

И потому проблема поиска истины из области гносеологии переходит в область практическую – как жить не по лжи!⁴⁴. Вместе с тем, проблема эта не политическая и даже не этическая. Конечно, она имеет и политические, и нравственные аспекты и следствия, но суть ее – в другом, глубже. Как писал И. Бродский в открытом письме президенту Чехословакии В. Гавелу, это проблема – экзистенциальная и антропологическая: «Не мне вам объяснять, что то, что вы называете «коммунизмом», было человеческим падением, а не политической проблемой. Это была человеческая проблема, проблема нашего вида, и потому она имеет затяжной характер. <...> Почему бы нам просто не начать с признания, что в этом столетии в нашем мире произошел чрезвычайный антропологический оползень, независимо от того, кем или чем он вызван? ... Человек опасен»⁴⁵.

В такой ситуации не помогут рецепты, от кого бы они не исходили – от Ясперса, Камю, Хайдеггера, Деррида, Фромма или Мангейма. Необходимо самостоятельное решение тех проблем, которые стоят перед обществом и каждым отдельным человеком. Понять человека и сделать это понимание духовным стержнем его жизни, достучаться до каждого. Не навязывать ему готовые формулы, а пробудить в нем стремление к самопознанию, о чем говорили еще Спиноза и Кант. Но для этого нужно найти свои пути и средства, отвечающие духовной ситуации нашего времени. В этом и состоит сегодня та задача философии, которая ставит сейчас ее в самый центр духовной, культурной и политической жизни, наделяет философию и тех, кто рискнул назваться философом, исторической ответственностью колоссальной тяжести. Это не вопрос о жизни и смерти, это гораздо серьезнее.

И насколько мы готовы эту задачу решать, похоронив факультет? Неужели остается один-единственный путь – путь сталкера, путь одиночки, идущего в Зону?

НОВОЕ ВИНО И СТАРЫЕ МЕХИ: ХРИСТИАНСТВО ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ЭПОХИ

Е. А. Степанова

Христианство на протяжении своей двухтысячелетней истории неоднократно изменялось под влиянием конкретного культурно-исторического контекста, в котором оно находилось. Возникнув

⁴⁴ Солженицын А. Жить не по лжи! // Солженицын А. На изломах: Рассказы. Крохотки. Публицистика. М.: АСТ, 2009. С. 516–517.

⁴⁵ Бродский И. Письмо президенту // Сочинения Иосифа Бродского. СПб.: Пушкинский фонд, 2000. Т. VI. С. 177–178, 179.

в Юго-Западной Азии и затем распространившись в Европе и Северной Африке, христианство в силу политического и культурного доминирования западноевропейской цивилизации долгое время воспринималось как исключительно европейская религия «белого человека», экспортированная в другие регионы мира в процессе колонизации. Однако сегодня наступила эпоха глобального христианства в том смысле, что оно в самых разнообразных формах присутствует на всех континентах и в большинстве стран мира⁴⁶. Идет постоянный процесс возникновения новых христианских деноминаций, которые опираются не только на догматические нормы, сформированные много веков назад представителями интеллектуальной элиты тогдашнего общества на основе метафизики, сформулированной греческой философией, но и на местные религиозные представления и обычаи. Вся история христианства наполнена примерами отклонения от догматических норм, но прежде они воспринимались преобладавшей католической, православной или протестантской традицией как девиантные модели, требующие неукоснительного искоренения.

Одна из главных черт современной религиозной ситуации заключается в том, что люди обращаются к религии в поисках поддержки и улучшения своей жизни в этом, а не в потустороннем мире, поэтому особую значимость в вере приобретает не принадлежность к религиозным институтам и догмам, а личный опыт переживания веры. Кроме того, в этом новом отношении к религии нет острого конфликта между религиозными и светскими ценностями. Люди легко переходят от одного к другому, не ощущая никакого противоречия, и приносят религиозные ценности в светскую жизнь, и наоборот. При этом такое взаимовлияние не воспринимается как нечто незаконное, поскольку сегодня отсутствует четкая грань между сакральным и светским⁴⁷. Современную эпоху часто называют постсекулярной в смысле отказа от придания тотального значения секуляризации как важнейшему признаку модернизации. Исследователи по-разному определяют сущность постсекулярной религиозности, но при этом сходятся в одном: главное ее качество – это индивидуализация (или субъективизация) веры, которая все в большей степени становится альтернативой традиционным типам религиозности и религиозным

⁴⁶ Онлайн-ресурс World Christian Database предоставляет следующие статистические данные о количестве христиан на разных континентах в 2010 г. (млн. чел.): Африка – 493, Азия – 352, Северная Америка – 286, Латинская Америка – 544, Европа – 588, Океания – 28 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/> (дата обращения: 12.10.2015).

⁴⁷ See: Tal al Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. 269 p.).

институтам⁴⁸. Ниже я рассмотрю некоторые основные тенденции в развитии современного христианства, учитывая при этом то очевидное обстоятельство, что христианства «вообще» не существует, и у множества христианских конфессий и деноминаций имеются серьезные расхождения практически по всем догматическим и практическим вопросам.

Общим местом в современной исследовательской литературе стало признание смещения центра христианского мира от глобального Севера к глобальному югу – Африке, Азии и Латинской Америке, где существуют самые большие христианские общины в мире. Как пишет американский исследователь христианства Филип Дженкинс (со ссылкой на кенийского исследователя Джона Мбити), если визуализировать образ типичного современного христианина, это будет нигерийская крестьянка или жительница бразильской фавелы, а центрами христианской жизни сегодня являются не Рим, Афины, Женева, Лондон или Нью-Йорк, но Киншаса, Буэнос-Айрес, Аддис-Абеба и Манила⁴⁹. Появление христианства в новых местах означает, что его последователи не являются наследниками греческой философии и римской цивилизации. Они не интересуются метафизической проблемой сущности Бога, не воспринимают в качестве авторитетных теории западных и восточных богословов, много веков озабоченных этой проблемой, а их понимание справедливости совершенно отлично от западного. Как полагает американский теолог Харви Кокс, «поскольку большинство представителей этого “нового христианского мира [Christendom]” не являются белыми или состоятельными людьми, их богословские интересы концентрируются не на существовании Бога или на метафизической природе Христа, а на вопросе о том, почему в христианском мире до сих пор сохраняются нищета и голод»⁵⁰. Это обстоятельство оказывает существенное влияние на современную христианскую теологию, стремящуюся соответствовать описанному выше глобальному процессу изменения места христианства в мире.

В западном христианстве, начиная с эпохи Просвещения, когда главным как в философии, так и в теологии стал принцип автономии субъекта, теология постепенно переставала быть «объективной наукой» о Боге. Она должна была принимать во внимание реальные обстоятельства жизни субъекта в конкретных исторических

⁴⁸ См.: Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 254–268.

⁴⁹ See: Philip Jenkins. *The Next Christendom: the Coming of Global Christianity* (Oxford University Press, 2011). P. 2.

⁵⁰ Harvey Cox. *The Future of Faith* (Harper One, 2009). P. 177.

обстоятельствах. Если богословие эпохи модерна основывалось на признании автономного познающего и действующего субъекта, на идеале знания и рациональности, который включал в себя определенность, универсальность, познаваемость мира и практические императивы, а также понимание Бога как безусловного основания человеческого существования, то в отличие от всего этого субъект эпохи постмодерна рассматривается как децентрализованный, зависимый от подсознания и иррациональных мотивов поведения и от определенных социальных отношений, языка и культуры. В этом случае многие классические теологические понятия вообще теряют всякий смысл, а теология вынуждена искать новые ответы на вопрос о том, как современное человечество, имеющее опыт двух мировых войн, экономических и экологических кризисов и международного терроризма, должно воспринимать образ распятого Христа и сохранять веру в возможность искупления падшей человеческой природы посредством Христовой смерти и воскресения⁵¹.

В середине XX в. стали возникать новые теологические концепции, существенно отличающиеся от традиционных и расширяющие рамки традиционных сюжетов западной теологии. Значительное влияние приобрела так называемая «теология освобождения», возникшая в Латинской Америке, которая стала рассматривать традиционные богословские проблемы применительно к жизненной практике тех людей, по тем или иным причинам находящихся в состоянии социального угнетения: бедноты, населения «третьего мира», представителей расовых и национальных меньшинств и т. п. Прежние теологические сюжеты, касавшиеся сущности Бога и самоопределения человека по отношению к трансцендентному началу, были интерпретированы как выражение доминирования «белого западноевропейского мужчины», рассматривавшегося в качестве парадигмы человеческой природы, и признана слишком абстрактной и далекой от реального экономического социального и политического статуса людей, живущих в современном мире.

Отличительной чертой «теологии освобождения» является не только ее центральная тема – недостижимость христианского спасения без экономического, политического, социального и идеологического освобождения людей, – но и ее социальный носитель. Она явилась не только результатом размышлений ученых-теологов, но вытекала из опыта угнетенных народов в их борьбе с политическими и экономическими системами. Тема освобождения выражала как надежду, так и цель этой борьбы. Для ее представителей освобождение есть символ спасения par excellence. Согласно

⁵¹ See: Roger E. Olson, *The Journey of Modern Theology: From Reconstruction to Deconstruction* (Inter Varsity Press, 2013. 720 p.).

родоначальнику этого движения, доминиканскому священнику из Перу Густаво Гутьерресу, концепция освобождения имеет три различных уровня: политический, исторический и теологический. Освобождение является прежде всего социально-политическим действием, восстанавливающим социальную справедливость и дающим людям возможность развивать в себе чувство собственного достоинства. В теологическом смысле освобождение – это свобода от греха и эгоизма и восстановление отношений с Богом и другими людьми. Всякая теология, считает Гутьеррес, имеет политический смысл; теология освобождения просто делает этот смысл явным и со всей определенностью занимает сторону социально и политически угнетенных слоев⁵².

Теология освобождения вызвала широкий отклик у женщин, представителей черной расы, у народов «третьего мира» и других, кто прежде не принимал участия в развитии теологии. Все они привнесли в теологические исследования ранее неизвестную социологическую перспективу и бросили вызов многим традиционным положениям, как, например, употреблению патриархальных и монархических образов по отношению к Богу. Теология освобождения ввела принцип корреляции между священным текстом, читателем и контекстом: с ее точки зрения, правильное понимание Библии оказалось возможным только с точки зрения бедных. Эту идею подхватила феминистская теология (Р. Рютер, Э. Шлюссер Фиоренца и др.), провозгласившая идею субъектности женщин как персонажей священных текстов, авторов их интерпретации и участников богослужебной практики. Для феминистских теологов как авторы, так и читатели Библии не являются универсальными личностями, нейтральными в гендерном смысле, которые пишут, читают и интерпретируют библейский текст с «объективной» точки зрения. Как отмечает американская исследовательница Н. Уотсон, «феминистские теологи считают, что Библия – это собрание разных голосов, а не источник объективной информации»⁵³. За несколько десятилетий своего развития феминистская теология значительно изменила современную христианскую теологию, оказав существенное влияние на изменение представления о лидерстве женщин в религиозных деноминациях и в обществе в целом.

«Теология черных» (Black Theology), возникшая в США в последние десятилетия XX в. и затем распространившаяся в Великобритании, Голландии, Бразилии, Южной Африке и других африканских странах (Дж. Коун, Д. Хопкинс, А. Боисак и др.), – это теология, направленная на освобождение черных и борьбу с белым

⁵² See: Gustavo A. Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, Salvation* (Maryknoll; New-York: Orbis Books, 1973. 175 p.).

⁵³ Natalie Watson, *Feminist Theology* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003). P. 11.

расизмом, который рассматривается как «религия белых», противостоящая подлинному христианству и долгое время искажавшая христианское учение с целью оправдания рабства. Важной чертой этой теологии является интерпретация экзистенциального опыта черных в истории и современности и тем самым преодоление традиционного понимания теологии в качестве метафизического учения о Боге и спасении в грядущем Царстве Божьем⁵⁴. Кроме того, эта теология «есть форма разговора о Боге, которая стремится ответить на глубоко укорененные расистские представления о людях с темной кожей, возникшие в культурном воображении евроамериканцев»⁵⁵.

В методологическом смысле для «неклассических» теологий большое значение имеет широкое распространение в академической среде западных стран постмодернистского подхода к исследованиям религии, в частности, интерес к риторике и нарративам, к проблеме авторства и авторитета и т. д. В следствие уязвимости мыслительных моделей модерности, возникших в эпоху Просвещения, теологический диалог с постмодерном оказался более радикальным, нежели философский. Христианская теология находится сегодня в непростой ситуации: она всегда рассматривалась как сфера, имеющая отношение к «вечным истинам, и поэтому постмодернистское пренебрежение истиной является для нее вызовом. То же самое, и даже в большей степени, касается вопросов об отношении мира и Бога, о мире и месте человека в нем. Эта ситуация не является новой, поскольку христианская теология многократно менялась под влиянием культурно-исторических обстоятельств, был ли это переход из иудаистического мира в эллинистический, из греко-римской культуры в франко-германскую и восточнославянскую, от средневекового феодализма к Возрождению и затем к Просвещению, от развитых стран к «третьему» миру. Как отмечают американские теологи Стенли Гренз и Джон Франке, во всех этих изменениях христианская теология демонстрировала как способность адаптироваться к новым контекстам, так и подчинять христианскую веру тем или иным идеологиям или культурным нормам»⁵⁶.

Если говорить о западной христианской теологии эпохи постмодерна в целом, то она существует между двумя крайностями. Первая – это либеральное размывание специфики христианства

⁵⁴ See: Dwight N. Hopkins, *Introducing Black Theology of Liberation* (Maryknoll, New York: Orbis, 1999. 237 p.); *Another World is Possible: Spiritualities and Religions of Global Darker Peoples*, ed. Dwight Hopkins and Marjorie Lewis (London: Equinox, 2009. 256 p.); Anthony Reddie, *Black Theology* (Hymns Ancient and Modern Ltd, 2012. 288 p.).

⁵⁵ Anthony Reddie, *Black Theology*, p. 5.

⁵⁶ Stanley J. Grenz, John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Westminster John Knox Press, 2001). P. 4.

и приспособление его к миру, которое часто прикрывается пие-тистскими и эмоциональными аргументами, за которыми, в сущности, скрывается вполне секулярный рационализм. Вторая крайность – это фидеизм, утверждение примата веры над разумом, характерный для современного теологического фундаментализма. При этом фундаментализм опирается на авторитет Писания, а либерализм – на многообразие религиозного опыта. Между этими двумя крайностями располагается множество течений, находящихся под влиянием постструктурализма и деконструктивизма, которые, собственно, и можно обозначить, как постмодернистские. Многие теологи этого направления считают необходимым избавиться от традиционного понимания Бога как «основания бытия», и основополагающего принципа мира, поскольку, вслед за Ф. Ницше, полагают, что понятие «Бог» есть высшая организующая фикция западного мира, и он больше не нуждается в ней⁵⁷.

Можно выделить три основные проблемы, которые являются наиболее острыми для современной постмодернистской христианской теологии. Первая – это проблема говорения о Боге. Модернистский дискурс откровения сегодня признается ограниченным и зависимым от культурно-исторического контекста, в котором не только Бог творил людей по своему образу и подобию, но и наоборот. Другими словами, привычный образ Бога был основан на представлении о человеке (и представлении человека) прежней эпохи, который не соответствует современным реалиям. Вопрос заключается в том, как говорить о Боге в терминах, адекватных современной плюралистической ситуации⁵⁸. Вторая проблема – существование христианского религиозного сообщества в плюралистическом обществе, которое допускает существование морального релятивизма. В этой ситуации возникает новое соотношение между разными религиозными истинами, существенно отличающееся от раннего этапа модерности, для которого была характерна, во-первых, принципиальная убежденность в существовании объективной истины как отражения реальности вне зависимости от того, что являлось ее источником – знание или откровение; во-вторых, убежденность каждого христианского направления, в своем праве на монопольное обладание такой истиной. В плюралистическом обществе религиозная точка зрения может соревноваться или сосуществовать с другими религиозными или нерелигиозными взглядами, стремясь переубедить партнера по диалогу по поводу его или ее моральных ценностей. Но поскольку постмодернистская этика основана на иронии, всякое упоминание об авторитете и ссылка

⁵⁷ See: Mark C. Taylor, *After God* (University of Chicago Press, 2008. 416 p.).

⁵⁸ See: *Evolving God-Images: Essays on Religion, Individuation, and Postmodern Spirituality*, ed. Patrick J. Mahaffey (iUniverse, 2014. 204 p.).

на него должны быть устранены из диалога, что создает возможность превращения самого диалога в бессодержательный⁵⁹. Третья проблема – это проблема «другого», заключающаяся в преодолении представления о христианстве как о религии «белого европейского человека» и элиминации расизма и сексизма, о чем уже шла речь выше.

Одним из проявлений постмодернистского подхода в христианстве является скептицизм в отношении канона и ортодоксии всякого рода, отрицательное отношение к идее привилегированности одних текстов в ущерб другим, а также новое представление о соотношении ортодоксии и ереси. Сегодня широко распространены взгляды, согласно которым в первые три века в христианстве не было ничего похожего на «ортодоксальность» в смысле унифицированного учения, восходящего к апостолам и самому Иисусу, как, впрочем, не было и ересей как перверсии веры, осуществляемой маргинальными группами. Эта точка зрения предоставляет «неклассическим» теологиям полную свободу в использовании как канонических, так и неканонических текстов для обоснования своей позиции.

Не менее важным источником развития «неклассических» теологий является история раннего христианства. Сегодня она известна довольно подробно и пользуется широкой популярностью, что связано, во-первых, с результатами, полученными за триста лет развития историко-критических исследований Библии; во-вторых, с включением в широкий оборот множества ранее неизвестных текстов, таких, например, как рукописи библиотеки Наг-Хаммади и апокрифические евангелия. Место ранее существовавшего представления о целостности раннего христианства заняло признание того факта, что различия между людьми, называвшими себя христианами в первые три века нашей эры, едва ли не превосходят различия между современными христианскими деноминациями. Как и у них, у различных общин, разбросанных по обширной территории Римской империи, не было единого богословия, общих принципов управления, единой литургии, общепризнанного Писания и священнической иерархии.

Очевидно, что постепенно возникшее «официальное христианство» было лишь одной версией среди различных «христианств», которые существовали в ранний период, и, следовательно, прева-лирование единственной версии (и само ее существование) не было ни неизбежным, ни заранее предначертанным⁶⁰. Учения, которые позднее были определены как «ортодоксальные» и «еретические»,

⁵⁹ See: Erin Brigham, *Sustaining the Hope for Unity: Ecumenical dialogue in a Postmodern World* (Liturgical Press, 2012. 176 p.).

⁶⁰ См.: Harvey Cox, *The Future of Faith*, p. 60.

представляли собой соревнующиеся интерпретации христианства и были распространены по всей Римской империи. Постепенно одна форма христианства была названа «правильной», а другие формы были признаны «еретическими» и отвергнуты. Этот процесс продолжался и дальше, и каждая новая версия христианства, возникавшая под влиянием тех или иных конкретных социально-культурных обстоятельств, была склонна воспринимать себя в качестве единственно верной. В этой связи Ф. Дженкинс отмечает: «Европейские христиане интерпретировали веру сквозь призму своих собственных представлений о социальных и гендерных отношениях и затем вообразили, что их специфический культурный синтез являлся единственной правильной версией христианской истины»⁶¹.

В христианстве, существующем в современном плюралистическом мире, традиционное соотношение ортодоксии и ереси подвергается все большему сомнению. Для многих людей их противопоставление вообще не имеет смысла, о чем ярко свидетельствует широкое публичное обсуждение смысла и значения апокрифических евангелий, например, «Евангелия от Фомы» и «Евангелия от Иуды» и сравнение их с каноническими евангелиями. Очевидно, что сегодня для многих христиан «ереси» представляют собой не искажение единственно правильного вероучения, а альтернативные варианты осмысления глубины евангельского послания. Более того, в современном мире все более проблематичным становится проведение четкого методологического различия между истиной и ложью. Как иронически пишут об этом А. Кестенбергер и М. Крюгер, «в перевернутом вверх дном мире плюрализма и постмодерности, где разум как арбитр истины был заменен... ничем не стесненным и неприкасаемым авторитетом персонального опыта, конвенциональные определения оказались поставленными с ног на голову. То, что обычно расценивалось в качестве ереси, стало сегодня новой ортодоксией, и единственная ересь, которая теперь существует, – это сама ортодоксия»⁶².

Кроме традиционных догматических проблем, христианская теология сегодня сталкивается с необходимостью давать ответ на острые этические проблемы современности. Одной из таких проблем является отношение к гомосексуализму, которое приводит к серьезным столкновениям и к внутри- и межконфессиональным разделениям, при этом многие конфессии не имеют общепризнанной точки зрения по этому поводу. В самом общем виде можно

⁶¹ Philip Jenkins, *The Next Christendom: the Coming of Global Christianity*, p. 7.

⁶² Andreas J. Köstenberger, Michael J. Kruger, *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity has Reshaped our Understanding of Early Christianity* (Crossway, 2010), p. 15.

выделить две основные позиции: консервативную, считающую гомосексуальность грехом и искажением Божьего замысла о человеке, и либеральную, полагающую гомосексуальность такой же нормальной, как би- и гетеросексуальность⁶³. Консерваторы убеждены в том, что выбор сексуальной ориентации добровольно, он зависит от воспитания, может быть изменен соответствующими религиозными и медицинскими практиками и должен быть однозначно осужден. Либералы, напротив, полагают, что сексуальная ориентация дается от природы и не определяется воспитанием, она неизменна и не может быть предметом осуждения в силу своей биологической и этической нейтральности. Соответственно, консерваторы стоят на страже традиционной бисексуальной семьи, тогда как либералы убеждены в брачном равноправии бисексуальных и гомосексуальных семей.

В теологическом смысле выделяется шесть основных точек зрения на гомосексуализм (от наиболее консервативных к наиболее либеральным): мерзость и полное отвержение со ссылкой на авторитет Библии (abomination); ожидание изменения греховного поведения (change is expected); ожидание воздержания при невозможности отказа от гомосексуальности (celibacy is expected); в случае невозможности преодоления гомосексуальных отношений – допущение их как «наименьшего из зол» (marginally acceptable); равенство прав и моральная нейтральность (equality); освобождение, полное равенство и несогласие с библейской трактовкой как обусловленной прежним культурно-историческим контекстом (liberation)⁶⁴. Консервативная и либеральная позиции, взятые в чистом виде, непримиримы в силу диаметральной противоположности используемых аргументов, а наличие «промежуточных» точек зрения не отменяет саму проблему христианского отношения к гомосексуализму. Тем не менее, в силу актуальности и многосоставного характера этой проблемы вряд ли можно предположить, что дебаты, как и поиски почвы для диалога в этой области, приведут к каким-то определенным результатам. Скорее, можно прогнозировать, что процесс

⁶³ Наиболее консервативную позицию занимают, как правило, римско-католическая и православные церкви, Миссурийский Синод лютеранской церкви, Церковь адвентистов седьмого дня, Ассамблея Бога, Христиане Веры Евангельской в России и др.; на более либеральной позиции стоит Церковь Англии (в отличие от церкви Англиканского Сообщества из Африки), Епископальная церковь США, Объединенная церковь Канады, Евангелическая церковь Германии, Церковь Дании, Церковь Швеции и др.

⁶⁴ See: Lawrence R. Holben, *What Christians Think about Homosexuality: Six Representative Viewpoints*. (Bibal Press, 1999. 320 p.); Stephen Hunt, *Contemporary Christianity and LGBT Sexualities* (Ashgate Publishing, Ltd., 2012. 201 p.); Гомосексуальность и христианство в XXI веке, ред. В. Созаев (Санкт-Петербург, 2014. 351 с.).

определения и противопоставления позиций в этой области будет продолжаться.

В некоторых вариантах решения этой и других сложных социально-этических проблем, с которыми сталкивается современное христианство, явно прослеживается интернализация прежних авторитетов, являющаяся ключом к тому, что Э. Гидденс назвал «детрадиционализацией» или ослаблением влияния традиционных социальных институтов⁶⁵. Религия, основанная на традиции, подразумевает веру в знание и мудрость, заимствованную из авторитетного прошлого и передающуюся от поколения к поколению. Именно прошлое информирует настоящее и будущее о том, что нужно сделать для построения совершенного общества или обретения спасения. В свою очередь, детрадиционализированная религия, подвергая сомнению все, что имело место в прошлом в качестве «внешнего», отказывается от общепризнанных авторитетов. Их заменяет вера в знание и мудрость, которую может обрести каждый человек здесь и сейчас, без вмешательства некоего «высшего» авторитета. Истина не передается из прошлого, но обретается в непосредственном опыте переживания трансцендентного. Таким образом, детрадиционализация христианства означает не отказ от прошлого, но принципиальное изменение отношения к нему.

Одним из ярких проявлений процесса детрадиционализации христианства с начала 1990-х гг. в западных странах⁶⁶ стала так называемая «появляющаяся церковь» («Emerging Church») – трансденоминационное, транснациональное движение людей, рассматривающих церковь в качестве открытого содружества, не озабоченных доктринальными формулировками, уважающих разные взгляды, призывающих по-новому интерпретировать миссию христианства в мире и повернуться лицом к таким важнейшим социальным и экономическим проблемам, как расизм, рабство, бедность, социальная несправедливость и экологическая ситуация в мире⁶⁷. Христиане, разделяющие идеи этого движения, часто предпочитают называть свои объединения не «церковью» или «конгрегацией», но «собранием» или «группой». Они образуют новые формы объединений, например, паб-церкви, интернет-сети, конференции и нео-монастические (neo-monastic)

⁶⁵ See: Antony Giddens, Living in a Post-Traditional Society, in Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Ordered. Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash (Oxford, Blackwell, 1994), p. 100.

⁶⁶ США, Великобритания, Австралия, Новая Зеландия, континентальная Европа.

⁶⁷ See: Gerardo Marti, Gladys Ganiel, The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity (Oxford University Press, 2014. 256 p.); Роман Соловий, Появляющаяся церковь. Евангелическое христианство перед вызовом постмодернизма (Черкассы: Коллеквиум, 2014. 352 с.).

сообщества⁶⁸ и обращаются к современным образованным и активным людям, ищущим более гибкого христианского ответа на вызовы мира постмодерности. В целом, «появляющиеся христиане» отрицательно относятся к традиционным институтам; они высоко ценят социальную справедливость и экуменизм, преодолевающий теологические и экклезиологические границы; они не признают иерархические отношения; они приветствуют эксперименты и творчество в христианском сообществе; они стремятся к созданию «нейтрального религиозного пространства» нового типа, преодолевающего ограниченность и бюрократичность привычных церковных структур⁶⁹. В теологическом смысле «появляющаяся церковь» рассматривает христианскую веру в качестве диалога, целью которого является не стремление убедить собеседника в своей правоте и не утверждение единственно возможной истины, но выслушивание друг друга и обмен равноценными историями. При этом сам диалог оказывается способом поддержания плюрализма христианских идентичностей. Таким образом, индивидуальная вера оказывается приоритетной по отношению к традиционным догматическим нормам.

Как отмечают многие исследователи современного христианства, сегодняшний плюралистический мир более не поддается интерпретации, стремящейся «во что бы то ни стало свести его к единству во имя окончательной истины»⁷⁰. Разрушение прежней христианской метафизики или, говоря языком постмодернизма, «большого нарратива» христианства есть парадоксальный путь к обретению веры в современном мире, а новое христианство, утратившее свою метафизическую оболочку и лишённое претензии на обладание исключительной религиозной истиной, обретает новые возможности для своего развития. Сегодня невозможно предсказать, каким будет христианство XXI в. Но, оглядываясь назад на его историю и пытаясь заглянуть в его будущее, мы, по словам Ф. Дженкинса, «снова и снова убеждаемся в том, что христианство демонстрирует потрясающую способность превращать слабость в силу»⁷¹. Христианство сегодня, как, впрочем, и всегда, существует в ситуации многообразия взаимосвязанных социально-культурных условий, которые изменяют содержание и форму христианской веры. Это многообразие имеет мало общего с исторически возникшим разделением церквей в Европе, корни которого лежат в политических конфликтах, которыми была полна европейская история. Сегодняшнее многообразие проявлений христианства есть

⁶⁸ Gerardo Marti, Gladys Ganiel, *The Deconstructed Church*, p. 11.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 27–29.

⁷⁰ Джанни Ваттимо, *После христианства* (Москва: Три квадрата, 2007), с. 9.

⁷¹ Philip Jenkins, *The Next Christendom*, p. 276.

отражение разнообразия культурных реальностей разных регионов мира, а также разных путей, которыми христианское послание достигает людей, имеющих разный индивидуальный и коллективный жизненный опыт.

ЧЕЛОВЕК – ЭТО ЖИВОТНОЕ?

Е. С. Черепанова

Антропологический поворот, который произошел в философии в начале XX века, связан в истории философии с теоретическим обоснованием определенного направления в исследовании человека – философской антропологии. В работах М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера, Э. Ротхакера и других представлены ключевые проблемы теоретического и методологического характера связанные с необходимостью новой постановки вопроса о сущности человека и перспективах его существования. Г. Плеснер во Введении к своей работе «Ступени органического и человек» отмечает, что его книга была бы невозможна «без совершившихся в последнее время переворотов в области психологии, социологии и биологии»⁷². То есть проблема человека потребовала переосмысления именно в связи с необходимостью соотнести имеющиеся методологические подходы с новой научной «картиной» человека.

В чем же собственно состоял вызов, если еще в XVIII в. философия Просвещения настаивала на необходимости принять факт родственности человека и животного, указывая на эволюционное развитие живого? Претерпела значительные дополнения так называемая «лестница существ», которая уже не включала более ангелов и архангелов, но зато пятьдесят две ступени охватывали все известные тогда виды живого, а промежуточные ступени между человеком и обезьяной заняли «человек дикий» (пигмей) и «человек лесной» (орангутанг). В этой конструкции очевидной была идея главенства человека в ряду живого, но также очевидна и попытка представить человека в сопоставлении с человекоподобными существами, то есть «в направлении, возникающем из-за его естественного положения в мире как организма в ряду организмов»⁷³.

Для ответа на заданный выше вопрос необходимо обратиться к методологически важному для философской антропологии пониманию Х. Плеснером специфики человека, как живого существа, которая проистекает из экцентricности его позициональности.

⁷² Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии / под ред. Ю. Н. Попова. М.: Российская политическая энциклопедия, 1998. С. 97.

⁷³ Там же. С. 102.