглядати як дві сторони однієї і тієї ж монети модерністського богословського дискурсу. Проте, продовжує Франке, у постмодерністському контексті фаундаціоналізм 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 знань мрію про неможливе, сучасну версію пошуків Святого Граалю. Визначальний вектор постмодерністської епістемології спрямований на розвиток «обмеженої» раціональності, що передбачає відмову від фаундаціоналістського підходу до знань. Як зазначає Р. Вебер, «постфаундаціоналізм стверджує, що християнство може стояти саме по собі, воно не потребує раціонального захисту»<sup>253</sup>.

Постмодерністська думка ставить перед фаундаціоналістською епістемологією два взаємопов'язаних питання, – зазначає Франке. По-перше, чи такий підхід до знань можливий? І, по-друге, чи він бажаний? Ці питання пов'язані з основними напрямками постмодерністської герменевтичної філософії: герменевтикою скінченності і герменевтикою підозри. Однак, проблеми з фаундаціоналізмом мають не лише філософський, а й змістовний вимір, адже постмодерністська теорія може бути використана для розв'язання завдань християнської думки: «герменевтика скінченності» для осмислення змісту людської створеності, а «герменевтика підозри» для роздумів про зміст людської гріховності. Іншими словами, багато проблем постмодерністської теорії можуть бути плідно розроблені в контексті християнської доктрини створення і гріхопадіння. Виходячи з цієї точки зору, питання щодо можливості і бажаності фаундаціоналізму, 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 фаундаціоналізм, з його акцентом на об'єктивності, універсальності і абсолютній впевненості в знаннях, є нездійсненою мрією для скінченної людської істоти, перспективи якої завжди обмежені і сформовані специфікою обставин. По-друге, акцент фаундаціоналізму на

<sup>252</sup> Franke J. R. Reforming theology: toward a postmodern reformed dogmatics // The Westminster Theological Journal. – 2003. – Issue 65. – P. 1-26.

<sup>253</sup> Webber R. The younger evangelicals. – Grand Rapids: Baker Bookhouse Inc., 2004. – P. 99.

доброті, притаманній знанню, невідворотно руйнується гріховною природою людської істоти, бажанням захопити контроль над епістемічним процесом, з тим щоб розширити можливості досягнення своїх власних цілей, часто за рахунок інших. Обмеження, обумовлені скінченною і недосконалою людською природою, означають, що епістемічний фаундаціоналізм не є ні можливим, ні бажаним для створення і гріховних осіб. На думку Франке, ця подвійна критика фаундаціоналізму з перспективи постмодерністської філософії і християнського богослов'я свідчить про доцільність застосування для вирішення богословських задач мови постфаундаціоналізму, яка буде доречною в нинішній інтелектуальній ситуації постмодерну і вірною християнській традиції.

Постфаундаціоналістські підходи до богослов'я поділяють спільну мету – відмовитися від претензій на безумовність інтелектуальних тверджень. Вони відкидають думку, що серед багатьох богословських доктрин повинна існувати одна неспростовна істина, котра застрахована від критики і забезпечує основу, на якій обґрунтовуються всі інші твердження. У постфаундаціоналістській теології всі вірування відкриті для критики і реконструкції. Це не означає, що у такому богослов'ї не може існувати стійких переконань, скоріше мова йде про необхідність постійної «само-корекції», 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 найбільш дорогі, піддаються критичному аналізу і, отже, потенційним перегляду, реконструкції або навіть відкиненню.

Впровадження нефундаціоналістського підходу у богословський метод викликало стурбованість багатьох представників консервативної богословської спільноти, які вбачають у відмові від фаундаціоналізму скочування на «слизький шлях» нігілістичного релятивізму<sup>254</sup>. У відповідь на це зауваження Франке зазначає, що жодні богословські методи не можуть гарантувати досягнення істини і що всі вони можуть бути спотворені у руках скінченної і занепакої людської істоти. Натомість нефундаціоналістський підхід до богослов'я прагне враховувати ситуативність будь-якої форми людського мислення і, відтак схиляється до принципового богословського плюралізму. Результатом стає утвердження в церкві верховної влади не конкретного джерела (Писання, традиції чи культури), але лише живого Бога. Відтак, пост-консервативні нефундаціоналістські 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 свідоцтвом божественного саморозкриття, що міститься в Писанні. Іншими словами, нефундаціоналістське богослов'я означає завершення

<sup>254</sup> Див.: Groothuis D. Truth decay: defending Christianity against the challenges of postmodernism. – Downers Grove, InterVarsity Press, 2000.

«основності», але не самих «основ», які вислизають з розуміння у намаганнях людини дізнатися і встановити їх. Людина завжди перебуває в залежному становищі і потребує благодаті в аспекті епістемічних відносин з Богом. Спроби захопити контроль над цими стосунками надто часто траплялися впродовж всієї історії церкви і, з якими б добрими намірами вони не робилися, їх неминучим результатом ставало підпорядкування і концептуальне ідолопоклонство. Нефундаціоналістське богослов'я прагне протиставити традиції підпорядкування своєрідний богословський етос, що смиренно визнає за людиною стан скінченності і гріховності, 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 йде мова про фізичну особу, спільноту чи богословську традицію, не може претендувати на повне пізнання істини одкровення Бога в Христі.

Прийняття нефундаціоналістського 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 створення в різних соціокультурних середовищах християнського «світу» зосередженого на Ісусі Христі. Таким чином, богослов'я є єдиним, в тому сенсі, що все справді 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 всієї її історії та від імені церкви у всьому світі. Незважаючи на свої особливості специфічно християнського богослов'я, воно носить громадський характер і може претендувати на формулювання набору «універсальних» переконань і практик. Як пояснює К. Таннер, немає жодних підстав для того, щоб 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. Натомість, богослови прагнуть «проголошувати істини з глибокими наслідками для всього людського існування. Те, що вони роблять це в рамках християнського культурного контексту, просто означає, що їх твердження формуються в цьому контексті і пропонуються з християнської точки зору»<sup>255</sup>. З точки зору християнської догматики, цей підхід спрямований на плекання відкритого та гнучкого богослов'я у

<sup>255</sup> Tanner K. Theories of culture: a new agenda for theology. – Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997. – P. 69.

відповідності з локальним та контекстуальним характером людського знання, зі збереженням при цьому усіх специфічно християнських характеристик.

## 2. Перспективізм.

Наступним 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, парадигми, концепції, кожна з яких є лише однією з можливих. Властивий постмодернізму релятивізм знаходить підтримку у одного з найбільш відомих богословів Виникаючої церкви Б. Макларена: «Запитайте мене чи християнство (моя версія, ваша, папи римського, будь-чия) є ортодоксальним, мається на увазі істинним, і ось є моя чесна відповідь: трохи, але не зовсім... Мені довелося б сказати, що ми ймовірно маємо декілька правильних речей, але багато речей неправильні... Проте як мінімум наші очі розплющені!»<sup>256</sup>. Богослови Виникаючої церкви визнають фундаментальну скінченність та обмеженість знань людини, особливо, коли це стосується розуміння природи Бога (Рим. 11:33-34). Якщо ж християни насправді не можуть бути впевненими у пізнанні істини, то їм залишається лише випробувати на досвіді, що є «істинним» з урахуванням існуючого соціокультурного контексту. Постмодерністські філософи і богослови наполягають, що істина пізнається і утверджується лише в межах спільнот, є культурно і соціально відносною, а справжня міжкультурна комунікація неможлива (ті, хто перебувають за межами суспільства повинні перше приєднання до спільноти перед тим, як вони зможуть зрозуміти її ідеї). У тому разі, якщо 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 з середньовічною церковною архітектурою. Християни в новій культурі можуть озирнутися на історичні доктринальні структури (визнання віри, систематична теологія), як ми озираємося на середньовічні собори: вони володіють величною красою, яка повинна бути збережена, але тепер ці архітектурні шедеври в основному спорожнілі, або використовуються більше як туристичні пам'ятки, 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... Замість того, щоб передавати інформацію, щоб люди мали

<sup>256</sup> McLaren B. A Generous orthodoxy. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2004. – P. 293.



узгоджений, добре сформований "світогляд" проповідь в новій культурі надихає перетворення...»<sup>257</sup>.

Ще одним важливим висновком стає заклик відмовитися від догматичності у питанні доктрин та трактування ортодоксальності як «щедрої»<sup>258</sup>, тобто такої, що включає багато доктрин, деякі з яких християн історично оцінювали як помилкові. «Щедра ортодоксальність, на протигагу натягнутій, вузькій, контролюючій або критичній ортодоксальності значної частини християнської історії, не сприймає себе надто серйозно. Вона покірна, вона не вимагає надто багато... Вона не вважає ортодоксальність винятковою сферою одних лише дослідників прози (богословів), але, як Честертон, вона вітає поетів, містиків, і навіть тих, хто хоче говорити небагато або залишатися безмовними, у тому числі розчарованих і тих, що сумніваються. Їх мовчання красномовно говорить про величність Бога, який перевищує всю людську артикуляцію»<sup>259</sup>.

Відмова руху від спроби сформувати систематичну богословську доктрину зумовлює посилення акценту на питаннях етики. Один з провідних богословів руху, Тоні Джонс, 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»<sup>260</sup>. Інший богослов Ле-Рон Шульц навів три причини, чому рух не повинен формулювати доктринального твердження. Крім того, що такий крок є непотрібним і недоречним, адже «Ісус не мав твердження віри» і «боротьба за схоплення (capture) Бога в наші обмежені логічні структури є не чим іншим як мовним ідолопоклонством», Шульц стверджує, що стандартизація переконань має тенденцію припиняти розмову. «Такі твердження можуть також легко стати інструментами для маніпулювання або виключення людей зі спільноти. Занадто часто вони створюють середовище, в якому уникають реальної розмови, побоюючись, що критичне переосмислення одного або більше священних суджень призведе до відлучення від спільноти»<sup>261</sup>. Хоча потребу сучасного християнства у відкритому діалозі і відкритості до думки інших важко заперечити, тим не менше постає питання, як довго рух зможе залишитися у рамках християнської традиції без формулювання твердження віри?

<sup>257</sup> McLaren B. Emerging Values // Leadership Journal Summer. - 2003. - № 3.

<sup>258</sup> Термін «щедра ортодоксальність» вперше був використаний пост-ліберальним богословом Гансом Фрейєм, до його популяризації найбільше доклався Б. Мак-Ларен.

<sup>259</sup> Mac Laren B. A Generous orthodoxy. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2004. – P. 155.

<sup>260</sup> Walker P., Tyler C. Missing the point: the absolute truth behind postmodernism, emergent and the emerging Church // Relevant Magazine. - 2006 (July/August). – P. 72.

<sup>261</sup> Jones T. The new Christians: dispatches from the emergent frontier. – San Francisco: Jossey-Bass, 2008. – P. 233-35.

### 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. «Чим більше ми схиляємося до напруги між конкуруючими істинами, тим ближчі ми до серця Бога» - стверджує Фрізен<sup>262</sup>. На його думку, християнство не містить у собі заклик до викорінення усіх розбіжностей та розв'язання усіх протиріч. Християни парадоксальним чином вірять у єдність Бога в трьох Особах; у божественну та людську природи Христа; у трансцендентність та іманентність Бога; в свою одночасну гріховність і праведність; в необхідність померти для того, щоб жити; в те, що менший є насправді більшим, а ворогів потрібно любити. Отож християнська віра закликає, щоб ми відігравали роль «моста, ланки, посередника», зі смиренням, вірою і любов'ю залишаючи місце для парадоксу.

Фрізен розробив христологічне обґрунтування для свого богословського методу, наголошуючи на посередницькій ролі Христа між життям і смертю, чорними і білими, чоловіками і жінками, євреями і поганами, «я і ти». Христос на особистому прикладі продемонстрував, що повноцінне людське життя полягає передусім у досягненні примирення з Богом, іншими, творінням і самим собою. Відтак Фрізен визначає «ортопарадоксію» як спробу перетворити основну мету Бога (примирення) в основну мету Його народу. Під примиренням розуміється не досягнення одноманітності або абсолютної згоди, а розвиток «диференційованої єдності», у якій одна особа у всій 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, а 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»<sup>263</sup>. 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 відокремленими від них». Ця здатність дозволяє нам дотримуватися своїх вірувань. Відтак при зустрічі з іншими перспективами ми не

<sup>262</sup> Friesen D. Orthoparadoxy: emerging hope for embracing difference // Pagitt D., Jones T. (ed.) An emergent manifesto of hope. Grand Rapids: Baker Books. – 2007. – P. 202-212.

<sup>263</sup> Friesen D. Orthoparadoxy: emerging hope for embracing difference // Pagitt D., Jones T. (ed.) An emergent manifesto of hope. Grand Rapids: Baker Books. – 2007. – P. 205.

відмовляємось від своїх переконань, а пропонуємо їх як дар любові у обміні думками. Іншими словами, розмежування – це здатність у міжособистісних відносинах пропонувати іншим повноту своєї історії, свого голосу, своєї ідентичності. Таким чином, застосування такого роду етики виступає як засіб маніфестації Царства Божого, самого життя Триєдиного Бога у стосунках з іншими, з творінням, з Богом. Надія таких стосунків полягає не у тому, щоб завдати поразки, вести суперечку, засудити чи повернути, 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. Конкуруючі ідеї, практики і герменевтичні підходи розглядаються як запрошення до діалогічної взаємодії, до обміну історіями, традиціями і перспективами з метою взаємної трансформації. Таким чином, цей метод не стільки спрямований на розв'язання існуючих антиномій, протиріч і розбіжностей, скільки на підтримання взаєностосунків. Заключним компонентом «ортопарадоксії» виступає ідеал нового богослов'я. Спираючись на ідею С. К'єркегора 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 своєї ідентичності і свого контексту. Богословські твердження розглядаються як «робочі тези», що виникають в результаті конструктивної взаємодії спільноти Божого народу з Богом, різноманітними церковними традиціями, існуючими культурними, географічними, політичними та економічними контекстами. Цей підхід не применшує значення доктринальних формулювань, однак вбачає їх роль не у перевірці богослов'я і практики на правильність, а в ініціюванні диференційованих діалогічних відносин, що характеризуються «взаємним дослідженням, смиренним підпорядкуванням, повагою і благоговінням». Іншими словами, богослов'я «ортопарадоксу» спрямоване не на створення визначених «раз і назавжди» догматичних тверджень, а на збереження напруги між конкуруючими богословськими позиціями, розвиток динамічних стосунків і невинного діалогу. Саме тут пролягає глибока різниця між «ортопарадоксією» і ортодоксією – авторитарні догматичні формулювання володіють здатністю припиняти розмову, не залишаючи місця для справжніх запитань, що виникають у нових умовах. «Ортопарадоксія», вияв нового нефундаціоналістського розуміння богослов'я, вбачає мету богословського діалогу у служінні Божому народу, щоб він міг провадити повноцінне і особливе життя з Богом, іншими і творінням.

## Анотації

У статті Р.Соловія «Пізнання та істина в епістемічному просторі постмодерну: богословські експерименти Виникаючої церкви» на прикладі одного з найбільш інноваційних напрямів західного протестантизму розглядаються спроби сформулювати нове богослов'я, котре враховує епістемічний простір постмодерну. Виділено і проаналізовано три характеристики трактування істини і пізнання у богослов'ї Виникаючої церкви: постфаундаціоналізм, перспективізм і ортопарадоксія.

**Ключові слова:** *Виникаюча церква, постмодернізм, істина, постфаундаціоналізм, перспективізм, ортопарадоксія.*

В статтє Р.Соловія «Познание та истина в эпистемическом пространстве постмодерна: богословские эксперименты Возникающей церкви» на примере одного из наиболее инновационных направлений западного протестантизма рассматриваются попытки сформировать новое богословие, учитывающее эпистемическое пространство постмодерна. Выделено и проанализировано три характеристики в истолковании истины и познания в богословии Возникающей церкви: постфаундационализм, перспективизм и олртопарадоксия.

**Ключевые слова:** *Возникающая церковь, постмодернизм, истина, постфаундационализм, перспективизм, ортопарадоксия.*

*С. Капранов\** (м. Київ)

УДК 2-1

### 5.4. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ НІСІДА КІТАРО І СУЧАСНІСТЬ

*Стаття наша актуальна вже хоч би тому, що в Україні Нісіда Кітаро з його концепцією філософії релігії невідомий широкому загалу релігієзнавців. А між тим думки цього мислителя є вагомими у дослідженні різних релігійних феноменів, а насамперед буддійської релігії, яка істотно відрізняється від таких світових релігій як християнство та іслам.*

*У своєму щоденнику і спогадах Мірча Еліаде згадує дискусію з японським колегою, що виникла під час Всесвітнього конгресу істориків релігії в Токіо (1958 р.). У цій дискусії, як не дивно, румунському вченому довелось захищати від японця буддійську філософію. Той казав, що нібито буддійська філософія нецікава, бо це, мовляв, “передісторія систематичної думки”. Свої аргументи на користь актуальності буддійської філософії М. Еліаде закінчує словами: “Чекаю, що філософ-*

\* Капранов Сергій Віталійович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту сходознавства імені А.Ю. Кримського НАН України.