

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

СЕКІСОВ ВАЛЕРІЙ ЮРІЙОВИЧ

УДК 24+261.7+266

ДИСЕРТАЦІЯ
ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ СТЕНЛІ ГАУЕРВАСА:
КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ

Спеціальність 09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ В. Ю. Секісов

Науковий керівник: доктор філософських наук Шкіль С.О.

Київ – 2021

АНОТАЦІЯ

Секісов В. Ю. Політична теологія Стенлі Гауерваса: критичний аналіз.— Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2021.

У роботі розкриті ключові теми С. Гауерваса, досліджено його головні ідейні траєкторії зокрема ті, що стосуються концепцій автентичності, видимості та публічності християнської спільноти у сучасних суспільствах. У дослідженні також розглянуто філософські та богословські джерела теології С. Гауерваса, висвітлено особливості його методології. Розкрито особливе значення необхідності повернення до політичної природи церкви, що стосується насамперед розуміння церкви як локусу політичного життя. Гауервас розуміє церкву як особливий «поліс», що є навіть ширшим за своїми функціями за християнське громадянське суспільство. Існування такого особливого «полісу» вже є початком для цілісної трансформації всього суспільства, починаючи з політики миробудування та завершуючи освітою. Кожен вимір еклезіального простору, чи то сакральний, койнонічний, економічний та політичний сприяють видимості церкви та її автентичній репрезентації у секулярному просторі.

Актуальність теми дослідження пов'язана з тим, що тектонічні зсуви та радикальні зміни ХХ століття торкнулися не лише царини політики, економіки чи окремих суспільств, але й призвели до переосмислення ключових богословських парадигм та методологій. Трагедії та кризи минулого століття з новою силою актуалізували пошук не лише теоретичних відповідей на нові виклики, але й віднайдення нових форм християнських практик з огляду на ті парадигмальні зсуви, що мали місце у світоглядному баченні сучасної людини пов'язані із

релігією. Американський теолог Джон Кобб молодший звертає увагу на два взаємопов'язані фактори визначають сучасний досвід людини у сфері релігії. Найперше, це профанна свідомість що відіграла панівну роль у «затемненні образу Христа». Характерним для цього виклику є відділення феноменів релігійного до окремої, разом із тим приреченої на зникнення сфери, через обґрунтування її обмеженої актуальності та важливості лише для окремих спільнот, що, наприклад, складають християнську церкву, за межами котрої релігійний досвід не є цінним. Після Першої світової війни та у середині XX ст., цілий ряд теологів та мислителів дали розгорнуту відповідь на такий виклик. Так, для прикладу, монументальна робота К. Барта, Д. Бонґоффера, та багатьох інших мислителів минулого століття містить розгорнуту християнську перспективу у контексті секуляризму. А «теологія після Освенциму» вказувала на можливі траєкторії розвитку богословської думки у постхристиянському просторі. Ще одним фактором виступає плюралізм, оскільки плюралістичне бачення відіграє значну роль у «затемненні» Христа, як це називає Дж. Кобб молодший. Бачення унікальності християнства було притаманне багатьом попереднім поколінням теологів. Однак такий підхід сьогодні уже не приймається за замовчуванням. Церква в умовах постхристиянського світу втратила привілеї та переваги, що визначали її природу у минулому. Все це робить гостро актуальним питання про засади християнських переконань та праксису в сьогоденні, а також про обґрунтування права церкви висловлюватися на соціально-політичні теми.

Метою дисертаційної роботи дослідження є комплексний аналіз політичної теології Стенлі Гауерваса з особливою увагою до концептів автентичності та публічності як ключових атрибутів християнського життя та еклезіального простору.

Об'єктом дослідження є політична теологія Стенлі Гауерваса у контексті сучасного протестантського богословського дискурсу.

Предметом дослідження є основні теми та особливості політичної теології Стенлі Гауерваса.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що у ньому вперше політична теологія Стенлі Гауерваса комплексно досліджується у вітчизняному контексті, а також аналізується з урахуванням викликів і проблем сучасного українського суспільства.

Вперше здійснено системний огляд політичної теології С. Гауерваса, його методології та ключових тем з урахуванням останніх актуальних досліджень, створено цілісний компаративний аналіз еклезіологічних побудов С. Гауерваса у контексті сучасної богословської думки та виявлено, що політична теологія Гауерваса є органічним продовженням його еклезіології, згідно з якою кожна церковна спільнота є втіленням ідеалів радикального пацифізму. Внаслідок повної відмови від легітимізації насилля у всіх його формах С. Гауервас створює пост-ідеологічну політичну теологію, яка здійснює критичну деконструкцію ліберальних та фундаменталістичних різновидів громадянської релігії США.

Доведено, що політична теологія С.Гауерваса є пост-ліберальним богословським проектом, оскільки визначальними для політичної теології є етика характеру спільноти та етика чеснот особистості. Особливістю теології С. Гауерваса є надання пріоритету спільноті, яка передує християнським наративам як умова можливості їх адекватного сприйняття та відтворення. Доведено важливість використання методології С. Гауерваса та його концепцій автентичності та публічності у сучасному євангельському протестантизмі та зокрема у локальному, українському контексті.

Виявлено, що унікальність богословського бачення С. Гауерваса полягає у критичному переосмисленні як постконсервативного богослов'я, так і ліберального політичного проєкту, що своєю чергою уможлиблює побудову альтернативних богословських візій. Політична теологія С. Гауерваса таким

чином демонструє ширший спектр перспектив, долаючи хибний дуалізм вірності та множинності теологічного дискурсу через залученість у діалог та використання богословської уяви.

Доведено, що політична теологія С. Гауерваса містить важливий критичний аналіз різноманітних актуальних богословських методологій, зокрема християнського реалізму Р. Нібура вказуючи на його обмеження та вади, особливо у зв'язку із проблемою війни та миру та пацифізму в цілому. Християнський реалізм Р. Нібура виступає у проєкті Гауерваса продовженням ліберальної парадигми протестантизму що сприяє асиміляції християнської спільноти та, як наслідок, зрештою веде до невидимості останньої у публічному просторі.

Виявлено що самотність методології богословського проєкту С. Гауерваса полягає у органічному поєднанні як богословських так і філософських джерел, а також зразків художньої літератури. Серед філософських джерел роботи Арістотеля, С. Кєркегора, Л. Вітгенштайна, М. Фуко, В. Джеймса, К. Гіртца, А. Макінтайра та ін. До богословських джерел теології С. Гауерваса, слід віднести Тому Аквінського, К. Барта, П. Голмера, Дж. Г. Йодера, Дж. Ліндбека. Особливістю Гауерваса є використання художньої літератури у побудові богословського дискурсу серед авторів, що є діалогічними партнерами богослова є Е. Троллоп, А. Мердок, Р. Адамс та багато інших. Використання феноменологічних методів, герменевтики, уяви та різноманітних філософських підходів, унеможлиблює залежність від окремого напрямку чи школи та збагачує теологічно-політичний дискурс.

Доведено, що наративний підхід С. Гауерваса, що поєднаний з концепціями характеру та спільноти як організованої форми оповіді формує у межах постліберального богослов'я унікальний теологічний дискурс, що конститує цілісне бачення та вирішує ряд важливих завдань. Зокрема, С. Гауервас долає штучне поділення між теологією та етикою, ортодоксією та

ортопраксією. Доведено, що наративний метод С. Гауерваса, з одного боку, проблематизує концепцію автентичності християнських переконань, проте з іншого – відкриває перспективи для її критичного переосмислення.

Виявлено особливості політично-богословського проєкту С. Гауерваса у контексті поляризації політичних ідеологій сучасності. В умовах актуальних викликів протистояння “правих” та “лівих” політичних проєктів або ж радикалізації панівного ліберального дискурсу, що, своєю чергою, загрожують зникненням церкви як суб'єкту політики, що опікується спільним благом, християнська спільнота формує альтернативну політику розвиваючи пророчу уяву та богословські візії у секулярному просторі.

Доведено наявність органічного зв'язку між ключовими темами політичної теології С. Гауерваса, а саме – темами миру, пацифізму, політичної природи церкви, автентичності християнських переконань, а також розкриття їх впливу як на богослов'я, так і на культуру. Розглянуто особливості пацифізму С. Гауерваса як здатності до миру християнської спільноти у контексті панування ліберальної парадигми, що виправдовує обмежене використання насилля.

Уточнено роль С. Гауерваса у контексті сучасного протестантського богослов'я та політичної теології в цілому, значення концепцій наративу, характеру, чесноти, автентичності, видимості, публічності церкви для сучасного релігійного дискурсу.

Набуло подальшого розвитку уявлення щодо важливості сучасного об'єктивного вивчення проблеми автентичної християнської спільноти у публічному просторі, висвітлення сучасних тенденцій та позицій, що дасть змогу подолати рудименти минулого. Розвинуто вивчення становлення та трансформацій політичної теології на зламі XX та XXI століть у контексті панівного ліберального дискурсу. *Набуло подальшого розвитку* дослідження політичної природи церкви як важливого виміру та відповіді на виклик асиміляції та «невидимості»

християнської спільноти у секулярному просторі.

Ключові слова: політична теологія, автентичність, публічність, Стенлі Гауервас, К. Барт, лібералізм, церква і держава, постліберальна школа, пацифізм.

ANNOTATION

Sekisov V. Y. Political theology of Stanley Hauerwas: a critical analysis. – Qualifying academic paper presented as manuscript.

Dissertation for the degree of the candidate of Philosophical Studies, Specialty 09.00.11 – religious studies. – National Pedagogical Dragomanov University. Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2021.

The paper reveals the key themes of S. Hauerwas, explores his main ideological trajectories, in particular those related to the concepts of authenticity, visibility and publicity of the Christian community in modern societies. The study also considers the philosophical and theological sources of the theory of S. Hauerwas, highlights the features of his methodology. The special significance of the need to return to the political nature of the church, which relates primarily to the understanding of the church as a locus of political life. Hauervas understands the church as a special "polis" that is even broader in its functions than Christian civil society. The existence of such a special "policy" is already the beginning of a holistic transformation of society as a whole, from peacebuilding policy to education. Every dimension of the ecclesiastical space, whether sacred, koinonic, economic and political, contributes to the visibility of the church and its authentic representation in the secular space.

The relevance of the research topic is due to the fact that tectonic shifts and radical changes of the XX century affected not only the sphere of politics, economics or individual societies, but also led to a rethinking of key theological paradigms and methodologies. The tragedies and crises of the last century have intensified the search not only for theoretical answers to new challenges, but also for finding new forms of

Christian practice in view of the paradigmatic shifts that have taken place in the worldview of modern man. American theologian John Cobb Jr. draws attention to two interrelated factors that determine modern human experience in the field of religion. First of all, it is the profane consciousness that played a dominant role in the "darkening of the image of Christ." Characteristic of this challenge is the separation of religious phenomena into a separate but doomed sphere, justifying its limited relevance and importance only to individual communities, such as the Christian church, beyond which religious experience is not valuable. After the First World War and in the middle of the XX century, a number of theologians and thinkers gave a detailed answer to this challenge. Thus, for example, the monumental work of K. Barth, D. Bonhoeffer, and many other thinkers of the last century contains a detailed Christian perspective in the context of secularism. And "Theology after Auschwitz" pointed to possible trajectories of theological thought in the post-Christian space. Another factor is pluralism, as the pluralistic vision plays a significant role in the "darkening" of Christ, as J. Cobb Jr. calls it. The vision of the uniqueness of Christianity was characteristic of many previous generations of theologians. However, this approach is no longer accepted by default today. In the post-Christian world, the Church has lost the privileges and advantages that determined its nature in the past. All this makes the question of the principles of Christian beliefs and practice in the present day, as well as the justification of the right of the church to speak on socio-political issues.

The aim of the research dissertation is a comprehensive analysis of Stanley Hauerwas' political theology with special attention to the concepts of authenticity and publicity as key attributes of the Christian life and ecclesiastical space.

The object of study is the political theology of Stanley Hauerwas in the context of modern Protestant theological discourse.

The subject of research is the main themes and features of Stanley Hauerwas' political theology.

The scientific novelty of the dissertation research is that for the first time Stanley Hauervas ' political theology is comprehensively studied in the domestic context, and also analyzed taking into account the challenges and problems of modern Ukrainian society.

For the first time a systematic review of Hauervas ' political theology, its methodology and key themes was carried out, taking into account the latest research, a comprehensive comparative analysis of S. Hauervas ' ecclesiological constructions in the context of modern theological thought and found that Hauervas ' political theology is an organic continuation of which every church community is the embodiment of the ideals of radical pacifism. As a result of the complete rejection of the legitimization of violence in all its forms, S. Hauervas creates a post-ideological political theology that critically deconstructs the liberal and fundamentalist varieties of US civic religion.

It is proved that the political theology of S. Hauervas is a post-liberal theological project, because the determinants of political theology are the ethics of the character of the community and the ethics of the virtues of the individual. A feature of S. Hauervas 's theology is to give priority to the community that precedes Christian narratives as a condition for the possibility of their adequate perception and reproduction. The importance of using the methodology of S. Hauervas and his concepts of authenticity and publicity in modern evangelical Protestantism and in particular in the local, Ukrainian context is proved.

It was found that the uniqueness of S. Hauervas ' theological vision lies in a critical rethinking of both post-conservative theology and liberal political project, which in turn allows for the construction of alternative theological visions. S. Hauervas' political theology thus demonstrates a wider range of perspectives, overcoming the erroneous dualism of fidelity and plurality of theological discourse through involvement in dialogue and the use of theological imagination.

It is proved that the political theology of S. Hauervas contains an important

critical analysis of various current theological methodologies, including the Christian realism of R. Niebuhr, pointing to its limitations and shortcomings, especially in connection with war and peace and pacifism in general. R. Niebuhr's Christian realism in Hauervas' project is a continuation of the liberal paradigm of Protestantism, which promotes the assimilation of the Christian community and, consequently, ultimately leads to the invisibility of the latter in public space.

It was found that the originality of the methodology of the theological project of S. Hauervas lies in the organic combination of both theological and philosophical sources, as well as examples of fiction. Among the philosophical sources of the work of Aristotle, S. Kierkegaard, L. Wittgenstein, M. Foucault, W. James, K. Gertz, A. McIntyre and others. Theological sources of the theology of S. Hauervas include Tom Aquinas, K. Barth, P. Holmer, J. G. Yoder, J. Lindbeck. A feature of Hauervas is the use of fiction in the construction of theological discourse among the authors who are dialogical partners of the theologian are E. Trollope, A. Murdoch, R. Adams and many others. The use of phenomenological methods, hermeneutics, imagination and various philosophical approaches, makes it impossible to depend on a particular direction or school and enriches the theological and political discourse.

It is proved that the narrative approach of S. Hauervas, combined with the concepts of character and community as an organized form of narrative, forms a unique theological discourse within postliberal theology, which constitutes a holistic vision and solves a number of important tasks. In particular, S. Hauervas overcomes the artificial division between theology and ethics, orthodoxy and orthopraxy. It is proved that the narrative method of S. Hauervas, on the one hand, problematizes the concept of the authenticity of Christian beliefs, but on the other - opens up prospects for its critical rethinking.

The peculiarities of S. Hauervas' political-theological project in the context of polarization of modern political ideologies are revealed. In the face of the current

challenges of confronting "right" and "left" political projects or radicalizing the dominant liberal discourse, which in turn threatens the disappearance of the church as a subject of politics for the common good, the Christian community shapes alternative politics by developing prophetic imagination and theology. visions in the secular space.

There is an organic connection between the key themes of Hauervas' political theology, namely peace, pacifism, the political nature of the church, the authenticity of Christian beliefs, and the disclosure of their influence on both theology and culture. The peculiarities of S. Hauervas' pacifism as the ability of the Christian community to peace in the context of the dominance of the liberal paradigm, which justifies the limited use of violence, are considered.

The role of S. Hauervas in the context of modern Protestant theology and political theology in general, the importance of the concepts of narrative, character, virtue, authenticity, visibility, publicity of the church for modern religious discourse.

The idea of the importance of modern objective study of the problem of authentic Christian community in public space, highlighting current trends and positions, which will overcome the vestiges of the past, was further developed. The study of the formation and transformations of political theology at the turn of the XX and XXI centuries in the context of the dominant liberal discourse is developed. The study of the political nature of the church as an important dimension and response to the challenge of assimilation and "invisibility" of the Christian community in the secular space has been further developed.

Key words: political theology, authenticity, publicity, Stanley Hauerwas, K. Bart, liberalism, church and state, post-liberal school, pacifism.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

- 1.Секісов В.Ю. Церква і держава у політичній теології К. Барта та С.

Гауерваса. Спроба компаративного аналізу. Освітній дискурс: збірник наукових праць 2021. № 33(5). – С. 54-64. DOI 10.33930/ed.2019.5007.33(5)-6.

2. Sekisov, V. (2021). The Political Nature of The Church According to Stanley Martin Hauerwas, William T. Cavanaugh and Walter Brueggemann. *Skhid*, 1(3), 40–44. [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2021.1\(3\).243529](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2021.1(3).243529)

3. Секісов В.Ю. Політика ненасилля у богослов'ї Стенлі Гауерваса. Спроба компаративного аналізу. Освітній дискурс: збірник наукових праць 2021. № 37. – С. 70-79.

Статті в іноземних наукових фахових виданнях:

3.Sekisov, V. (2021). From Authenticity to Publicity: some aspects of Stanley Hauerwas's Political Theology, *European philosophical and historical discourse*, 2021, Volume 7, Issue 2. – P. 66-72. DOI: 10.46340/ephd.2021.7.2.11.

Додаткова апробація:

4. Секісов В.Ю. Стратегії примирення. Роль Церков в Україні. *Theological Reflections*. – 2021. – Volume 19.1. – с. 251-253.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	15
РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКІ ТА БОГОСЛОВСЬКІ ПЕРЕДУМОВИ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ СТЕНЛІ ГАУЕРВАСА: ДЖЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЯ.....	24
1.1. Стенлі Гауервас та його богословський проєкт.....	24
1.2. Богословські джерела політичної теології С. Гауерваса.....	32
1.3. Проєкт Стенлі Гауерваса: його критики та опоненти.....	43
1.4. Філософські джерела політичної теології С. Гауерваса.....	49
1.5. Методологічні особливості політичної теології С. Гауерваса.....	56
Висновки до першого розділу.....	65
РОЗДІЛ 2. КОНЦЕПЦІЇ АВТЕНТИЧНОСТІ, ХАРАКТЕРУ ТА НАРАТИВУ У ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОЛОГІЇ С. ГАУЕРВАСА.....	71
2.1. Автентичність християнських переконань як богословська проблема.....	71
2.2. Автентичність та наратив. Значення та функції наративу.....	78
2.3. Наратив, Писання та питання істини.....	83
2.4. Автентичність та публічність: роль церкви.....	88
Висновки до другого розділу.....	92
РОЗДІЛ 3. АВТЕНТИЧНІСТЬ ТА ПОЛІТИЧНИЙ ХАРАКТЕР ХРИСТІЯНСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ У ТЕОЛОГІЇ СТЕНЛІ ГАУЕРВАСА....	96
3.1. Політична природа церкви за Гауервасом, В. Кавано та У. Брюггеманом.....	96
3.2. Стенлі Гауервас: Церква як поліс.....	103
Висновки до третього розділу.....	106
РОЗДІЛ 4. ЦЕРКВА І СУСПІЛЬСТВО У ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОЛОГІЇ СТЕНЛІ ГАУЕРВАСА.....	109

4.1. Богословські передумови політичної теології С. Гауерваса: заснування протестантської парадигми.....	109
4.2. Церква і держава у політичній теології К. Барта та С. Гауерваса..	121
4.3. Церква у публічному просторі: здатність до миру.....	135
Висновки до четвертого розділу.....	148
ВИСНОВКИ.....	152
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	165

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Тектонічні зсуви та радикальні зміни ХХ століття торкнулися не лише царини політики, економіки чи окремих суспільств, але й призвели до переосмислення ключових богословських парадигм та методологій. Трагедії та кризи минулого століття з новою силою актуалізували пошук не лише теоретичних відповідей на нові виклики, але й віднайдення нових форм християнських практик з огляду на ті парадигмальні зсуви, що мали місце у світоглядному баченні сучасної людини пов'язані із релігією. Американський теолог Джон Кобб молодший звертає увагу на два взаємопов'язані фактори визначають сучасний досвід людини у сфері релігії. Найперше, це профанна свідомість що відіграла панівну роль у «затемненні образу Христа» [51, с. 18]. Характерним для цього виклику є відділення феноменів релігійного до окремої, разом із тим приреченої на зникнення сфери, через обґрунтування її обмеженої актуальності та важливості лише для окремих спільнот, що, наприклад, складають християнську церкву, за межами котрої релігійний досвід не є цінним. Після Першої світової війни та у середині ХХ ст., цілий ряд теологів та мислителів дали розгорнуту відповідь на такий виклик. Так, для прикладу, монументальна робота К. Барта, Д. Бонґоффера, та багатьох інших мислителів минулого століття містить розгорнуту християнську перспективу у контексті секуляризму. А «теологія після Освенциму» вказувала на можливі траєкторії розвитку богословської думки у постхристиянському просторі. Ще одним фактором виступає плюралізм, оскільки плюралістичне бачення відіграє значну роль у «затемненні» Христа, як це називає Дж. Кобб молодший [51, с. 18]. Бачення унікальності християнства було притаманне багатьом попереднім поколінням теологів. Однак такий підхід сьогодні уже не приймається за замовчуванням. Церква в умовах постхристиянського світу втратила привілеї та переваги, що

визначали її природу у минулому. Все це робить гостро актуальним питання про засади християнських переконань та праксису в сьогоденні, а також про обґрунтування права церкви висловлюватися на соціально-політичні теми.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження виконано у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософії та суспільствознавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова відповідно до наукової теми «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903). Окрім того, робота виконана у межах інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М.П. Драгоманова «Сучасне протестантське богослов'я», що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією згідно з додатковою угодою №1 до договору про співпрацю між Національним педагогічним університетом імені М.П. Драгоманова і громадською організацією «Євро-Азіатська теологічна асоціація» від 19 грудня 2015 р.

Метою дисертаційної роботи дослідження є комплексний аналіз політичної теології Стенлі Гауерваса з особливою увагою до концептів автентичності та публічності як ключових атрибутів християнського життя та еклезіального простору.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі основні **дослідницькі завдання**:

- визначити основні філософські, богословські та соціокультурні основи політичного богослов'я С. Гауерваса;

- розглянути ієрархію ідей, а також означити теологічні контури, що характеризують його богословський проєкт та визначають центральні теми богословського дискурсу С. Гауерваса;

- здійснити аналіз ключових робіт богослова, а також огляд основних

критиків його богословського проєкту;

- окреслити методологічні засади богословської роботи С Гауєрваса, їх особливе та спільне у контексті постліберальної теології;

- прослідкувати траєкторію ідей богослова, що охоплюють теми характеру, наративу, спільноти та видимості церкви у публічному просторі;

- виявити контури використання концепцій автентичності та публічності у політичній теології С. Гауєрваса, продемонструвати їх зв'язок та значущість для сучасного українського контексту;

- розкрити можливі способи імплікації тем та ідей С. Гауєрваса в українському контексті.

Об'єктом дослідження є політична теологія Стенлі Гауєрваса у контексті сучасного протестантського богословського дискурсу.

Предметом дослідження є основні теми та особливості політичної теології Стенлі Гауєрваса.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер та виконане на межі богослов'я, філософії та етики. Дослідження було побудоване на принципах неупередженості та толерантності, за використання різноманітних загальних та спеціальних наукових методологій. Методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та філософських процесів і принципи сучасного богослов'я – об'єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядного та методологічного плюралізму, позаконфесійності, екуменічної відкритості й толерантності. Загальною методологічною основою дисертації стали праці українських богословів, релігієзнавців та філософів, серед яких особливо значущими для дослідження стали такі автори як Р. Соловій, К. Говорун, М. Черенков, Ю. Чорноморець, М. Мокієнко, В. Горбенко, С. Ставряні, А. Денисенко, Р. Тацун, П. Шевчук. Богословський проєкт С. Гауєрваса досі мало

вивчений в українському контексті, тому важливим сприянням у дослідженні політичної теології С. Гауерваса стали роботи закордонних богословів, філософів, культурологів та антропологів. Серед них: С. Веллс, А. Макінтайр, Г. К. Честертон, Дж. Мілбанк, А. Расмуссон, Ш. Ларсон, М. Енаф, М. Вольф, Р. Белл, Р. Дженсон, П. Герман, В. Коровін, Н. Т. Райт, С. Голланд, Н. Гілі, А. Макграт, Д. Серль, Н. Мерфі, С. Гренц та Р. Олсон, Ф. Фукуяма, К. Ванхузер. Разом із тим, особливе значення для даного дослідження у методологічному аспекті мають роботи представників різних філософських та богословських напрямів, які, однак, безпосередньо дотичні до проблематики дослідження. Серед ключових робіт є дослідження Ж. Кальвіна, М. Лютера, К. Барта, А. Кайпера, Д. Бонгьоффера, П. Тілліха, Ю. Мольтмана, Дж. Ліндбека, Дж. Г. Йодера, М. Стакгауза, В. Верпеговскі, В. Кавано, Дж. Макклєндона, Р. Вільямса, В. Брюггемана, П. Голмера, С. Веллса. Також в основу роботи покладено праці самого американського богослова С. Гауерваса. Зважаючи на той факт що автором було опубліковано понад 300 статей та понад 50 книг, у дослідженні ми звертаємось до ключових його робіт, що було зумовлено вибором теми дослідження.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що у ньому вперше політична теологія Стенлі Гауерваса комплексно досліджується у вітчизняному контексті, а також аналізується з урахуванням викликів і проблем сучасного українського суспільства.

Істотні наукові результати, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист і конкретизуються у таких основних положеннях:

Вперше:

-здійснено системний огляд політичної теології С. Гауерваса, його методології та ключових тем з урахуванням останніх актуальних досліджень, створено цілісний компаративний аналіз еклезіологічних побудов С. Гауерваса у контексті сучасної богословської думки та виявлено, що політична теологія

Гауерваса є органічним продовженням його еклезіології, згідно з якою кожна церковна спільнота є втіленням ідеалів радикального пацифізму. Внаслідок повної відмови від легітимізації насилля у всіх його формах С. Гауервас створює пост-ідеологічну політичну теологію, яка здійснює критичну деконструкцію ліберальних та фундаменталістичних різновидів громадянської релігії США;

- доведено, що політична теологія С. Гауерваса є пост-ліберальним богословським проектом, оскільки визначальними для політичної теології є етика характеру спільноти та етика чеснот особистості. Особливістю теології С. Гауерваса є надання пріоритету спільноті, яка передує християнським наративам як умова можливості їх адекватного сприйняття та відтворення. Доведено важливість використання методології С. Гауерваса та його концепцій автентичності та публічності у сучасному євангельському протестантизмі та зокрема у локальному, українському контексті;

- виявлено, що унікальність богословського бачення С. Гауерваса полягає у критичному переосмисленні як постконсервативного богослов'я, так і ліберального політичного проєкту, що своєю чергою уможлиблює побудову альтернативних богословських візій. Політична теологія С. Гауерваса таким чином демонструє ширший спектр перспектив, долаючи хибний дуалізм вірності та множинності теологічного дискурсу через залученість у діалог та використання богословської уяви;

- доведено, що політична теологія С. Гауерваса містить важливий критичний аналіз різноманітних актуальних богословських методологій, зокрема християнського реалізму Р. Нібура вказуючи на його обмеження та вади, особливо у зв'язку із проблемою війни та миру та пацифізму в цілому. Християнський реалізм Р. Нібура виступає у проєкті Гауерваса продовженням ліберальної парадигми протестантизму що сприяє асиміляції християнської спільноти та, як наслідок, зрештою веде до невидимості останньої у публічному просторі;

-виявлено що самотність методології богословського проєкту С. Гауерваса полягає у органічному поєднанні як богословських так і філософських джерел, а також зразків художньої літератури. Серед філософських джерел роботи Арістотеля, С. Керкегора, Л. Вітгенштайна, М. Фуко, В. Джеймса, К. Гіртца, А. Макінтайра та ін. До богословських джерел теології С. Гауерваса, слід віднести Тому Аквінського, К. Барта, П. Голмера, Дж. Г. Йодера, Дж. Ліндбека. Особливістю Гауерваса є використання художньої літератури у побудові богословського дискурсу серед авторів, що є діалогічними партнерами богослова є Е. Троллоп, А. Мердок, Р. Адамс та багато інших. Використання феноменологічних методів, герменевтики, уяви та різноманітних філософських підходів, унеможлиблює залежність від окремого напрямку чи школи та збагачує теологічно-політичний дискурс;

-доведено, що наративний підхід С. Гауерваса, що поєднаний з концепціями характеру та спільноти як організованої форми оповіді формує у межах постліберального богослов'я унікальний теологічний дискурс, що конститує цілісне бачення та вирішує ряд важливих завдань. Зокрема, С. Гауервас долає штучне поділення між теологією та етикою, ортодоксією та ортопраксією. Доведено, що наративний метод С. Гауерваса, з одного боку, проблематизує концепцію автентичності християнських переконань, проте з іншого – відкриває перспективи для її критичного переосмислення;

-виявлено особливості політично-богословського проєкту С. Гауерваса у контексті поляризації політичних ідеологій сучасності. В умовах актуальних викликів протистояння “правих” та “лівих” політичних проєктів або ж радикалізації панівного ліберального дискурсу, що, своєю чергою, загрожують зникненню церкви як суб'єкту політики, що опікується спільним благом, християнська спільнота формує альтернативну політику розвиваючи пророчу уяву та богословські візії у секулярному просторі;

-доведено наявність органічного зв'язку між ключовими темами політичної теології С. Гауерваса, а саме – темами миру, пацифізму, політичної природи церкви, автентичності християнських переконань, а також розкриття їх впливу як на богослов'я, так і на культуру. Розглянуто особливості пацифізму С. Гауерваса як здатності до миру християнської спільноти у контексті панування ліберальної парадигми, що виправдовує обмежене використання насилля.

Уточнено:

-роль С. Гауерваса у контексті сучасного протестантського богослов'я та політичної теології в цілому;

-значення концепцій наративу, характеру, чесноти, автентичності, видимості, публічності церкви для сучасного релігійного дискурсу.

Набуло подальшого розвитку:

-уявлення щодо важливості сучасного об'єктивного вивчення проблеми автентичної християнської спільноти у публічному просторі, висвітлення сучасних тенденцій та позицій, що дасть змогу подолати рудименти минулого;

-вивчення становлення та трансформацій політичної теології на зламі XX та XXI століть у контексті панівного ліберального дискурсу;

-дослідження політичної природи церкви як важливого виміру та відповіді на виклик асиміляції та «невидимості» християнської спільноти у секулярному просторі.

Теоретичне значення дослідження дисертації полягає в актуалізації дискурсу політичного богослов'я загалом та його окремих концептів. Ця робота може дати поштовх до подальшого переосмислення досліджуваних проблем та віднайдення нових концептуальних підходів до вирішення соціополітичних викликів. Підсумки дослідження можуть бути корисні для подальшого наукового аналізу кола проблем, а також для історико-філософського аналізу богословської думки кінця XX – початку XXI століття та її новітніх тенденцій.

Практичне значення дослідження полягає в тому, що результати дисертаційної роботи можуть бути використані при викладанні філософських та богословських дисциплін у вищих навчальних закладах як афілійованих до релігійних організацій, так і в неконфесійних освітніх інституціях. Матеріали дослідження можуть також слугувати для підготовки відповідної навчальної та методичної літератури з богословських, релігієзнавчих та філософських навчальних курсів.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою, яка представляє ідеї та розробки здобувача, сформульовані ним самостійно заради забезпечення досягнення поставленої мети і вирішення визначених завдань. Використані у тексті дисертації ідеї, гіпотези та думки інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Основні ідеї та положення дисертації були оприлюднені на наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, зокрема: Міжнародній науковій богословській конференції «Богопізнання: Схід–Захід. Догматичні та духовні виміри» (Львів, 2014); Звітній науково-практичній конференції викладачів, докторантів та аспірантів «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (НПУ імені М.П. Драгоманова; Київ, 2016); Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація: східноєвропейські виміри» (Острог, 2016); Звітній науково-практичній конференції викладачів, докторантів та аспірантів «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (НПУ імені М.П. Драгоманова; Київ, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація і сучасний світ» (Одеса, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Біблія і Реформація» (Одеса, 2017); Всеукраїнській

науково-практичній конференції «Реформація: історичний і сучасний контекст» (Херсон, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності» (Львів, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (м. Київ, 2018); II Міжнародній богословській конференції «Церква і публічна сфера: любов у дії» (Львів, 2019).

Публікації. Основні результати роботи висвітлені у 5 статтях, 3 з яких розміщені в українських фахових виданнях із філософських наук, 1 в іноземному періодичному науковому журналі.

Структура й обсяг дисертації. Структура дисертаційної роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 170 сторінок, з них 155 основного тексту. Список використаних джерел налічує 165 найменувань, з яких 130 найменувань – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

ФІЛОСОФСЬКІ ТА БОГОСЛОВСЬКІ ПЕРЕДУМОВИ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ СТЕНЛІ ГАУЕРВАСА: ДЖЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЯ

1.1. Стенлі Гауервас та його богословський проєкт

Актуальність дослідження творчості Стенлі Гауерваса взагалі та його політичної теології зокрема пов'язана із новою ситуацією, у якій опинилася церква в епоху постмодерну. Тектонічні зсуви та радикальні зміни торкнулися не лише царини політики, економіки чи окремих суспільств, але й призвели до переосмислення ключових богословських парадигм та методологій. Трагедії та кризи минулого століття з новою силою актуалізували пошук не лише відповідей на нові виклики та запитання, але насамперед привели до необхідності нового праксису, невіддільно присутнього в актуальному богословському запиті.

У той час, як після I Світової війни саме неоортодоксальна теологія ознаменувала новий важливий вигин у траєкторії протестантської думки, а після II Світової війни, подібну роль відіграла «теологія після Освенциму», сьогодні богослов'я відбувається у контексті кризи секуляризму та ліберальної ідеології. Ці нові умови кидають виклик методології минулого століття, а також унеможлиблюють обґрунтування статичного «охоплення істини» або ж стабільності окремої, вивіреної позиції, вимагаючи нових підходів до вивчення та дослідження «науки про Бога».

Отже, зміна методології засвідчила необхідність нових підходів. Перш, ніж перейти до більш детального дослідження їх особливостей, слід означити ті парадигмальні зсуви, що мали місце у світоглядному баченні сучасної людини пов'язані із релігією.

Так у своїй роботі «Христос і доба плюралізму» (Christ in a Pluralistic Age, 1975) [51], Джон Кобб молодший звертає увагу на специфічні виклики притаманні ХХ століттю, особливо його останній чверті. На думку американського богослова, два взаємопов'язані фактори визначають сучасний досвід людини у сфері релігії. Найперше, це профанна свідомість що відіграла панівну роль у «затемненні образу Христа»[51, с. 18]. Характерним для цього виклику є відділення феноменів релігійного до окремої, разом із тим приреченої на зникнення сфери, через обґрунтування її обмеженої актуальності та важливості лише для окремих спільнот, що, наприклад, складають християнську церкву, за межами котрої релігійний досвід не є валідним або ж цінним.

Попри наявну актуальність вищезгаданої проблеми, слід зазначити разом із тим, що після I Світової війни та у середині ХХ ст., цілий ряд теологів та мислителів дали розгорнуту відповідь на такий виклик. Так, для прикладу, монументальна робота К. Барта, Д. Бонґоффера, та багатьох інших мислителів минулого століття містить розгорнуту християнську перспективу у контексті секуляризму. А «Теологія після Освенциму» – вказувала на можливі траєкторії розвитку богословської думки у постхристиянському просторі.

Ще одним «загрозливим» фактором виступає плюралізм. Плюралістичне бачення відіграє значну роль у «затемненні» Христа, як це називає Дж. Кобб молодший. [51, с. 19]. Бачення унікальності християнства було притаманне багатьом попереднім поколінням теологів. Однак такий підхід сьогодні уже не приймається за замовчуванням. Церква в умовах постхристиянського світу втратила привілеї та переваги, що визначали її природу у минулому. Саме проблема плюралістичного світогляду неодноразово артикулюється у сучасній богословській думці. Для прикладу, П. Тілліх та теологія процесу – лиш окремі зразки розгорнутої відповіді на це запитання.

Однак попри згоду із важливістю вищезначених загроз, слід визнати їх

недостатню вичерпність з перспективи ХХІ ст. Йдеться про те, що попри їх актуальність, вони радше стосуються царини «об'єктивного», ігноруючи певною мірою «внутрішній» вимір християнського життя. Такі акценти лише посилюючи дихотомію «священного» та «профанного», до того ж не даючи повної відповіді, вивчення природи зв'язку між християнською спільнотою та світом, християнськими переконаннями та праксисом. На нашу думку, не менш важливим викликом сьогодні є проблема автентичності християнських переконань, їх видимості та «розумності». Іншими словами, запитання: «Чому голос церкви сьогодні не сприймається серйозно», слід адресувати, насамперед саме християнській спільноті.

Саме тому американський богослов Стенлі Гауервас звертається до досвіду, переконань, наративу та праксису християнської спільноти у пошуку відповіді на питання: що робить християнську спільноту такою? Він звертається до проблеми автентичності таких переконань, у контексті якої вірність має пріоритет над вірою, особливо коли останню розуміють лише як інтелектуальну згоду з окремими доктринами або істинами. За словами С. Гауерваса, вірність оповіді, яку християни вважають істинною, тобто автентичною, є достатньою для обґрунтування та розуміння християнського життя. Саме характер спільноти набуває переваги над «об'єктивними» чинниками та сучасними викликами. В іншому випадку, християнське життя залишається не зрозумілим навіть за умови будь-якого іншого обґрунтування. Як іронічно зазначає Гауервас: «Життя християн сьогодні можна зрозуміти, якщо Бог, у якого вони вірять, не існує» [73. с. 56-72].

Вищезазначені виклики стосуються й українського контексту. Так, сучасна суспільно-політична ситуація в Україні актуалізувала з новою силою проблему взаємовідносин церкви та держави, а також церкви та суспільства, що є характерною особливістю в період соціальних рухів та перетворень. Активну

суспільно-політичну роль сьогодні також відіграють і протестантські громади, що, своєю чергою, стало предметом дослідження цілої низки авторів, результати таких досліджень були опубліковані у численних статтях, та окремих виданнях.

Так на думку Михайла Черенкова, саме соціальна теологія, є «theologie prima» нашого часу [33] бо завдання богослов'я сьогодні полягає насамперед у примиренні віри з соціальною реальністю. Такий перегляд традиційної теологічної траєкторії зумовлений новою зацікавленістю «внутрішньою» реальністю християнської спільноти. Разом із тим соціальні трансформації зумовили перегляд традиційних підходів та тлумачень у площині «церква – держава – суспільство» і окреслили нові виклики, що вже не апелюють до усталених поглядів, консервативних чи ліберальних переконань, але до визначення власної громадянської позиції та активної участі в наявних процесах.

Актуальність даної проблеми в українському контексті полягає ще й у тому, що Україна не є моноконфесійною державою. Політична і релігійна диференціація є важливим атрибутом демократії, важливою ознакою громадянського суспільства, з іншого – може вести до напруження і конфронтації в суспільстві. Тому важливо розглянути яким чином правдиво та діалогічно, наприклад, течії пізнього протестантизму можуть взаємодіяти з представниками інших конфесій, уникаючи надмірної догматизації такого діалогу, а також різноманітних упереджень.

Разом з тим, важливо розуміти, що сучасний євангельський протестантизм важко втиснути у межі окремих концептів через напружене протистояння різноманітних поглядів та підходів. Подібний плюралізм, з одного боку викликає стійку критику з боку окремих сучасників, однак є невіддільною складовою, або навіть формоутворювальним принципом, що виражає протестантське вільнодумство відповідно до ідеї «священства усіх вірян». У даній роботі ми будемо намагатись не застосовувати «Прокрустове ложе» для виразників

різноманітних підходів та ідей, але дозволимо розглядати їх розмаїття.

Нарешті, ще однією причиною необхідності подібного дослідження, полягає у важливості сучасного об'єктивного вивчення проблеми автентичної християнської спільноти у публічному просторі, висвітлення сучасних тенденцій та позицій, що дасть змогу подолати рудименти минулого, які збереглися серед значної частини суспільства у вигляді стійких упереджень і негативних стереотипів щодо пізніх протестантів зокрема.

Стенлі Гауервас – американський теолог та публічний інтелектуал, представник наративного богослов'я, або ж ширше, постліберальної теології, автор численних праць з етики та політичного богослов'я – наочний приклад того, що богослов'я сьогодні може бути гострим, провокативним, та водночас не позбавленим іронії та гумору. Заняття теологією повинне бути розвагою – стверджує Гауервас [63]. Попри гостре контркультурне спрямування, його ідеї приваблюють багатьох – С. Гауервас був названий кращим сучасним теологом за версією видання «TIME» у 2001 році, а реакції на гучні події в Сполучених Штатах (зокрема президентство Д. Трампа не було обділене його увагою), підкреслюють його репутацію публічного інтелектуала. Іронічний, подекуди насмішкуватий стиль автора не залишає байдужими його читачів.

С. Гауервас – затятий нонконформіст, який вважає за необхідне демонструвати абсурдність того, що ми звикли вважати за норму. В одній зі своїх статей, він називає Юргена Мольтмана «Воннегутом сучасної теології», через його особливий дар богословської уяви, однак, цей епітет, на наш погляд, чудово характеризує і його власну роботу [152, с. 26]. Разом із тим, метод який обирає автор полягає не лише у майстерному поєднанні раціональності та уяви, але й у залученні особистої історії. Особливість С. Гауерваса у тому, що його богословський проєкт долає імперсональність що панувала у протестантській теології минулих століть. Так для Ж. Кальвіна послання завжди більше від

посланого, у той час, як перефразовуючи Гауерваса можна стверджувати що посланий і є тим посланням, особливо коли йдеться про церкву як спільноту свідків.

За твердженням католицького учня С. Гауерваса Вільяма Кавано – «Спочатку слід розуміти ким Гауервас є, для того, щоб розуміти як Гауервас мислить» [86, с. 17]. Таким чином, для розуміння доробку американського теолога важливе розуміння його життєвого шляху, бо ж його ідеї не є лише аспектами теологічної позиції, але радше частиною його історії. До того ж власну історію богослов часто розглядає як інтерпретаційне джерело власних ідей та тем.

Саме до цієї історії автор звертається у богословських мемуарах якими стала книга «Дитя Анни» («Hanna's Child») [71]. Чимало авторів, як, наприклад С. Веллс, Н. Гілі чи Д. Гунсікер висувають різноманітні гіпотези та підходи до інтерпретації богословського доробку Стенлі Гауерваса, однак у цій праці автор пропонує свій власний.

Стенлі Гауервас народився 24 липня 1940 р. у Техасі в містечку Плезант-Гроув у сім'ї каменяра. Юнацький досвід важкої праці пізніше став визначальним для розуміння робочого етосу богослова: «Я пишу богословські статті так само як клав цеглу» [71]. Його перше знайомство з християнством відбулося у місцевій методистській церкві, що задало для талановитого юнака нову траєкторію руху та стало поштовхом надалі у виборі спеціалізації та місця навчання. Навчання у Південно-західному університеті, що завершилось отриманням ступеню бакалавра філософії та Єльській богословській школі, де Гауервас отримав ступінь магістра та захистив дисертацію у 1968 році, визначило його подальший рух як богослова та університетського професора та в цілому стали важливими віхами у формуванні Гауерваса-теолога.

Перший досвід викладацької роботи С. Гауервас отримав у лютеранському коледжі Августина, поки у 1970 році опинився у якості викладача в університеті

Нотр-Дам, одному із найбільш впливових католицьких приватних університетів країни. У 1984 він перебрався до університету Дюка, саме з цим університетом пов'язана найбільш тривала частина його академічної кар'єри. У 2000 – 2001 рр., С. Гауервас читає престижні Гіффордські лекції в Абердинському університеті, результатом яких стала книга, що за думкою окремих дослідників є *magnum opus* теолога. Окрім цього, американське видання *Christianity Today* назвали його роботу «Спільнота з характером» серед сотні найбільш впливових книг про релігію у ХХ ст., а численні публікації з актуальних проблем завоювали йому репутацію впливового публічного інтелектуала. В цілому, здійснити підрахунок внеску С. Гауерваса у царину теології нелегка справа. Він є автором та співавтором понад 60 книг, близько шести сотень есе та різноманітних за характером та об'ємом публікацій.

Прикметним для його роботи є те, що теолог, як стверджує сам Гауервас, не може творити богослов'я поза повним, тотальним залученням. Богословська робота вимагає відповідного занурення долаючи дуалізм теорії та практики. Більше того, йдеться не лише про ті аспекти особистої історії, що вкладаються у шаблони академічної кар'єри, але цілісна перспектива, що містить як поступ, так і виклики. Отже, життєвий досвід втрат, боротьби, дружби, шлюбу стають невіддільними складовими його історії. Бо ж християнство слід інтерпретувати не як позицію, але радше як подорож або ж пригоду. Так, під час лекції в Лювені, Бельгія на тему: «Ненасильницький терорист: на захист християнського фанатизму», С. Гауервас зауважив, що його присутність тут, в Лювені, передбачала «довгий шлях з Плезант Гроув» [40, с. 4]. Таким чином, його власна історія слугує важливим нагадуванням як далеко може пролягати шлях, попри скромний початок.

Доробок С. Гауерваса, що продовжує зростати, враховуючи активне залучення до сучасних дискусій та актуальних проблем, містить широке коло тем і

концепцій та стосується численних питань пов'язаних із християнством у ситуації постмодерну. Серед них лібералізм, війна та мир, становище християнської спільноти після 11 вересня, проблеми статі, шлюбу, інвалідності, психічних розладів, право та справедливість, а також національна держава. Чільне місце у його творчості посідають проблеми етики, теології, економіки, освіти, медицини та політики. Його статті та книги звертаються до питань ідентичності християнина, постгуманізму, прав тварин, евтаназії та проблеми абортів, а також містять творче поєднання усієї християнської традиції від античного християнства докостянтинівської епохи до секуляризму та постсекуляризму. У фокусі його уваги може опинитися лікарня, церква або ж університет, та що об'єднує усі ці теми – це спроба описати кожен проблему з теологічної перспективи.

Найбільш поширена форма вираження думки для Гауерваса – це стаття або ж есе, що не є випадковим, адже вони підкреслюють діалогічний та несистематичний модус його роботи. Подолання хиб теології модерну відбувається через відмову від побудови величких «сум» та систем.

Богослов'я, на його думку, не може набути довершеного або ж досконалого вигляду, адже тут йдеться не про захист конкретної позиції, або ж «фортеці ортодоксії», кажучи метафоричною мовою, але проходження шляху. За такого підходу теологія втрачає надуманість застиглих формулювань і штучну ригідність та набуває більш динамічних характеристик. Отже, у випадку зі С. Гауервасом слід говорити радше про богословські траєкторії.

Разом з тим, його роботи приваблюють чимало критиків – добрий знак на думку автора. Видані статті, есе чи монографії залишають після себе чимало відкритих запитань, що підкреслює авторську позицію стосовно того, що богослов'я – спільна справа, де одна з цілей теолога – заклик до співпраці. Йому закидають сектантство, надмірну пристрастність чи навіть упередженість, і, частково такі звинувачення здаються справедливими – нерідко Гауервас відстоює

певні позиції з ревністю фанатика, та все ж, він не вважає свою роботу оригінальною. Арістотель, Тома Аквінський, Серен К'єркегор, Карл Барт, Людвіг Вітгенштейн, Алесдер Макінтайр, Пол Голмер, Ганс Фрей, Джон Говард Йодер, Девід Буррелл – далеко не повний перелік представників цілої плеяди мислителів, філософів, богословів, що справили значний вплив на формування Гауерваса-теолога. Гауервас зізнається у важливості діалогічного партнера у творенні теології. «Я не можу мислити без Макінтайра, Тейлора, Айріс Мердок чи Маккейба» [68, с. 42]. Разом із тим С. Гауервас сам вплинув на нове покоління теологів, що представляють різноманітні християнські традиції та конфесії. Серед нового покоління таких мислителів Джеймс МакКлендон, Семюел Веллс, Вільям Кавано, Бред Калленберг, Марк Тіссен Нейшн, Чарльз Пінчес та інші.

Попри те, що Гауервас – американський богослов із Техасу з методистським минулим, який водночас ідентифікує себе як «меноніта високої церкви», маючи на увазі свій зв'язок з анабаптистською традицією та єпископальною церквою, однак його робота, чи, як часто висловлюється сам богослов, його проєкт, на нашу думку, містить чимало актуального для українського контексту, чи більше – східної Європи. Хоч у фокусі дослідника – Америка та, особливо, феномен американського християнства, однак, більшість результатів його дослідження, апелюють до ширшого загалу, задаючи напрямки руху та майбутніх розвідок у найбільш актуальних і важливих аспектах християнської теології, політології та культурі у цілому.

1.2. Богословські джерела політичної теології С. Гауерваса

Розуміння особливостей богослов'я С. Гауерваса неможливе без уважного вивчення ключових напрямів думки у другій половині ХХ ст. Йдеться не лише про академічну доцільність, але і про те, що на думку Гауерваса, є однією з найвагоміших особливостей дослідження у даній царині, а саме те, що теологія

завжди є результатом роботи спільноти [155, с. 10]. На перший погляд, це може видатись надто узагальнювальним твердженням, або навіть грою уяви автора через те, що теологія в епоху модерну завжди була пов'язана з індивідуальними зусиллями авторів. Окремі постаті височіють над епохами минулого, у той час, як сучасна теологічна думка вважається значною мірою імперсональною, позначеною відсутністю геніїв у цій царині, а ностальгічні пориви окремих сучасних дослідників у пошуку видатних мислителів, що могли б відповідати на виклики сьогодення, почасти це підтверджує.

Натомість у ситуації постмодерну, відбувається відступ від спроб побудови величних та довершених конструкцій, що не слід вважати втратою чи нездатністю до глибокого, системного мислення, а радше як важливу та відповідну часу зміну методології. Йдеться про більш «горизонтальний» вимір сучасного богословського бачення, що демонструє перевагу побудови мережі над зведенням хмарочоса.

З іншого боку, на думку С. Гауерваса, також слід бачити велич теологічних побудов минулого у їх незавершеності. Бо ж навіть системні компендіуми Томи Аквінського чи Карла Барта не є завершеними проєктами, та не мають на меті дати відповіді на усі запитання, що у жодному разі не нівелює їх особливої цінності та, разом із тим, таким чином відбувається заклик до діалогу й дає можливість іншим долучитись до справи творення теології [155, с. 10].

З іншого боку вивчення контексту та ключових ідей і пропозицій ХХ ст. важливе і з огляду на методологію С. Гауерваса. Відповідно до задуму автора, серед його завдань не було створення послідовної та універсальної системи, чи зайняття певної богословської позиції. Захоплення витонченою аргументацією на захист окремої богословської платформи, чи позиції виглядають для Гауерваса хворобливим симптомом модерну. Для самого богослова, теологія – радше шлях, аніж позиція. Таким чином у проєкті Гауерваса відбувається критика

модерністської методології, що вбачала своїм ідеалом побудову універсального метанаративу, апелюючи до раціональності, що долає окремі традиції та цінності свободи, що своєю чергою стверджується на її руїнах. Навпаки, Гауервас будує теологічну граматiku у колі теологів минулого чи сучасних мислителів. Саме тому, вкрай важливим є вивчення зв'язків, що сприяли появі та розвитку «проекту Гауерваса». Адже для нього заняття теологією, нагадує побудову мережі.

Коли йдеться про джерела богословської думки, слід розглянути не лише «конструктивний контекст» автора, а саме тих що справили найбільший вплив на Гауерваса-теолога, але також його відомих критиків та опонентів, яким, за зізнаннями самого автора, він завдячує не менше. За словами Ч. Пінчеса, С. Гауервас – мислитель, що навчається міметично. А отже є теологом, що досліджує коли читає і пише [133, с. 196]. Особливо коли йдеться про критику, що кидає йому виклик та потребує відповіді.

У першому випадку ми розпочнемо з так званого внутрішнього кола, а завершимо ширшим охопленням богословської традиції, а також філософських течій, що є близькими Гауервасу, а у наступній частині – розглянемо його найвпливовіших полемічних партнерів.

Послуговуючись методологією С. Голланда, слід виокремити ключові напрями, пріоритетні для автора. Так, за думкою Скотта Голланда, внутрішнє коло впливів С. Гауерваса можна описати трьома відгалуженнями [102, с. 157].

1. Єльська богословська школа, що стала місцем зародження та поширення наративної теології через найбільш впливових її представників, таких як Г. Фрай, Дж. Ліндбек, Пол Голмер та інших.

2. Етика характеру та чесноти, що представлена ще в античній християнській традиції, та набуває нових життєвих сил наприкінці 1980-х рр., не без участі самого С. Гауерваса. Важливість поняття характеру як морального агента та чесноти як ключових навичок християнина пояснює особливий інтерес

американського протестантського богослова до творів Арістотеля та Томи Аквінського.

3. Вплив теології Джона Г. Йодера та менонітської традиції у цілому, що спонукала С. Гауерваса до визнання, що він є «менонітом Високої церкви» [102, с. 167]. Зустріч з Д. Йодером відбулася під час викладання С. Гауерваса в університеті Нотр-Дам, та на багато років визначила його теологічну траєкторію. Саме тут у католицькому університеті, С. Гауервас відкриває тему пацифізму, як центральної чесноти християнського життя.

Отже, перш за все, богословський пошук Гауерваса пов'язаний із Єльською богословською школою, де він і отримав свої наукові ступені. Однак зв'язок зі школою має не лише інституційний характер – саме тут, у другій половині минулого століття і відбувається так званий «лінгвістичний поворот» у богослов'ї, що суттєво змінив мапу світової богословської думки. В основі даного повороту чимало чинників та джерел, головними із яких стала робота Карла Барта, антропологічні теорії Кліфорда Гіртца, а також нова філософська методологія Людвіга Вітгенштайна, що набула важливих інтерпретацій у царині теології – усе це посприяло утворенню напрямку, що є одним із найбільш вагомих в сучасному богословському дискурсі.

Важливі мислителі даного напрямку – Ганс Фрай, Джордж Ліндбек та Пол Голмер – задали траєкторію, що і по сьогодні залишається актуальною. Хоча С. Гауервас і не відносить напрямку свою роботу або проєкт до вищевказаного наративного напрямку, його спосіб мислення, полеміки та методологія відносять його певною мірою до вищезгаданої богословської школи.

Ключовими аспектами думки та характеристики Єльської школи є наступні: теологія «чистого наративу», антифаундаціонізм богословського дискурсу та акцент на партикулярності життя, смерті та воскресіння Ісуса Христа [102, с. 158]. Вищезначені вектори за думкою російського дослідника Д.

Коровіна, допомогли теології вийти за межі історизму та раціоналізму, що були притаманними епосі модерну [17, с. 161]. Саме як альтернатива йому і виникає постліберальний підхід, що асоціюється із Єльською школою теології, представлений у працях Ганса Фрая та Джорджа Ліндбека. Використавши імпульс теології К. Барта та філософії Л. Вітгенштайна, богослови торують «третій шлях», уникаючи загроз консерватизму та фундаменталізму з одного боку та лібералізму з іншого, що переконливо висвітлив Ганс Фрай у відомій роботі «Затемнення біблійного наративу» [58].

Характеризуючи ранню роботу С. Гауерваса, Д. Коровін зазначає, що останній на відміну від своїх попередників Г. Фрая та Дж. Ліндбека, зосередився на практичній стороні наративної теології, знайшовши застосування вищезазначених концепцій у царині інтерпретації Писання, політичної теології, етики та еклезіології [17].

Так важливою особливістю наративного повороту є переконання, що Писання вимагає реалістичного прочитання поза спробами його універсального обґрунтування, чи пояснення за допомогою панівних філософських категорій. У власній роботі «Затемнення біблійного наративу» [58]. Г. Фрай переконливо та аргументовано демонструє, що як консервативні, так і ліберальні читачі Писання схильні впадати у спокуси історизму чи раціоналізму, інтерпретуючи його крізь призму певних конструкцій, що беруть свій початок у філософії модерну. Натомість світ Біблії є унікальним, що абсорбує у собі увесь інший світ людського досвіду. Попри поширене упередження, християни до модерну культивували таке реалістичне прочитання, не відволікаючись на другорядні аспекти такі як, наприклад, чи є біблійна оповідь частиною «об'єктивної» історії та наскільки можливо легітимізувати чи обґрунтувати її таким чином.

Центральною роботою, що стала певною мірою інтелектуальним ядром напряму є книга Дж. Ліндбека «Природа доктрини: релігія та теологія у

постліберальну добу» [114]. У даній праці Дж. Ліндбек розвиває ідею, про те, що більшість теорій релігії і богословських доктрин сьогодні втілені у пропозиціоналістські форми, що своєю чергою наголошують на когнітивних аспектах релігії та вказують на доктрини як на інформаційні твердження істини, пов'язані з об'єктивною реальністю, або ж, з іншого боку, апелюють до досвідно-експресивістських форм, коли доктрина тлумачиться як не інформативний та не дискурсивний символ внутрішнього почуття. Так, пропозиціоналісти надміру стурбовані зв'язком між доктриною та істиною, у той час, як другі – проблемою релевантності та актуальності.

Відкидаючи попередні моделі розуміння релігії, Дж. Ліндбек пропонує власну парадигму, що представлена ним як культурно-лінгвістична модель. За цією моделлю доктрина відноситься не до царини істинного знання об'єктивної реальності та не до внутрішнього досвіду як такого, але насамперед, як до вірної дескрипції, її внутрішніх регулятивних принципів, що забезпечують правилами граматики для поведінкових моделей, ритуалів та дискурсу в цілому.

За Ліндбеком, богослов'я у минулому надто покладалося на зовнішні філософські дискурси та ідеології, коли ж останні зазнали краху чи суттєвого перегляду – теологія також переживає кризу. Щоб уникнути подібного розвитку подій слід спиратися на самореферентну християнську мову. Попри те, що залишається можливим запозичення елементів секулярних наративів однак центром богословського наративу має бути Христос [114].

Діалог із Дж. Ліндбеком значно вплинув на траєкторію думки С. Гауерваса, серед найважливіших тем якого – важливість наративу, доктрини як граматичні правила віри та не пропозиціоналістський характер богословського дискурсу.

Іншим представником Єльської богословської школи, що вплинув на становлення Гауерваса – теолога є Пол Голмер. Менш відомий у богословських

колах, однак саме йому належить значна роль в інтерпретації спадку Л. Вітгенштайна та континентальної філософії в цілому, у царині теології. Пов'язаний зі шведською традицією лютеранського пієтизму, а також випускник університету штату Міннесота, він захистив дисертацію у Єльському університеті, тема якої була присвячена спадщині данського філософа Серена К'єркегора.

У своїй роботі П. Голмер звертається до теми традиції, подолання хибних дихотомій ортодоксії та праксису, аргументує терапевтичну функцію теології як цілісного залучення до пізнання, віри та практики. У книзі «Граматика віри» [103] він вказує на те, що «наша здатність говорити змістовно про Бога не вказує на здатність верифікувати існування Того, стосовно Кого ми використовуємо назву «Бог». Радше, концепт «Бога» стає значущим у той час, як ми навчаємося жити у відповідно до Нього». [103, с. 134] Слова не набувають значень самі по собі, так ніби вони є сріблом чи золотом, бо ж слова можуть бути важливим для однієї людини, але не для іншої. Питання полягає у тому яким чином слова використовуються та як людина проживає їх. Святий та атеїст не лише інтерпретують слово відмінним чином, але вони споглядають різні світи [103]. Тому помилково вважати, що вони можуть поділяти одне й те ж знання, адже життя християнина вказує на значний розрив у розумінні та досвіді.

На думку Пола Голмера, потрібні не стільки нові слова для пізнання Бога, але серце та розум посвячений та слухняний Його волі. «Дитина що не боїться вогню, насправді ще не зрозуміла що таке вогонь» [103]. Таким чином і раціональність, емоції, а також уява – важлива частина процесу розуміння і пізнання. Інший богословський локус дослідника – подолання хибних дихотомій так званої «теорії» та «практики», «внутрішнього» та «зовнішнього». Теологія має цілісну, терапевтичну задачу – звільнити серце від усього, що є перепорою для пізнання та віри. У цьому контексті важливу роль відіграє і традиція та її вплив, що виражається через дисципліну яка відбувається у християнській спільноті.

Джон Говард Йодер та вплив анабаптистської традиції. Джон Говард Йодер, що став колегою по викладанню в університеті Нотр-Дам, а також справжнім другом С. Гауервасу, значно вплинув на богословське бачення останнього. Сам Гауервас неодноразово визнавав вагомий внесок менонітського богослова, що особливо стосувався концепцій учнівства, пацифізму та спільноти. Досвід вільної, у значенні незалежної від держави та влади церковної традиції, слідування за Христом як центральна чеснота та ненасилля – дисципліни, цінність яких Гауервас підкреслює протягом тривалого часу. Разом із тим, Дж. Г. Йодер поєднав менонітський спадок із ґрунтовною богословською підготовкою у Базелі, під керівництвом К. Барта. За словами Скотта Голланда, Йодер став одним із найбільш відомих учнів Барта та разом із тим можливо найбільш незвичайним його американським студентом [102, с. 161]. Йодер відкинув можливість побудови універсальної етичної програми, утверджуючи натомість бачення виключності християнського одкровення та учнівства.

Коли ж йдеться про політичну теологію, то Йодер, за словами К. Говоруна, центральною темою своїх еклезіологічних роздумів обрав альтернативність церкви державі та важливість миротворства та пацифізму як стрижневої чесноти християнської спільноти та життя взагалі. Джона Г. Йодера

єднає зі С. Гауервасом не лише вищезгадані пропозиції, але й недовіра до теології модерну, що знаходить місце у важливих темах та методології. На думку К. Говоруна, Йодер розглядає церкву та державу у дуалістичному ключі, як дві осяжні, але докорінно відмінні реальності [15, с. 238]. Спільнота віри тут протистоїть за висловом Д. Йодера, «структурованій невірі» [164, с. 62].

С. Гауерваса, поза сумнівом, надихнули роздуми менонітського богослова про реальність політичної природи церкви та відкинення усталеної та прийнятої в академічних колах соціологічної типології Е. Трьольча. На думку Йодера, церква «правдивіше політична», аніж держава [15, с. 238].

Саме Йодер помітив, реалізував та розвинув тему, яку обходили стороною більшість сучасних йому теологів. Йдеться про його книгу «Політика Ісуса», яка підвела необхідне обґрунтування під тезу, що служіння Христа мало експліцитні політичні мотиви, але на відміну від політик світу, демонструвала свою альтернативність. За словами К. Говоруна: «Раннє християнство втримувало безпечну відстань між церквою та державою. Втім, за часів Костянтина ці дві реальності злилися в одну» [15, с. 238]. А історії християнської церкви Йодер бачить як процес драматичної боротьби, яка, однак не вирішує головної проблеми – необхідності подолання костянтинізму, що попри численні спроби, продовжує мутувати та визначати політику християнської спільноти.

Етика чесноти та характеру. Незважаючи на те, що в останніх роботах С. Гауервас відійшов від експліцитних акцентів на проблемі чесноти та характеру, ранній період творчості богослова був підсумований у його докторській дисертації, вперше опублікованій у 1975 році під назвою «Характер та християнське життя» («Character and the Christian Life») [64]. Цією роботою С. Гауервас привертає увагу до понять чесноти, бачення, характеру та освячення, що і стали визначальними темами його раннього періоду творчості. Разом із тим, такий наголос на характері та чесноті приводить Гауерваса до усвідомлення

значення спадщини Арістотеля та Томи Аквінського – мислителів, що стверджували, що не вимога закону, але радше чеснота передує побудові моральної особистості. Християнська етика має зосередитися не на поганих чи добрих рішеннях як таких, але поглянути глибше, визнаючи пріоритет побудови доброго характеру. Євангельськими словами, лише добре дерево приносить добрий плід. Характер, хоча і поєднує чесноти, однак не є їх сумою. Саме характер знаходиться в основі прийняття рішень, визначає особистість та слугує інтерпретативним джерелом окремих моральних вчинків.

Отже, на думку Гауерваса, слід повернутись до євангельського розуміння пріоритету ідентичності та характеру до особистості, що і є агентом рішення, у той час, як саме рішення не піддається інтерпретації поза особистістю, що його приймає. Рішення як центральний концепт, зокрема, у ситуаційній етиці Дж. Флетчера – виглядає надто спрощено у відриві від того, хто його приймає. Такий підхід створює ілюзію, що людина здатна до неупереджених висновків та здатна до критичного мислення з позиції об'єктивності [54].

Ба більше, чесноти та характер для Гауерваса не є вродженими характеристиками; слідуючи за Арістотелем, богослов звертає увагу на важливість «тренування» та навички, коли йдеться про побудову моральної особистості.

Однак, відкидаючи звинувачення у пелагіанстві, Гауервас відмовляється визнати, що моральне гартування є результатом індивідуальних зусиль. Наше моральне бачення формується через участь у житті спільноти, а життя спільноти, своєю чергою участю у євангельському наративі.

Разом із тим, поняття «бачення», значною мірою застосовується Гауервасом під впливом Айріс Мердок, авторки відомих філософських романів. Так на думку Мердок, слід позбутися поширеного у сучасній культурі розуміння сучасної людини як незалежної, упевненої у собі та здатної до незалежного воління. Натомість вона стверджує, що моральне життя найперше є способом

бачення світу та пов'язане з естетикою. Моральне життя вимагає важкого вправління, передбачає повагу до іншості та визнання партикулярності реального. Радше увага аніж воля є серцем морального життя. Наступна збірка есеїв С. Гауерваса «Бачення та чеснота» («Vision and Virtue») [124] були опубліковані з урахуванням вищезгаданої перспективи.

Також, окрім вищезгаданих впливів, що є очевидними у теології С. Гауерваса, слід залучати до вивчення й інші джерела, не зважаючи на те, що деякі із них і не мають прямого застосунку до розвитку його ідей та розвивалися паралельно. Серед них – Джеймс МакКлендон, Джон Мілбанк, Роуен Вільямс, та інші.

Так, на нашу думку, одним із найбільш яскравих та важливих діалогічних партнерів є Роуен Вільямс. Архієпископ Кентерберійський, визначний богослов та публічний інтелектуал, він через власне служіння переконливо демонструє, яким чином мудрість християнської традиції може бути застосована у світлі сучасних викликів. На думку Роуена Вільямса, усю богословську традицію можна класифікувати за специфічною методологічною перспективою. Слідуючи за Шлеєрмахером, який визначав поетичне, риторичне та наукове богослов'я, Р. Вільямс, виокремлює дескриптивний, комунікативний та критичний стилі [28, с. 11]. Богослов'я, на його думку, починається як дескрипція, спроба зображення ідеї та образу з метою розкриття їх найглибшого значення. За словами англіканського богослова, до такої теології особливо схильна Православна традиція [28, с. 16]. Навіть окремі праці такого витонченого католицького теолога як Ганс Урс фон Бальтазар також можуть бути названі дескриптивними за своєю сутністю. Доробок С. Гауерваса попри недовіру автора до апологетики, містить потужний комунікативний компонент. Разом із тим головне спрямування його роботи – критичне. Пророчий пафос автора допомагає викривати приховані хиби та небезпеки, а також – дивуватись буденному, бо ж найбільший подив викликає сама

можливість бути християнином.

1.3. Проєкт Стенлі Гауерваса: його критики та опоненти

Значна частина доробку С. Гауерваса формується у полеміці – як відповідь на прийнятті більшістю положення та пропозиції або ж, діалог з опонентами, що часто кидають виклик його методу чи, як наголошує сам автор – «проєкту».

Основні напрями полеміки богослова пов'язані із колом питань, актуальних насамперед в американському протестантському середовищі.

Перш за все йдеться про ліберальну теологію XIX ст., рух «соціального Євангелія», серед об'єктів критики також і американська неоортодоксія, представлена братами Нібурами. Разом із тим його критична робота – це не нищівна деконструкція заради самої себе, але можливість для роботи уяви в пошуці альтернативної перспективи.

Взагалі його критика має екуменічний характер. Його полеміка спрямована як проти католиків, так і протестантів, проти євангеліків та класичних протестантських конфесій. С. Гауервас знаходить, що критикувати та чим захоплюватись при розгляді багатьох окремих деномінацій. Йдеться перш за все про менонітів, чи південних баптистів. А коли постає запитання де ж можна знайти ідеальну церкву – богослов уникає прямих посилань. Таку церкву можна знайти в кожній деномінації, конфесії, або ж у жодній з них.

Отже, головними полемічними партнерами Гауерваса виступають представники різноманітних церковних і богословських спрямувань. Це і «Соціальне Євангеліє» В. Раушенбуша, американський проєкт «християнського реалізму», представлений братами Нібурами, численні прибічники теорії «справедливої війни», представники ліберальної теології, а також ідеологи ліберальної демократії та різноманітних соціальних рухів перетворень, що на думку С. Гауерваса, доклали чимало зусиль заради того, щоб християнська церква

в Америці стала невидимою.

Ширший контекст включає представників класичної ліберальної теології – Ернста Трьольча, Альбрехта Рітчля та багатьох інших.

Коли ж йдеться про критику богословських поглядів самого С. Гауерваса, дослідник постає перед труднощами та викликами. Складність критики проекту С. Гауерваса полягає у кількох важливих характеристиках та передумовах його роботи.

1. По-перше, особливість методу теолога, полягає у відмові побудови системи, відповідно, відбувається втрата читачем або критиком цілісного бачення та окремих складових, що конституюють його богословський підхід. Таким чином «рухливий» стиль письма та богословствування стає справжнім викликом для дослідників його думки. 2. По-друге, значною перешкодою є його полемічний, пристрасний, афористичний та водночас провокативний стиль письма, що зображає характерний богословський метод автора. Гауервас, подібно до свого великого попередника – данського богослова та філософа С. К'єркегора, вбачає за необхідне використання різноманітних художніх засобів та літературних стилів, знаходячи їх придатними для досягнення окремої мети. 3. Також це і широкий спектр тем, що стосуються як проблем християнської етики, богослов'я, так і політики, медицини, економіки чи ідеології. 4. Відсутність «канонічної» інтерпретації доробку автора. Залишається відкритим питання, як розуміти С. Гауерваса? Чи відповідає Гауервас критеріям богослова, у той час, як його прагматизм конкурує з академізмом, а бажання виокремити альтернативну християнську спільноту з надто широким охопленням різноманітних джерел? Чи ми маємо справу з сучасною апологією, чи, перш за все, Гауервас виступає як публічний інтелектуал? Так, наприклад, Н. Гілі вбачає у Гауервасі насамперед не систематичного мислителя, а радше, публіциста чи навіть автора памфлетів [99, с. 9-10]. Такий підхід, слід визнати, залишає небагато простору для конструктивної

теологічної критики. 5. Критика, передбачає полеміку з окремою усталеною позицією, однак у випадку з Гауєвасом вона передбачає тривалий діалог, через відданість автора пошуку, що триває.

Разом з тим, нижче ми розглянемо окремі конструктивні спроби критики богословських тем та методу С. Гауєрваса.

Ніколас Гілі та (дуже) критичний вступ до теології Гауєрваса. Відомий католицький богослов присвячує критиці Гауєрваса окрему книгу – «Hauerwas: A (Very) Critical Introduction» (2014) [99]. Критика методу та центральних тем богослов'я С. Гауєрваса відбувається на трьох рівнях. 1. Найперше, проєкт Гауєрваса справедливо спрямований на критику теології модерну, зокрема у тому, щоб подолати не адекватне розуміння останньої як набору абстрактних концептів, що призвело своєю чергою до надмірної спіритуалізації та індивідуалізації віри. Натомість зауважує Гілі, бажання уникнути такої пастки, призвело до некритичного прийняття теорії традиції та практики не притаманної систематичній теології та врешті решт, зумовило надмірний еклезіоцентризм [99, с. 42-44]. Практика, що розуміється як критерій віри, загрожує редукцією християнства до того що робимо ми як християни. Також наражається на критику спроба Гауєрваса розглянути еклезіологію крізь призму моральної та політичної теорії А. Макінтайра [99, с. 104-109]. 2. Інший критичний акцент Н. Гілі у так званій «непослідовності» Гауєрваса, який підкреслюючи пріоритет та вищість церкви, водночас провадить спосіб життя, що виходить за межі такого сповідання. Для прикладу, Гауєрвас проповідує не будучи пастором чи священником. Його публічність, на думку Гілі, часто демонструє виняток з правила, обов'язкового для інших [99, с. 34, 92]. 3. Нарешті, мабуть, найважливіший аргумент полягає у тому, що Гауєрвас зазнає поразки, коли йдеться про належне пріоритезування Божої благодаті у житті та практиці християнина. Найцікавіше, що подібний аргумент висловлений протестанту походить від католицького богослова [99, с. 112-114].

Ще один закид Н. Гілі полягає у тому, що ніби то С. Гауервас не справжній богослов. На його думку, він радше – публічний інтелектуал, на кшталт Г. К. Честертона, чи, навіть, менше – автор гостросоціальних памфлетів [99, с. 9-10].

Джеймс Густафсон: сектантська небезпека проєкту Гауерваса. Мабуть, один із найпоширеніших способів критики теології Гауерваса був оформлений ще у 1985 році, християнським богословом Джеймсом Густафсоном, який визначив богословську програму С. Гауерваса як таку, що несе «небезпеку сектантства» [60, с. 83] На його думку, радикальний наголос на відділенні церкви від світу, що характеризує роботу Ліндбека та Гауерваса уже свідчить про сектантські тенденції. Сюди ж слід віднести ряд викликів чи спокус, до яких належить спокуса втечі від світу, спокуса фідеїзму, прийняття соціологічного трайбалізму та протистояння теології творіння, натомість наголошуючи лише на теології відкуплення.

У відповідь, у своїй збірці есе «Християнське буття сьогодні» («Christian Existence Today») [65], С. Гауервас аргументував особливості власного богословського бачення. На його думку, аналіз Д. Густафсона, залежить від застарілої типології «церква-секта» Е. Трьольча, який надавав нормативний статус лише «церкві», у той час, як інші форми організації християнської спільноти були далеко вторинними. Така типологія страждає від упередженості, а її метою був захист статус-кво державних конфесій. Постмодерна методологія у цьому випадку вказує на вади подібного захищеного статусу водночас Гауевас емоційно запитує: «Радше, аніж називати мене сектантом, покажіть мені у чому я неправий стосовно Бога, Христа, обмеження лібералізму, природи чесноти чи доктрини церкви» [65, с. 1-19].

У відповідь на звинувачення у фідеїзмі, американський теолог визнає, що він не поділяє етичної мови Д. Густафсона, а християнство не може розумітися як «примітивний метафізичний світогляд». Він наголошує на самореферентності

християнських переконань та необхідності трансформації як передумови правдивого бачення та життя [65, там само].

Ба більше, замість того, щоб використовувати ярлики стосовно церкви, теологу слід бачити справжню небезпеку, а саме – тотальність політичних ідеологій вказує на їх сектантський характер. Так, за словами В. Брюггемана, саме імперія є сектою, а задовго до процесів глобалізації церква використовувала поняття «кафолічності», що вказувало на її транскультурну та транснаціональну природу, що аж ніяк не поєднується зі звинуваченням у сектантстві [5].

Останні критичні розвідки тісніше пов'язують спадок Гауерваса з протестантським ліберальним проєктом. За словами Р. Р. Рено, редактора важливого видання «First Things», Стенлі Гауервас попри багатогранність та різноманітність тем, що зачіпає, з великою ймовірністю може бути розміщений у богословській системі координат. На його думку, Гауервас є частиною ліберальної протестантської традиції, хоч, на перший погляд, таке твердження і здається контр-інтуїтивним [138, с. 320]. Те що поєднує Гауерваса як «американського Барта» із ліберальним проєктом – це особлива турбота стосовно ролі, яку відіграє християнська віра у сучасному суспільстві. Слідуючи за віхами життя С. Гауерваса, особливо як вони подані у його мемуарах, помітним залишається його участь попри гостру критику саме у ліберальному проєкті. «Класичний протестантизм покладається на таких людей як Гауервас заради оновлення та розширення християнської культури у сучасному суспільстві» – наголошує автор [138, с. 321-322]. Однак такий проєкт, на його думку, має досить похмурі перспективи, адже «сучасна культура вимагає постійних платежів та ніколи нічого не віддає» [138, с. 322].

Водночас впливовий мислитель та богослов М. Стакгауз гостро не погоджується з радикальною критикою лібералізму з боку Гауерваса [145]. На його думку, християнство історично містило у собі ліберальні течії та тенденції,

але завжди було сильнішим від спроб поневолення себе якоюсь конкретною ідеологією [145, с. 962].

У висновку важливо зазначити, що попри важливі критичні зауваження, що демонструють як силу, так і межі богословського проєкту Гауєрваса, слід зауважити, що його перевагою усе ж є невіддільний публічний вимір, що долає обмеження «внутрішньої» дискусії. Його робота зачіпає важливе питання, а саме: чи потрібні християнській церкві публічні інтелектуали? У той час, як в останні роки євангельський рух у світі та Україні зокрема тяжіє до публічності. Однак, навіть за таких умов, християнські переконання не стають більш зрозумілими у публічному просторі. Водночас конкретні публічні дії чи служіння часто не підкріплені необхідною аргументацією.

Однак, подивившись углиб традиції, ми знаходимо, що християнська віра від самого початку набула публічного виміру. Власне, про це говорить уже подія П'ятдесятниця та аргументована проповідь Апостола Петра до строкатого зібрання, описана євангелістом Лукою. Пізніше, всупереч частим та інтенсивним переслідуванням та попри необхідність приховувати свою належність до християнської віри у перші століття, церква також була відома своєю публічною інтелектуальною позицією, що її артикулювали апологети від Квадрата до Тертуліана та Августина. Середньовічна доба не була виключенням, більше того чимало впливових богословів, демонстрували вкрай глибоке розуміння речей, беручи участь в полеміці навколо того, що слід вважати спільним благом. У новий час ми також знаходимо чимало прикладів вдалих публічних дискусій, ініційованих християнськими інтелектуалами. Чи то йдеться про Шлейєрмахера, К'єркегора чи Г. К. Честертон.

Однак, сьогодні, здається, саме тоді, коли церква гостро потребує посиленої публічної позиції – її бракує. Робота С. Гауєваса має значення ще й тому, що пропонує перспективу, яким чином християни можуть включатися в

обговорення екологічних проблем, біотехнологій чи проблемі гібридної війни, феномен післяправди, фейкових новин, інше.

Коли ж йдеться про український контекст і євангельський рух, з одного боку, слід вказати на відсутність традиції, десятиліттями євангельський рух, примусово маргіналізувався, у цьому, однак ми бачимо загальну тенденцію – коли питання віри заведено вважати й обмежувати разом із тим сферою приватного. Та, можна побачити певний страх. З одного боку вмотивований цілком, здається, об'єктивними причинами: чи може конкретний інтелектуал представляти церкву? Чи не призведе публічна дискусія до іміджевих втрат церкви? Інколи, заради збереження спокою чи не краще мовчати?

Важко не погодитися з тим, що будь-яка позиція що знаходить публічне вираження стає певною мірою небезпечною. Однак вкрай важливим залишається подолання упереджень минулого та трагічного витіснення на маргінес.

1.4. Філософські джерела політичної теології С. Гауерваса.

Одна з особливостей проєкту С. Гауерваса полягає у тому, що не лише богословські чи навіть філософські праці є джерелами натхнення автора, але не менш важливими для нього є зразки художньої літератури. Саме у Гауерваса ми знайдемо поєднання Томи Аквінського з Ентоні Троллопом, або аналіз романів Айріс Мердок. А робота «Спільнота із характером» демонструє що аргументувати теологічну сентенцію можливо за допомогою відомого фентезійного сюжету (йдеться про «Watership Down» – дитячий пригодницький фентезійний роман британського письменника Річарда Адамса) [67]. Поєднання інтелектуальної глибини, майстерності, богословської уяви та залучення до діалогу – ось лише декілька характеристик його проєкту, що підкреслюють особливе місце в теологічній традиції. Гауервас зізнається у важливості діалогічного партнера у творенні теології. «Я не можу мислити без Макінтайра, Тейлора, Мердок чи

Маккейба» [68, с. 42].

Відповідно до дослідження Скотта Голланда, ширше коло джерел С. Гауерваса вбирає найбільш значні філософські впливи XIX та XX століття, серед яких С. К'єркегор, Л. Вітгенштайн, М. Фуко, В. Джеймс та інші [102].

Серен К'єркегор та Стенлі Гауервас. Робота С. Гауерваса, навіть через поверхневий огляд дослідження відкриває та демонструє глибокі та стійкі посилення до спадщини іншого видатного християнського філософа та теолога XIX ст. – С. К'єркегора.

Виклики сучасності, принаймні як їх артикулює С. Гауервас, мають окремі паралелі із тими, що їх зустрічав і знаменитий данець у свій час. Наприклад, як для першого, так і останнього, християнські переконання не визначаються лише простим володінням фактами, чи інтелектуальною згодою з окремими пропозиціями віри. Автентичність християнина виходить за межі «звичайного» досвіду, до якого можуть апелювати й не християни. Проблематизація визначення «християнин» пояснює відмову знаменитого данця так називатись.

Серед ключових тем, що поєднують роботу американського теолога та данського філософа виокремимо наступні.

1. Проблема автентичності християнських переконань як необхідна передумова будь-якої богословської роботи. Разом зі своїм попередником, С. Гауервас відкидає можливість будь-якого «об'єктивного» обґрунтування правдивої екзистенції християнина, як, наприклад, належність до християнської нації, конфесії чи згоду із символом віри [52, с. 88].

2. Пріоритет вірності над вірою. Остання переважно розуміється у контексті хибної дихотомії ортодоксії та ортопраксії, а отже як проста інтелектуальна згода з декларованими догматами.

3. Важливість чесноти як специфічної особливості християнського життя. Чеснота інтерпретується не крізь призму утилітаристської «користі», але спосіб

цілісного залучення до поклоніння.

4.Визначення християнства як виклику, боротьби чи пригоди, де надається значення партикулярності християнського життя, уникаючи, таким чином, спокуси спрощення чи редукції до набору окремих узагальнень чи тверджень.

5.Особливий погляд на «негативні» чесноти, що передбачає включення їх до нормативного християнського досвіду.

Як підсумок, слід зазначити що вплив С. К'єркегора не обмежується вищезначеними темами, але важливими спільними ознаками є важливі методологічні особливості їх роботи.

Людвіг Вітгенштайн і Стенлі Гауервас. З точки зору американського дослідника Брюса Ешфорда, С. Гауервас належить до вузького кола теологів, що найбільше заборгували Л. Вітгенштайну, з огляду на розвиток їх думки [36, с. 361]. Інший автор – Бред Калленберг вказує, що “Вплив Вітгенштайна на нього має цілком інший порядок аніж на будь-якого іншого сучасного мислителя” [36, с. 361]. Такий вплив можна прослідкувати за допомогою конкретних паралелей, вказаних у статті вищезгаданого дослідника [36].

По-перше, як і Вітгенштайн, С. Гауервас відомий своїм неприйняттям високих теорій, або ж систематичних побудов. Поширений закид на адресу «американського Барта» полягає саме у тому, що вкрай складно прослідкувати бодай імпліцитно присутню системність у викладі та розвитку його думки.

Відповідаючи на подібну заувагу Гауервас звертає увагу що: «Вітгенштайн поволі вилікував мене від розуміння що філософія насамперед стосується позицій, ідей та теорій» [88, с. 21]. Це пояснює те, що численні авторські есеї зі значної кількості тем та проблем демонструють цей важливий методологічний підхід богослова.

По-друге, Гауервас приділяє значну увагу відкриттям Вітгенштайна у

сфері мови. Так, відповідно до його теологічного методу, слід зазначити, наскільки важливим для нього є розуміння мови, вбудованої у певну форму життя. Бо ж християнський дискурс завжди контекстуалізується та є вбудованим у християнську практику, що унеможлиблює переклад ключових теологічних понять на «нейтральну» філософську мову.

Іншим аспектом, що об'єднує С. Гауерваса та Л. Вітгенштайна, є необхідність подолання хибної дихотомії розуму та тіла. На думку Брюса Ешфорда, серйозне ставлення до тіла має наслідки у його етичній думці, наприклад, це стосується його неприйняття суїциду та евтаназії [36, с. 362].

Звертаючись до спадку Л. Вітгенштайна, в цілому богослов'я плідно застосувало, попри розбіжності у його інтерпретаціях кілька ключових напрямів його думки. На думку Томаса Оммена, з університету Вілланова, три теми особливо важливі [130, с. 194-196]. Йдеться про взаємозв'язок між теологією та «ординарною мовою», роль віри у богослов'ї та обґрунтування теологічних тверджень. Вищезгадані теми, є набором гострих питань, що стали предметом полеміки між найбільш впливовими напрямами думки, наприклад представниками теології процесу, до якої належать Шуберт Огден та Джон Кобб мол. та лідерами постліберальної школи, а саме Полом Голмером та Джорджем Ліндбеком.

Лінія протистояння означена за Томасом Омменом наступними проблемами: 1. Чи мають бути християнські богослови також віруючими? і 2. Чи апелюють теологи до спеціальних критеріїв доступних лише віруючим [130, с. 190]? З одного боку ліберальна теологія минулого століття вказувала на доступність та значущість теології, що не обмежується спільнотою віри. Однак, наприклад для Пола Голмера, теологія не може бути обґрунтована за допомогою об'єктивних критеріїв. Таким чином, очікування «раціоналістів» полягають у необхідності таких аргументів, що б пізнаваність богослов'я стала більш

доступною широкому загалу, однак інший «табір», який Оммен визначає як партію «Вітгенштайнівських фідеїстів», схильні вказувати на межі «раціо» та важливість віри [130, с. 194].

За Омменом, ключовою передумовою протесту послідовників Вітгенштайна у теології є виступ проти логічного позитивізму та застосування до богослов'я принципу верифікації [130, с. 196]. Адже ключовим виступає насамперед особистий релігійний досвід, що не може визначатись за допомогою єдиного стандарту раціональності. За словами послідовників Вітгенштайна у богослов'ї, теологічне твердження годі зрозуміти поза специфічним контекстом, у якому воно використане. Такий підхід зумовлений перш за все інтерпретацією «мовних ігор» Л. Вітгенштайна. Кожній такій «грі» відповідають відмінні «правила», що базуються на конкретному соціальному контексті. Редукування усіх варіацій використання мови до окремого універсального значення не лише неможливе, але й помилкове за своїм значенням. Християнство – партикулярна мова, що не може бути «перекладена» на «універсальну мову» без втрати унікальних значень та смислів. Однак помилково вважати вивчення правил головним завданням мовця, адже останні мають радше імпліцитний характер, та не артикулюються, однак внутрішньо необхідні для розуміння та пізнаваності правди, що комунікується [130, с. 190].

За словами дослідника, значення не міститься у самих словах або ж об'єктах, які вони описують, але радше стосуються їх конкретного застосування людьми. Розуміння слова – це не процес упізнавання об'єкту, але навичка, вміння застосовувати правила окремої «мовної гри» [130, с. 194]. Так для Філіпса, теологія має перш за все дескриптивний характер, просто описуючи на вищому теоретичному рівні граматику релігійної віри [130, с. 194]. Такий підхід демонструє богослов'я як коментар до життя релігійної спільноти. На додаток, за словами П. Голмера, теологія паразитує на ординарній мові християнської

спільноти, бо її завдання виходить за межі конструктивної чи узагальнювальної функції, але обмежується описом цієї граматики. Але значення релігійної мови можливо зрозуміти лише крізь призму ординарного християнського життя [130, с. 186].

Саме тому за П. Голмером, онтологічна інтерпретація християнського послання значно обмежена, бо ж не існує більш «глибокого» значення поза текстом Писання, який можна було б відкрити за допомогою філософської методології. Що поєднує подібний підхід з думкою українських євангельських християн – це, певною мірою спільне переконання, що Писання є ясным та зрозумілим для сучасного християнина текстом, який кожен віруючий може зрозуміти та застосувати у власному житті [130, там само].

На думку Голмера, подібне переконання поділяли і християни Ранньої церкви чи вірні в епоху Реформації. Отже, слід говорити про Бога крізь призму живого християнського досвіду, що допоможе забезпечити не матриця філософських методів, але «ординарна мова» спільноти. Таким чином, найкраща проповідь – це проповідь «простою мовою» [130, там само].

На додаток, виключну роль має «християнська мова», що нерозривно пов'язана із практикою, адже ортодоксія та ортопраксія є двома сторонами однієї істини. Для Голмера втрата окремих значень та понять пов'язана насамперед не із втратою ясної дефініції, але із втратою практики, з якою цей концепт був пов'язаний.

Вочевидь, зв'язок теології з ординарною мовою християнської спільноти спрямовує до визнання важливості віри для теологічного дослідження. Адже розуміння такої «простонародної мови» вимагає заглиблення у контекст, що унеможливорює «об'єктивну» дескрипцію, зберігаючи дистанцію стосовно досліджуваного предмета. Таким чином, християнські феномени – це вираження суб'єктивного партикулярного досвіду, що за своєю природою ближче до навички,

аніж до концепту. Граматика віри піддається вивченню за умови, коли богослов занурений в християнські історії та образи.

Голмер та Філіпс відкидають імперсональний характер вивчення теології, що можливий у випадку вивчення демократії чи політичної теорії, але аж ніяк не стосується релігії, де визначальним є «Я» перед Богом [130, с. 184]. Це власне не означає, що об'єктивному немає місця у теологічній науці, але це насамперед стосується історії теології, або ж вивченню організаційних трансформацій тощо. Але коли йдеться про пізнання Бога, усе ж це завжди займає персональний вимір невіддільний від суб'єктивного релігійного досвіду. Так, за словами П. Голмера, неможлива об'єктивна дескрипція поняття «провини» чи концепту «спраги за праведністю», а розуміння Бога можливе крізь практики християнського життя – такі як молитва, поклоніння та прославлення [130, с. 188]. Таким чином рішуче відкидається що невіруючий дослідник може справді займатися теологією, окрім специфічних її аспектів згаданих вище. Бо ж «релігійна мова – не лише інтерпретація речей якими вони є, але визначаються такими, якими вони є для віруючого» [130, с. 185].

Святий та атеїст не лише інтерпретують слово відмінним чином, але вони споглядають різні світи. Тому помилково вважати, що вони можуть поділяти одне й те ж знання, але життя віруючого вказує на значний розрив у розумінні та досвіді. Так для християнина аргумент не лише теоретичний інструмент, що допомагає в обґрунтуванні тих чи інших концептів, але стосується напряму поклоніння Богу. Саме тому у «Путівнику з християнської етики» С. Гауервас та С. Веллс апелюють до поклоніння як фундаментальної передумови етики [96].

Разом з обґрунтуванням необхідності «ординарної» мови та важливості віри для теологічних побудов, важливо згадати у цьому контексті проблему теологічного критерію, пізнаваного за межами християнської спільноти. Стосовно універсального значення християнської істини. Відкинення універсального

стандарту раціональності визначає обмеженість релігійного аргументу у публічній площині, адже не існує єдиного стандарту раціональності і правди, що могла б бути застосована у будь-якій ситуації та стосовно різних культур та соціумів.

Як висновок, слід зауважити, що С. Гауервас знаходить вкрай важливими та корисними центральні мотиви Л. Вітгенштайна для застосування у теології. Так, на його думку, саме філософія останнього демонструє шлях для подолання таких викликів як релятивізм, фідеїзм та радикальний скептицизм, торуючи шлях до нефаундаційного християнського реалізму [88, с. 21].

1.5. Методологічні особливості політичної теології С. Гауерваса

За вищезгаданим твердженням, богослов'я для Гауерваса – спільна справа, що відбувається та розвивається за наявності діалогу та співпраці. Однак така співпраця простягається далі, аніж звичайна інтелектуальна полеміка, бо долає дихотомії «теорії» та «практики». Подібна методологічна передумова відкриває можливість для бачення заняття теологією в новому світлі.

Так, С. Гауервас відкидає розуміння богослов'я як спекуляції чи теоретизування – на його думку, воно є найперше практикою і нерозривно поєднане з життям християнської спільноти у світі. Мережа, або ж спільнота є важливою передумовою, щоб богослов'я не перетвориться на специфічну інтелектуальну вправу, але буде провадити його старанних учнів до автентичного проживання та реалізації Божої оповіді у світі.

Ба більше, теологія не може бути зрозумілою без спільноти, що її продукує. Саме тому Гауервас – американський богослов. Його робота – це відповідь поколінням, що конструювали теологію на американському континенті. У полі зору його полум'яної критики хоча і не специфічно американський феномен ототожнення християнства та громадянської релігії, однак саме такий підхід набув у Штатах шаленої підтримки [57, с. 25]. Подібна перспектива

демонструє небезпечну підміну понять – бо ж коли йдеться про образ християнина, насправді мається на увазі образ американського громадянина. Критикуючи подібне явище Гауервас вдається до провокативних висновків, піддаючи сумнівам, наприклад, спасіння тих християн, хто відвідує церкву, де висить американський прапор [57, с. 24].

На перший погляд, його пошук та богословський метод може здатися надто провокативним, а висновки – гіперболізованими чи радикальними, та тут ми маємо справу з важливим переконанням автора – християнське вчення не втрачає своєї гостроти сьогодні, як і християнство в цілому – це не просто перелік звичних та відомих більшості віросповідних принципів, але справжня пригода, непередбачувана як і саме життя. А участь у християнській спільноті передбачає певну дисципліну – йдеться про чесність, здатність до конфронтації та здібність приймати критику.

Тому така християнська спільнота не є зібранням випадкових особистостей, але спільнотою друзів [133, с. 196]. Зайняття теологією є активністю, що має на меті не лише дескрипцію еклезіїних стосунків, але і творення таких. Діяльність, осердям якої є подолання між «ідеєю» та «дією». Тож, можна сміливо розглядати богословську роботу Стенлі Гауерваса як пропозицію та розширення дружби, а також запрошення до спільної подорожі. У той час як зайняття певної богословської «позиції» закриває таку можливість, пропонуючи визначитися з «так» чи «ні», розуміння богословствування як участі у подорожі пропонує дружбу та закликає до співпраці. Таким чином, на прикладі Гауерваса ми переконуємось у важливості богословського методу для християнського праксису.

С. Гауервас як богослов без позиції. Ще одна методологічна особливість притаманна роботі американського богослова полягає у творенні теології «з середини». Такий підхід передбачає з одного боку наявність спільноти, що уже

має свою особливу мову та практику, що визначає особливий шлях розуміння людського життя та відношення до Бога [133, с. 194].

Відмінність від філософського пошуку тут не лише у спробі деконструкції та повторній побудові «з нуля», але й у смиренному визнанні, що теологія – це спільна справа. Звідси також походить і неприйняття С. Гауервасом систематичної теології як методології творення вірної або ортодоксальної системи. За словами Р. Вільямса: «При спробі вбудувати життя у схеми є ризик багато що втратити» [28, с. 11].

Твердження Гауерваса постає більш незвичним і у світлі того, що ним було написано понад сорок книг та сотні статей. Така декларація кидає виклик численним попередникам та сучасникам, які вважали наявність позиції не лише ознакою доброго богословського тону, але й базовою необхідністю теолога. Однак, ретельне вивчення предмету відкриває певні переваги та особливості у світлі вищезгаданої пропозиції.

Як і було вказано вище, Гауервас розглядає богослов'я як результат роботи спільноти на противагу бачення теології як суми внеску видатних особистостей. Власне і його надзвичайна продуктивність пояснюється тим, що значну частину написаного Гауервас пропонує як відповідь та форму діалогу. За словами Чарльза Пінчеса, значна частина його роботи – це слухання та навчання, що ніби виступають трампліном для богословської відповіді [133, с. 196]. Саме так реалізується діалогічність заняття теологією, де остання і виступає як спосіб розширення мережі спільноти.

Всупереч звинуваченням у повторюваності (наприклад таким є аргумент відомого теолога Макса Стакгауса, який звертає у своїй критичній статті на таку особливість роботи теолога) [144], Гауервас все ж демонструє зацікавленість у широкому колі тем. Серед них політична та публічна теологія, питання економіки, а також ідеології та націоналізм. Сучасний лібералізм, що впроваджує

альтернативний наратив, що претендує на тотальність, проблема війни та миру, проблема статі, шлюбу та ін. У фокусі його уваги може опинитися школа, помісна церква, лікарня, або ж університет, та що об'єднує усі ці теми – це спроба описати проблему з теологічної перспективи. Сам богослов зізнається, що намагається уникати повторення, але разом із тим зауважує, що не читає власних статей після їх публікації та не завжди може точно вказати у якій статті вперше був опублікований той чи інший аргумент [68, с. 40]. Разом із тим, Гауервас не заперечує, що окремі теми протягом усієї його роботи становили особливий для нього інтерес [68, с. 41], бо ж теми чесноти, наративу, наголос на значенні церкви як спільноти, необхідної для формування характеру, критика панівного ліберального політичного порядку, а також наголос на значущості ненасилля як специфічного модусу існування християн та християнської спільноти у світі – є радше рефреном його роботи, аніж системою [68, там само].

Окремі публікації дослідників творчості Гауерваса, зокрема, таких як Семюел Веллс [155] та Шон Ларсен [112], підкреслюють важливість об'єднання тем у певну послідовність або ж єрархію. Хоча сам богослов визначає власний метод як несистематичний, та зважаючи на зізнання автора у тому, що його робота не може бути артикульована з точки зору «зайняття позиції», бо такий підхід передбачає, що теологія є насамперед результатом мислення, або ж «думкою» [68, с. 40]. Особливість вищезгаданих тем у відсутності центру або їх суворої послідовності.

Так, Семюел Веллс зображає роботу Гауерваса як серію стадій творчості, що пов'язані з різними фазами життя богослова та характеризуються такими ключовими словами, як характер, оповідь, спільнота та реалізація оповіді церкви [155]. Ключові проблеми мають стійкий зв'язок – етика починається з характеру, який передбачає певний наратив та належить до конкретної спільноти. Таким чином, йдеться про теологічну траєкторію руху Гауерваса, що збігається і з

формулюваннями самого богослова, який визначає християнство не як релігію, але пригоду.

За словами Семюела Веллса, в роботі С. Гауерваса він уперше побачив поєднання глибоких богословських думок із пристрасним бажанням втілювати їх у житті церкви. На його думку: «В його (Гауерваса) неспокійному дусі я вловив дещо співзвучне власному переконанню, що Ісус прийшов не заспокоїти чи приспати, але тривожити» [30, с. 14]. Саме в Гауерваса він побачив енергію та безстрашність яких йому не вистачало.

На думку Шона Ларсена, наведені вище теми не є систематичним викладом теології, однак відповідають певній ієрархії, яка своєю чергою має несиметричний характер – останні теми можуть виступати передумовами для розуміння перших, але не навпаки. З цієї ієрархії слідує, що робота Гауерваса не є повністю теологічною, ба більше – її філософська складова чи не найважливіше в усій побудові, з чим не завжди намагається сперечатись і сам автор [112, с. 22]. За Шоном Ларсеном така ієрархія за необхідністю залучає наступні теми.

1. Разом з А. Макінтайром Гауервас відкидає значимість етики обов'язку та сприяє відродженню етики чеснот. За словами Р. Соловія: «Такі мислителі як А. Макінтайр та С. Гауервас внесли суттєві корективи в модерністський ідеал абстрактної етичної системи, показавши, що просвітницький проєкт обґрунтування моралі виявився невдалим і залишив за собою морально фрагментовану культуру» [26, с. 24].

Гауервас критично дистанціюється від різноманітних етичних теорій модерну, метою яких було створення універсальної раціональної системи, заради звільнення та реалізації окремого індивіда. На думку С. Гауерваса такі проєкти зазнали невдачі зокрема і через відмову від традиції, наративу або ж історії пропонуючи натомість самотужки її обрати [112, с. 24]. Один зі способів розв'язання проблеми етики – звернення до теми, що несправедливо була забута та

тепер знову віднайдена – важливості та цінності чесноти. Моральним агентом, за Гауервасом, є не розум, що аналізує окреме рішення як добре чи погане, але характер людини, що передбачає її цілісність та активність.

Таким чином будується міст між християнським вченням та християнською практикою, адже саме вчення є практикою, і навпаки.

2. Важливість наративу заради інтелігібельності та обґрунтування моральної дії. За думкою, мабуть, кращого дослідника богословської спадщини С. Гауерваса – Семюела Велса, рання робота Стенлі Гауерваса характеризується значною мірою інтересом до наративної сутності особистості, але з виданням роботи «Мирне царство», автор звертається до природи церкви як до центральної теми свого проєкту. «Наратив знизу» характерний для першого періоду вказує на важливість характеру та чесноти, а також наративу у формуванні моральної особистості. «Наратив згори» своєю чергою, вказує на присутність Бога у житті Церкви та яким чином остання слугує реалізації такого наративу [155]. 3. Церква, як місце де відбувається формування характеру та моральне вдосконалення. Другий період творчості С. Гауерваса вже визначає не лише важливість наративу як такого, але йдеться про наратив, втіленням якого слугує Церква, найважливішим завданням якої є «бути собою». За хрестоматійним твердженням автора: «Церква не має соціальної етики, але є соціальною етикою» [88, с. 99]. Церква – як влучно зазначив К. Говорун, виступає історичною спільнотою, де відбувається втілення та реалізація цього наративу. Церква – це люди, які вірять, що світовою історією керує Бог. Щобільше, саме церковна спільнота також є місцем, де відбувається формування характеру. Тому роль Церкви визначається відданістю реалізації такого наративу, це місце де «історія Бога набуває втілення, де її чують та розповідають» [15, с. 239].

4. Критика сучасного ліберального наративу. Ще один вимір богословського пошуку Гауерваса, полягає у тому, що його робота може бути

представлена як зразок сучасної апології. Водночас богослов не виступає проти лібералізму чи секуляризму як такого, але вістря атаки скероване проти секуляризації та «лібералізації» самої Церкви.

5. Нарешті ще однією важливою темою є ненасилля як критична особливість існування християнської спільноти у світі. Гауервас відомий своїми пацифістськими переконаннями, що неодноразово призводило до конфронтації навіть із найближчими діалогічними партнерами теолога. За Гауервасом, миротворчість не є «одним із» конститутивних частин християнського характеру, але модусом його існування.

Критичний аналіз політичної теології С. Гауерваса можливий за умови прийняття основних засад сучасної богословської герменевтики. Ця герменевтика враховує досягнення філософської герменевтики, розвиток біблеїстики у напрямку все більшого відкриття наративного характеру біблійних текстів та концептів.

Теологія С. Гауерваса розвивається у межах постліберального богослов'я, що активно використовує основні засади наративної методології. В критичній літературі широко розповсюджене визнання належності етики С. Гауерваса до постлібералізму у вузькому значенні богословської школи, що розвивається навколо ідей Єльського гуртка протестантських богословів на чолі з Дж.Лінбеком. Це пов'язане з тим, що Гауервас визнає залежність християнського світогляду від біблійних наративів і концептів спільноти, що є центральним постулатом для постліберального богослов'я. Однак, при цьому саме сприйняття наративів та їх застосування у практиці можливі лише завдяки перед-данності християнської спільноти як «спільноти з характером», тобто як морального спільнотного суб'єкта, визначальним елементом ідентичності якого є множина чеснот. Ці чесноти не виникають внаслідок наслідування християнами чеснот Христа чи святих, що були б очевидні з наративів. Гауервас підкреслює, що чесноти вже мають існувати у спільноті вірних для того, щоб ці вірні могли адекватно

розуміти Писання. Гауервас цитує слова представників патристики про необхідність моральної підготовки для сприйняття тексту Біблії. У пізньоантичній культурі ці слова були необхідними через відносну простоту Писання. Сам Гауервас відмічає, що, наприклад, Августин довгий час не розумів смислу біблійних наративів, будучи платоніком за своїм світоглядом. Біблійний текст, простий за видимістю, виявляється глибокий за змістом для Августина лише під впливом благодаті. Гауервас звертає увагу на те, що саме вчення апостола Павла про благодать, а також відповідний життєвий досвід благодаті, зумовлювали поворот у сприйнятті тексту. Те, що для адекватного тлумачення Писання існує потреба у передіснуванні спільноти християн, яка є носіями чеснот та благодаті, є традиційною концепцією для католицизму та православ'я. Але для протестантизму таке твердження не є типовим, і тому багато богословів розцінило теологію Гауерваса як виправдання пріоритету передання, що підміняє протестантський принцип *Sola scriptura* [6].

Створення об'єктивного критичного аналізу політичної теології С. Гауерваса до цього часу унеможлиблювалося через те, що з подачі Р.Хейза розгорнулася дискусія про апорію в теологічній методології Гауерваса, пов'язане із суперечністю між *Sola scriptura* та пріоритетом спільноти, що має передумати наявності Біблії. Отже, для сприйняття біблійних наративів необхідна спільнота, що є носієм чеснот і тому може прийняти та зрозуміти ці наративи. Але характер спільноти, її чесноти визначаються біблійними наративами. В дійсності тут наявна не апорія, але герменевтичне коло: з самого початку християнства наявні як спільнота, так і наративи; спільнота є носієм наративного світу, а наративи визначають характер спільноти; ще Авраам виявив віру-довіру як первинну чесноту і це відкрило можливість для формування старозавітного наративного світу; чим більше ідентичність спільноти визначається чеснотами, тим більше відкриваються для членів спільноти смисли біблійних наративів; і чим більше

спільнота визначається смислами наративів Писання, тим більше вона отримує можливостей проявити свій характер та чесноти. Герменевтичне коло «спільнота-Писання» є колом поглиблення розуміння та колом кращого виявлення характеру спільноти, її ідентичності. Гауервас не є постмодерністом, для якого спільнота надає Писанню будь-які сенси. Але не є він і метафізиком, який вважає, що Писання має об'єктивний смисл поза спільнотою, якій воно належить. Герменевтичне коло між спільнотою та Писанням слугує продовженням діалогу між Богом і людиною, що створював як спільноту, так і Писання. Відповідно, богословська герменевтика Гауерваса передбачає невіддільність наративів Писання та культурного світу релігійно-етичної спільноти.

Також критичний аналіз політичної теології С. Гауерваса також можливий завдяки широкому розумінню постлібералізму як не лише однієї з течій західної богословської думки, а й і як загальної парадигми для всього богослов'я сьогодення, особливо протестантського. Історико-теологічне пояснення зміни парадигм в історії богослов'я та в сьогоденні дозволяє зрозуміти політичну теологію С. Гауерваса як таку, що визначається не лише реакцією на виклики сучасного суспільства, але і як зумовлену поверненням до біблійного і ранньохристиянського способів мислення у межах постліберальної богословської парадигми. Українські богослови та релігієзнавці ефективно застосовували виокремлення системи координат чотирьох напрямків у теології. А саме, для теології зрілого модерну важливим було протиставлення ліберального богослов'я та фундаменталізму. А для християнства, що намагається знайти альтернативу постмодерному світогляду стає актуальним протиставлення постліберальної та постконсервативної думки. Вперше на це звернув увагу Р.Соловій, а потім ця система координат неодноразово використовувалася богословами та релігієзнавцями. Однак, нам видається, що всі риси постконсерватизму наявні у постлібералізмі, а тому перший є лише обмеженим визнанням останнього.

Постліберальний синтез виявляється вдалим поверненням до біблійного світогляду, і у цьому відношенні він не випадково був використаний Гауервасом для побудови християнської етики сьогодення.

Пропонований у нашому дослідженні критичний аналіз політичної теології С. Гауерваса можна визначити як іманентний для цієї теології, оскільки ми реконструюємо цю політичну теології в її цілісності, розкриваємо очевидні та приховані її елементи, оцінюючи їх в межах постліберального богослов'я сьогодення та у ширших богословських контекстах класичної та сучасної протестантської богословської думки. Також наш аналіз ґрунтується на факті, що всередині постліберальної богословської парадигми еклезіологія та політична теологія С. Гауерваса належать до консервативного крила теологів, близького до радикальної ортодоксії у своїх висновках.

Висновки до першого розділу

В результаті аналізу контексту політичної теології С. Гауерваса та взаємозв'язків, що і формують унікальну мережу діалогічних партнерів та його критиків.

При аналізі богословських джерел політичної теології С. Гауерваса здійснено аналіз ключових напрямів протестантської богословської думки, зокрема представників постліберального напрямку. Виокремлені ключові впливи та персоналії, що формують «спільноту навчання», що своєю чергою, визначає траєкторії думки С. Гауерваса. Особлива увага звертається на філософські та богословські джерела політичної теології американського богослова. Серед них – К. Барт, Д. Йодер, Дж. Ліндбек, П. Голмер, Л. Вітгенштайн, А. Мердок та ін.

Як теолог, С. Гауервас формується у діалозі та полеміці. Його діалогічними партнерами виступають мислителі, філософи та богослови як

минулого, так і сьогодення. У фокусі його критики – представники ліберальної богословської парадигми.

При дослідженні філософських джерел політичної теології С. Гауерваса йдеться про діалог із філософською традицією, представленою С. К'єркегором, Л. Вітгенштайном, М. Фуко, В. Джеймсом, А. Мердок та ін. Так у діалозі із С. К'єркегором, Гауервас зустрічає виклик панування у богословській думці дискурсу модерну, що наголошує на цінності свободи та об'єктивності, редукуючи християнську віру до набору вірувань та тверджень. Також С. Гауервас приділяє значну увагу відкриттям Вітгенштайна у сфері мови. Так, відповідно до його теологічного методу, слід зазначити, наскільки важливим для нього є розуміння мови, вбудованої у певну форму життя. Бо ж християнський дискурс завжди контекстуалізується та є вбудованим у християнську практику, що унеможливорює переклад ключових теологічних понять на «нейтральну» філософську мову.

С. Гауервас намагається запобігти тому, щоб богослов'я не перетворилося на специфічну інтелектуальну вправу, але провадило його старанних учнів до автентичного проживання та реалізації Божої оповіді у світі. Такий підхід передбачає формування спільноти друзів, адже теологія твориться у спільноті, а сам богословський пошук починається «з середини». Відмінність від філософського пошуку тут не лише у спробі деконструкції та повторній побудові «з нуля», але й у смиренному визнанні, що теологія — це спільна справа [133, с. 196].

Критичний аналіз політичної теології С. Гауерваса можливий за умови прийняття основних засад сучасної богословської герменевтики. Теологія С. Гауерваса розвивається у межах постліберального богослов'я, що активно використовує основні засади наративної методології. Створення об'єктивного критичного аналізу політичної теології С. Гауерваса до цього часу унеможливлювалося через те, що з подачі Р.Хейза розгорнулася дискусія про

апорію в теологічній методології Гауерваса. А саме, для сприйняття біблійний наративів необхідна спільнота, що є носієм чеснот і тому може прийняти та зрозуміти ці наративи. Але характер спільноти, її чесноти визначаються біблійними наративами. В дійсності тут наявна не апорія, але герменевтичне коло: з самого початку християнства наявні як спільнота, так і наративи; спільнота є носієм наративного світу, а наративи визначають характер спільноти; ще Авраам виявив віру-довіру як первинну чесноту і це відкрило можливість для формування старозавітного наративного світу; чим більше ідентичність спільноти визначається чеснотами, тим більше відкриваються для членів спільноти смисли біблійних наративів; і чим більше спільнота визначається смислами наративів Писання, тим більше вона отримує можливостей проявити свій характер та чесноти. Герменевтичне коло «спільнота-Писання» є колом поглиблення розуміння та колом кращого виявлення характеру спільноти, її ідентичності. Гауервас не є постмодерністом, для якого спільнота надає Писанню будь-які сенси. Але не є він і метафізиком, який вважає, що Писання має об'єктивний смисл поза спільнотою, якій воно належить. Герменевтичне коло між спільнотою та Писанням слугує продовженням діалогу між Богом і людиною, що створював як спільноту, так і Писання.

Також критичний аналіз політичної теології С. Гауерваса також можливий завдяки широкому розумінню постлібералізму як не лише однієї з течій західної богословської думки, а й і як загальної парадигми для всього богослов'я сьогодення, особливо протестантського. Історико-теологічне пояснення зміни парадигм в історії богослов'я та в сьогоденні дозволяє зрозуміти політичну теологію С. Гауерваса як таку, що визначається не лише реакцією на виклики сучасного суспільства, але і як зумовлену поверненням до біблійного і ранньохристиянського способів мислення у межах постліберальної богословської парадигми.

Пропонований у нашому дослідженні критичний аналіз політичної теології С. Гауерваса можна визначити як іманентний для цієї теології, оскільки ми реконструюємо цю політичну теології в її цілісності, розкриваємо очевидні та приховані її елементи, оцінюючи їх в межах постліберального богослов'я сьогодення та у ширших богословських контекстах класичної та сучасної протестантської богословської думки. Також наш аналіз ґрунтується на факті, що всередині постліберальної богословської парадигми еклезіологія та політична теологія С. Гауерваса належать до консервативного крила, близького до радикальної ортодоксії.

Артикуляція ключових проблем і тем поміщає богослова у бурхливий контекст ХХ століття, якому притаманна низка перетворень та зсувів парадигм. У той час як критика богослов'я модерну мала тривалу історію та теологія модерну зазнала краху у руйнації двох світових воєн, усе ж лише останні десятиліття ХХ століття демонструють справжню множинність теологічних дискурсів. Коли Карл Барт проголосив початок нової пророчої теології, що проводить радикальну межу поміж Творцем та творінням, його своєю чергою надихав К'єркегор, і за визнанням швейцарського теолога: “якщо у мене і була система, то вона стосувалася тої якісної відмінності між часом та вічністю, на яку вказав данський філософ” [3, с. 12].

Визнання множинності – словами К. Говоруна – так слід описати нову постмодерну парадигму, якій притаманний особливий еклезіоцентризм, що виражається у цінності спільності та важливості наративу у відкритті власної автентичності та ідентичності [15, с. 231]. Він погоджується з Джерардом Манніоном у тому, щоб описати постмодерність як відкритість церкви розмаїттям всередині та зовні неї, епістемічну смиренність та відданість діалогам [15, там само].

Однак, більш конкретно, мова йде про постліберальний дискурс,

пов'язаний із наративною теологією Єльської богословської школи. Хоча з одного боку, за словами Д. Коровіна, прослідковується небажання Гауерваса належати до певної школи/богословського чи філософського підходу [17, с. 161]. Це пояснюється тим, що неодноразово богослов зазначає, що не ставив за мету розвивати богословські «новинки», тож його не цікавить розвиток наративної теології чи теології наративу, та помилково вважати, що наратив є у центрі його підходу [17, там само].

Однак така категорія, на думку автора, може бути плідною заради глибшого розуміння морального життя, вчинку пояснення етичного мотиву. Йдеться про те, що використання наративу допомагає долати ряд хибних дихотомій, що стали частиною християнського дискурсу з часів модерну. Найперше це стосується розділення тіла і духа, ортодоксії та ортопраксії, теорії та практики, політичного та індивідуального.

Отже, одним із завдань Гауерваса – подолання хибних дихотомій та спроба цілісного погляду на феномен християнської екзистенції.

Подолання модерну відбувається і через повернення до політичного виміру християнської спільноти. За словами теолога: «Еклезійне є політичним, а політичне – еклезійним» [78, с. 2]. Світ не складається з окремих комірок, де християнство займає лиш одну з них, хоча б і досить значну. Не існує автономних сфер, але Церква покликана до активної участі у публічному просторі. Сучасна людина має справу з сотнями феноменів, що змінюють один одного, тож застарілі форми дуалістичного мислення втрачають сенс.

Однак актуальною проблемою залишається виклик автентичного буття Церкви у світі, а також необхідність пояснити чому сучасна церква переживає глибоку кризу. За словами Гауерваса: «Бог вбиває церкву в Америці та ми на це заслужили» [82, с. 215]. Тут варто читати не просто риторичне перебільшення задля привернення уваги, але важливе переконання автора, що асиміляція церкви,

робить її невидимою, а отже не потрібною. А відповідь на запитання: «Чому сьогодні церква не сприймається серйозно?», за задумом автора знаходиться у сфері відповідальності християнської спільноти.

РОЗДІЛ 2

КОНЦЕПЦІЇ АВТЕНТИЧНОСТІ, ХАРАКТЕРУ ТА НАРАТИВУ У ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОЛОГІЇ С. ГАУЕРВАСА

2. 1. Автентичність як богословська проблема

Вітчизняне богослов'я сьогодні, попри різноманітні зовнішні та внутрішні виклики, усе ж демонструє певний поступ. Однак, в міру кількісного зростання досліджень, усе ж актуальним залишається розвиток, власне богословських новацій. Йдеться про те, що писати про богослов'я не те ж саме, що творити богослов'я – принаймні, так стверджує Стенлі Гауервас [73, с. 56-72].

У даному розділі ми розглянемо у чому, на думку Гауерваса полягає проблема сучасного богослов'я та яким чином вона пов'язана з питанням автентичності переконань християнина. За яких умов переконання та сповідання церкви стають видимими та набувають конкретних форм та текстури. Яким чином церква сьогодні може протистояти хибним наративам, а також, що не так із сучасними ліберальними демократією, ідеологією та політикою у цілому?

Повертаючись до вищезгаданої проблеми розрізнення між описом чинних богословських позицій та творенням Гауерваса, слід зауважити, що йдеться не лише про виокремлення дескриптивної та конструктивної теології, або ж про аналіз богословських тем минулого та спробою синтезу нових. Перш за все, мається на увазі таке богослов'я, що набуває цілком конкретної форми та текстури і має безпосередній застосунок до живої дійсності церкви та окремого християнина. Однією із сучасних проблем християнської спільноти, за Гауервасом, є те, що погляди християн можуть бути зрозумілими лише за умови, якщо Бог у якого вони вірять, не існує [73, с. 56-72]

Діагностуючи таким чином трагічну помилку, автор вказує на тісний зв'язок між християнськими переконаннями та християнським життям. За

влучним висловом Г. К. Честертон, який описав подібну проблему на початку XX століття, доісторична людина не падає з дерева через помилку сучасного вченого-антрополога, щоб слугувати йому уроком [34] однак, на думку С. Гауерваса коли йдеться про християнське богослов'я, воно нерозривно пов'язане, вплетене у дійсність християнина. Це веде нас до окремих висновків, щодо розуміння позиції та ролі сучасного богослова:

По-перше, Гауервас відкидає розуміння богослов'я як спекулятивної науки, а разом із тим і спокусу надмірного теоретизування. У минулому, на його думку, трапилось хибне розділення, між так званою «теорією» та «практикою», що призвело до драматичних наслідків [152, с. 27]. Таку неправомірну дихотомію теоретичного та практичного, чи, з іншого боку, публічного та приватного слід відкинути. Богослов'я слід будувати холістично, бо ж воно нерозривно пов'язане з життям християнської спільноти у світі. Разом із тим така позиція висуває на перший план проблему автентичності християнина. Іншими словами, за яких умов переконання християнина слід вважати вірними? Цей підхід підважує розуміння віри лише як інтелектуальної справи та зміщує акцент, зокрема у роботах С. Гауерваса, від віри до вірності.

По-друге, на питання автентичності неможливо відповісти поза межами християнської спільноти, адже євангельська подія спасіння має койнонічний, еклезіологічний, а, отже, політичний характер. Питання церкви, сотеріологічний аспект якого великою мірою ігнорується у євангельському русі, у такому випадку, набуває критичного значення.

Євангельський наратив – не індивідуальна інструкція, але оповідь, що реалізується в історії народу Божого. Саме тому, Гауервас звертається до церкви як до організованої форми оповіді.

Нарешті, християнська спільнота є формою оповіді у світі й тому нерозривно із ним пов'язана. Для С. Гауерваса секуляризація не є ворогом аж доки

це не стосується самої церкви. Один із найбільших викликів полягає у тому, що церква не повинна намагатися бути зрозумілою для світу, вдаючись до позбавлених життя абстракцій, обходячи так звані гострі кути євангельського наративу. Помилкова редукція християнства до базового набору вірувань, відповідальність за яку несуть численні богослови минулого і сьогодення, виглядає, на перший погляд, привабливою стратегією [152, с. 27]. Однак, для Гауерваса полишити важкі питання віри позаду – означає прийняти керівництво сучасної культури у важливих для християн аспектах. Істина – в деталях, стверджує богослов. Намагаючись редукувати християнство до набору вірувань та доктрин, проповідники та теологи прийняли хибну передумову, що Євангеліє стосується лише сфери приватного. Бажання бути зрозумілими, уникнути конфронтації та заперечень опонентів ціною спрощення та редукції, позбавляє християнство життєвої енергії та призводить до втрати церквою пророчого голосу у сучасному суспільстві.

Криза автентичності: що означає бути християнином сьогодні? У своїх богословських мемуарах, Гауервас зазначає, що йому потрібно було спочатку стати богословом, для того, щоб стати християнином [71]. Підкреслюючи, таким чином, зворотний зв'язок між двома поняттями, Гауервас проблематизує саме твердження «бути християнином». З перспективи ліберального богослов'я XX ст., Бог є «ультимативною турботою» (Тілліх), однак для Гауерваса предметом такої «турботи» тепер є проблема автентичності християнина. Які ж підстави сьогодні є достатніми, щоб ідентифікувати себе як християнина?

Найпростішим способом визначення, на перший погляд, може бути проста належність до християнської культури, однак, Гауервас відкидає таку можливість. Насправді він стурбований тим, що ті хто вважають себе християнами, роблять це через культурну чи цивілізаційну належність до релігії, а не через слідування за Христом. Така проблематизація автентичності зближує американського богослова

з відомим данським мислителем, філософом та богословом Сереном К'єркегором. Своїм завданням, автор бачить подолання небезпеки, подібної до тієї, проти якої поставав відомий данець. Та, на відміну від питання К'єркегора, що полягало у можливості бути християнином у християнській державі, Гауервас бачить проблему й у самій вірі – чи можемо ми довіряти власній ідентифікації себе як християн, навіть якщо себе такими вважаємо [73, с. 57]?

Історично церква пройшла різноманітні етапи, яким притаманні відмінні за своєю динамікою та рівнем співпраці чи конфронтації стосунки з державою. Феномен сповідування християнської віри у різні періоди не є тотожними за своїм значенням та змістом. Так, у Римській імперії до початку правління імператора Костянтина, зазначає Гауервас, необхідна була мужність, щоб визнати себе християнином, бо переслідування часто стосувались тих, хто ідентифікував себе як християнина. Однак, після Костянтина, сповідувати християнство стало надто простою справою, а у контексті християнської імперії вже потребувало мужності визнати себе язичником [101, с. 12-33]. Таким чином, поняття «християнин» набуло радикально нового значення після Міланського едикту та проголошення політики віротерпимості, а згодом і визнання християнства єдиною релігією Риму. Перемога християнства у Західній Європі породило феномен «християнського світу» – Christendom. Відтепер, бути християнином стало означати визнавати божественну владу імператора, підкорятись християнським законам та бути відданим своїй батьківщині. Нова інтерпретація християнського вчення передбачала, що тепер Бог діє через імператора, направляючи історію усього людства, у той час, як церква усе більше ставала невидимою. Хибний шлях, що його обрала більшість імперської церкви, полягав у тому, що церква приймала світ та його устрій, усвідомлюючи себе, як частину цього світу. Таким чином, життя християнина стало ототожнюватися з життям громадянина імперії, а питання віри стали «внутрішніми», або приватними питаннями [101, там само].

Пізніше, в епоху Просвітництва, коли «християнський світ» як категорія, певною мірою, втрачає своє цивілізаційне значення, з'являється новий виклик, коли християнство починає співвідноситися із певною універсальною картиною світу, що за необхідністю апелює до раціональних аргументів. Віра все більше тлумачиться як згода із певними догматами, що складають ту чи іншу систему. Однак, ані ліберальна теологія, ані поява біблійного фундаменталізму не змогла посприяти кінцевому вирішенню поставлених завдань.

Наслідком цього стало ототожнення церкви й суспільства, коли слідування за Христом підміняється національними, політичними чи культурними симулякрами. Так, окремим напрямом боротьби Гауерваса-богослова стало протистояння месіанському самоусвідомленню американського християнства, бо, християнство популярної культури не має нічого спільного з Христом, а будь-яка патріотична, консервативна чи інша ідеологія, що апелює до християнських ідей – ідолопоклонницька за своєю природою [101, с. 12-33].

У той час як С. Гауервас вказує на проблему невидимості церкви в сучасній Америці, через ототожнення ідентичності християнина та громадянина, не слід применшувати значущість і іншої причини – йдеться про розуміння християнства як форми психотерапії, а церкви – насамперед як центру психологічної допомоги та консультування. Так у своїй роботі «Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості» [29], Ф. Фукуяма влучно описує сучасний американський феномен, коли «психотерапія замінила релігію, і сама релігія дедалі більше наближається до психотерапії» [29, с. 100]. Такий аспект став актуальним після 1980 року, коли психологічні дослідження популяризували проблему гідності та самооцінки. Відтоді сфера психологічного консультування в США розрослася у чотири рази, а проблема низької самооцінки стала одним із найбільш популярних методів інтерпретації психологічних проблем особистості [29, с. 100].

Проблема підміни релігії психологічною допомогою, з використанням експліцитної термінології психології, за словами Ф. Фукуями, стосується сьогодні як ліберальних так і консервативних євангельських церков, у яких пастор, перш за все займається душеопікунством та консультаціями, а Євангеліє виступає посібником для психологічного використання [29, с. 100]..

Починаючи з Нормана Вінсента Піла та його «Сили позитивного мислення», що легітимізував мову психології у богослужінні та консультуванні, особливо такий підхід притаманний останнім чотирьом десятиліттям. Особливістю цього феномену стало зростання кількості активних вірян та популярності окремих телеєвангелістів та пасторів, що фактично набули національної та світової відомості. Серед них найперше слід зазначити Роберта Шуллера, чия передача «Година сили» дивились щотижня мільйони глядачів, а Кришталевий собор, зведений у штаті Каліфорнія став однією з найбільших церков у США. Знаковою є назва книги Р. Шуллера – «Самооцінка: нова реформація¹». Поза сумнівом до цієї категорії публічних служителів можна віднести багатьох популярних проповідників та пасторів, як, наприклад, Джоела Остіна чи відомого проповідника Т. Д. Джейкса. Ф. Фукуяма відзначає книгу «Цілеспрямоване життя» Ріка Воррена, що стала бестселером у США як таку, що містить неприховану психологічну термінологію та допомагає обґрунтувати важливість віри та слідування за Христом [29, там само].

Сучасний рух за зростання церков, досить популярний в Америці, наголошує, що пасторам важливо бути уважними до «відчутних потреб» невіруючих. За словами Ф. Фукуями, цей рух послаблює роль традиційної християнської доктрини на користь психологічної мови. Сучасний феномен євангельських церков – применшення ролі гріха та «негативних» аспектів релігії,

натомість пропозиція більш «позитивного» та оптимістичного погляду на християнське життя. За іронією форма служіння церкви завжди сприяла прийняттю, спільності та взаємопідтримці, але ніколи раніше від церкви не вимагалось підтримувати самооцінку та наголошувати здебільшого на позитивних аспектах релігії [29, с. 100].

Констатуючи кризу у теології останніх десятиліть, Гауервас звертає увагу на те яким чином церква сьогодні може відповісти на ці нові виклики. Коли йдеться про драматичні зсуви, свідками котрих ми є сьогодні у філософії, культурі та теології загалом, слід визнати також, що у зміні наявних парадигм є і позитивні аспекти. Так, на відміну від богослов'я модерну, де усе, що вважалося істинним мало бути універсально обґрунтованим, богослов'я постмодерну, більшою мірою, звертається до актуальних завдань, до практики. Богослови минулого відчували тягар відповідальності у тому, щоб довести істинність християнських переконань, однак сьогодні більшим викликом є правдивість та автентичність власне християн як таких.

З іншого боку, особливість сучасної кризи, на думку автора, полягає не у скороченні або ж відсутності університетських катедр, але у відхиленні від імперативу християнського життя. Бо ж більшою проблемою, аніж скорочення богословських катедр чи недовіри до теології у цілому є хибне розуміння завдань, що стоять перед церквою. Завданням богослова сьогодні є, перш за все, не пошук універсальних аргументів, а правдивість власних переконань, їх відповідність наративу, істинність якого визнають християни. У цьому контексті, догмат та доктрини не втрачають свого значення, але передбачають вправу у мисленні та проживанні. Тому завданням теолога залишається і доктринальне навчання, що саме по собі є практикою та належить самій суті поклоніння, і навпаки.

Відповідно, богослов'я у цілому, не просто забезпечує церкву інформацією, але допомагає жити вірно, в якості християн у контексті сучасної

культури. Однак, подібна місія не вбачається можливою поза церквою, що є носієм оповіді у світі.

2.2. Автентичність та наратив. Значення та функції наративу

Велика кількість сучасних богословських досліджень прямо чи опосередковано пов'язані із концепцією наративу, що демонструє наскільки історії важливі для спільнот у цілому. Християнська спільнота, у теології Гауерваса, виступає як спільнота, де розповідають та слухають історії, що виконували та продовжують виконувати різноманітні функції. Окрім очевидного розважального компонента, що всупереч історичним та культурним змінам у формі подачі – як, наприклад, усна ця історія чи візуальна – усе ж людство продовжує виявляти до них інтерес. Однак, важлива для теології особливість історій полягає саме у їх пояснювальній силі.

Саме за допомогою наративу чи оповіді спільноти структурують та інтерпретують навколишню дійсність та отримують продовження за посередництвом традиції. Попри те, що історії мають індивідуальний та універсальний характер для богослов'я наратив має есхатологічний вимір, виступаючи як наріжний камінь будови майбутнього, завдаток того, що майбутнє настане. З такої перспективи пам'ять спільноти відіграє провідну роль, особливо коли величезні обсяги інформації погрожують повним забуттям найважливішого. Значною мірою християнська спільнота покликана пам'ятати, повторювати та реалізувати наратив, що й вирізняє її.

Для С. Гауерваса також важливим є поняття розумності «*intelligibility*», яке детально розглянуте у роботі А. Макінтайра «Після чесноти» («*After virtue*») [22]. За думкою Макінтайра, людину вирізняє здатність брати відповідальність за власні дії та висловлювання. Суб'єкт має бути здатний обґрунтувати та пояснити власний вчинок чи слова. «Якщо ми спостерігаємо явну цілеспрямовану дію

людини, проте не знаходимо їй розумного пояснення, ми перебуваємо у безвиході, як розумово, так і практично» [22, с. 310]. У такій ситуації «ми не знаємо як на це реагувати, як це пояснити, ми не знаємо навіть, у який спосіб досягнути це як розумну дію» [22, там само]. Таким чином, випадкова фраза почута нами може набути різноманітних інтерпретацій, вияснення більш правдивої буде потребувати розмови та вияснення контексту, у якому ця фраза має знаходитись. Для Гауерваса, який знаходить широке застосування категорії розумності у християнському богослов'ї, це означає, що теологічна сентенція заради розумності та зрозумілості повинна мати відповідний контекст. Одним із таких контекстів, що є передумовою розуміння правдивого твердження є правдиве християнське життя.

Іншим важливим поняттям та категорією для С. Гауерваса є поняття наративу. Разом із А. Макінтайром, американський теолог погоджується, що ця концепція відіграє особливу роль, коли йдеться про розумність християнських переконань. Так, для Макінтайра, будь-яка поведінка людини чи розмова є «розіграним наративом» [22, 311]. Для нього «Наратив не є витвором поетів, драматургів та романістів, які буцімто вносять в хаотичні події розповідний порядок; наративна форма не є ані маскою ані декорацією» [22, с. 312]. Цитуючи Барбару Гарді, він погоджується, що «ми бачимо сні у наративі, мріємо у наративі, пригадуємо, передбачаємо, сподіваємося, зневірюємось, віримо, піддаємо сумніву, плануємо, переглядаємо, критикуємо, будуємо, правимо теревені, навчаємося, ненавидимо й кохаємо за допомогою наративу» [22, там само]. У розумінні важливості наративу для інтерпретації християнського життя, С. Гауервас знаходить багато спільного із літературним критиком Стенлі Фішем. За влучним описом Р. Соловія, слід прослідкувати траєкторію уваги до тексту та наративу починаючи з праці Томаса Куна «Структура наукових революцій», де останній продемонстрував, що інтерпретація наукових даних значною мірою скеровується певною парадигмою розуміння, що домінує в наукових колах у даний

період [26, с. 163]. Іншим вченим, що запропонував подібний підхід у літературі, став Стенлі Фіш, на думку якого не існує наперед визначеного смислу тексту, а смисл є очевидним наслідком того, як ми цей текст інтерпретуємо [53].

Богословська робота С. Гауерваса послідовно демонструє важливість поняття наративу для розуміння християнського життя та віри. Попри переконання минулих поколінь теологів, що надавали пріоритет догматичним висловлюванням, Гауервас підкреслює, що хоча богослов'я неможливо і не потрібно редукувати до збірки окремих оповідей, наративів, однак долаючи хибне розуміння модерну універсальної раціональності, слід побачити перевагу нового підходу.

1. Наративний метод долає дистанцію між теологією та ординарною мовою. Для С. Гауерваса зайняття теологією – спільна справа. Його робота, попри академізм, звернена до християн, які необов'язково мають богословську освіту. Його виклик стосується різноманітних християнських спільнот, що зустрічаються з труднощами у сучасному суспільстві. Таким чином, теологія – не справа окремих спеціалістів, але стосується кожного в християнській церкві.

2. Наративний підхід слугує об'єднанню спільноти через причетність до оповіді Христа. Надмірний догматизм завдав чимало шкоди у минулому.

3. Наратив містить потужну пояснювальну силу, що допомагає забезпечити тяглість християнської традиції, а “життєві рішення формуються відчуттям того, як вони вписуються у велику розповідь” [22].

Що ж відрізняє автентичні, величні історії від інших? Чи можлива така класифікація історії, яка знімає необхідність їх «об'єктивного» обґрунтування, разом із тим підкреслюючи їх важливість та виключну роль?

За словами теолога Роберта Дженсона: «Ми не знаємо про Бога нічого, окрім того, як Він відкривається нам в історії та через історію» [73]. Бог, Якому християни, поклоняються став відомим через події Виходу Ізраїля та Воскресіння

Ісуса Христа. Писання через оповіді демонструють Бога, Який творить, таким чином, дослідник знаходить лише дескрипцію чи перелік окремих Божих атрибутів, але дії, що відкривають Бога як Творця. Разом із К'єркегором і Гауервасом можна визнати – на жаль, частіше християни вдаються до позбавлених життя абстракцій, щоб пізнати Того, Хто відкриває Себе як Бог Авраама, Ісака, Якова та Ісуса Христа.

Щобільше, християнська спільнота об'єднана переконанням, що Бог живих, а не мертвих, продовжує діяти в історії й, через «занурення» у біблійну оповідь, християни є учасниками Його діянь. Ось чому ці оповіді не втрачають своєї актуальності – це історія кожного, хто готовий взяти участь у такій пригоді. Усвідомлення єдності Божої оповіді та спільної участі в Його історії не лише лежить в основі віри Ап. Павла, коли він пише про Авраама, «...який є батьком нам усім» (Римлянам, 4.16), але й отримує продовження в сучасній церковній койнонії.

За словами С. Гауерваса, один з найбільших викликів сучасної церкви, полягає у загальноприйнятому переконанні, що у нас немає історії, допоки ми її собі не оберемо [7, с. 99]. Радикальна відмінність біблійної оповіді полягає у важливому переконанні: християнська спільнота має історію. «Ми не є власними творцями», стверджує С. Гауервас, закликаючи розглядати власне існування як Божий дар [7, 100]. Ось що вирізняє християн – відкриття особливої цінності життя, часу, сенсів, як дарованих Богом.

Таким чином, правдивість власних переконань неможливо виміряти чи обґрунтувати жодними «зовнішніми» чинниками, через партикулярність наративу; християнин приходить до усвідомлення його правдивості та власного поступу у його реалізації.

Віра, як участь в історії Бога. Біблійний наратив життя Авраама. Для С. Гауерваса віра – щонайменше визначається як участь у такій оповіді. Для

прикладу, історія Авраама – це насамперед історія віри. Однак, віра, як вона зображена у біблійному наративі, це не просто інтелектуальна вправа, чи повністю ірраціональний «стрибок», але відгук на поклик бути учасником в історії Бога. Таке рішення – поворотний момент, з якого і розпочинається особлива історія Авраама, а пригоди, що спіткали його, стали його наслідком. Так життєві мандри кочівника на Близькому Сході, тисячі років тому, стали Історією, впродовж якої Авраам набуває ім'я, та стає «батьком усіх вірних». Саме на прикладі Авраама слухач дізнається як ключові для кожного поняття смислу життя, часу та успіху можуть і повинні бути переглянуті у світлі Писання.

Занурення у світ біблійного наративу також вказує на обмеження сучасної «культури вибору». Світоглядна позиція за якої цінність свободи реалізується у простому виборі, ніби людина, що знаходиться у велетенському супермаркеті, де кожен може обрати власні цінності, вірування, сенси не надає увагу тому, що сама є обраною. Гауервас вбачає глибокий конфлікт між біблійним наративом та «культурою вибору», створеною капіталістичною економікою, що відтворює хибну картину реальності, бо споглядає світ через лінзи споживацтва [152, с. 32].

Таким чином, звернення до наративу відіграє критичну роль у переосмисленні звичних категорій та понять.

Однак подібне переосмислення зовсім не обмежується проблемами автентичності переконань та визнання власної історії, але стосується переосмислення також концепції часу і простору. Бо ж християнську спільноту об'єднує переконання у відкуплення часу, що пов'язане із чеснотами терпіння та очікування. Використання наративу у цьому випадку кидає виклик егоїстичному, споживацькому, чи навіть ідолопоклонницькому привласненню часу. Яскравим проявом такої віри слугують слова пророка: «Всяке тіло трава, всяка ж слава як цвіт польовий: трава засихає, а квітка зів'яне, як подих Господній повіє на неї!... Слово ж нашого Бога повіки стоятиме!» (Ісаїя 40:6-8).

Нарешті, переосмислення стосується і такого важливого поняття як призначення та сенс людського існування. На противагу песимізму екзистенціальної філософії середини минулого століття, християнська оповідь розглядає життя як дар та визначає успіх відповідно до власного покликання та вірності. Так, конфлікт історії Авраама у тому, що мрія – мати сина, спадкоємця, того хто передасть віру батька своїм нащадкам – була за межею можливого. Однак, обітниця залишається незмінною – від Сарі народиться тобі син. Таким чином, ця оповідь відкриває, що найбільші досягнення стають можливими завдяки участі Бога в індивідуальній історії чи історії спільноти.

Наративний підхід до інтерпретації Писання демонструє, що Божа оповідь стосується кожного, хто готовий довіряти Богу. Словами С. Гауерваса: «Бог не обіцяв нам безпеку, але участь у пригоді, що зветься Царством. Це, здається мені, і є величною, доброю звісткою у світі, що буквально помирає з нудьги» [152, с. 34].

2.3. Наратив, Писання та питання істини

Перш ніж звернутись до проблеми істини, слід прийняти та розглянути важливу передумову, яка, словами А. Макінтайра, вказує на те, що жоден з нас не є підвішеним у порожнечі, але усі ми перебуваємо у межах чи рамках певної традиції. Іншими словами кожен ангажований у певну повістку та позбавлений «об'єктивної» позиції [22]

Так поняття істини для богослова М. Вольфа не може обмежитись одновимірною дескрипцією. Йдеться не лише про таке розуміння істини, що збігається чи має адекватне співвідношення з певною об'єктивною реальністю, але важливо звернути уваги й на інші значення, які значною мірою залишаються непоміченими дослідниками пропозиціоналістами, що продовжують будувати богословську думку за лекалами епохи модерну.

За словами М. Вольфа, що співзвучні вищезазначеним зауваженням, щоб

прийняти істину потрібно не лише почути її, але бути від істини [8, с. 305]. Таким чином, готовність прийняти істину залежить і від способу життя людини.

Здатність до пізнання істини за М. Вольфом залежить не лише від стану нашого розуму, наскільки адекватно він розуміє реальність та чи здатний він до логічного мислення, але ще й від нашого характеру. Тут Гауервас, як і ряд інших теологів, вдаються до розвідки М. Фуко – оскільки знання істини не буває чистим, але непозбавно занурено у різноманітні силові зв'язки, що формують власне «я», дане «я» повинне стати чесним перш, ніж воно зможе прийняти істину [8, с. 295]. Таким чином, правдиве життя виступає передумовою адекватного пізнання.

Подібний підхід деконструє можливість заволодінням істиною, або ж маніпулювання нею. Природа правдивого пізнання, як зазначав М. Енаф передбачає відмову від нещирих, корисних мотивів, саме у цьому полягала боротьба Сократа із софістами [11]. Разом із тим, євангельська природа віри також звертається до інтерпретації віри як вірності, що слугує передумовою пізнання істини.

На додаток, у своїй праці «Презирство та прийняття» Мирослав Вольф вдається до глибшої аргументації не пропозиціонального розуміння істини. На його думку, богослови вдаються до хибної траєкторії, коли розуміють істину лише як відповідність, адекватний опис певній об'єктивній реальності. Такий підхід значно обмежує істину, максимально раціоналізуючи її й хоча він апелює до універсальності та об'єктивності, насправді – не може відповідати таким вимогам [8, с. 305-309]. Разом із тим, не слід повністю відмовлятися від подібного формулювання, однак важливо розкрити потенціал категорії у різноманітних виявах та проявах.

Не менш важливим є вимір істини, що стосується спільноти та міжособистісних взаєностосунків. У оповідях Старого та Нового завіту можна знайти чимало дескрипцій подібного виміру істини та істинності. Словами М.

Вольфа, «замість того, щоб придумувати якісь абстрактні категорії фактів та думок, вони (біблійні персонажі) ведуть мову про те, що люди роблять по відношенню один до одного» [8, с. 310-311]. Можна по-різному визначати поняття лукавства чи обману, але насамперед ми маємо справу не з абстрактними поняттями, адже вони існують лише у межах складного силового поля. Отже, ми не лише дискутуємо, але маємо справу зі спільнотою ближніх, коли йдеться про визначення істини. Тому для Єремії чи Ап. Павла сенс правдивої мови не у тому, щоб перемогти у змаганні чия думка краще відповідає об'єктивним фактам, але щоб запропонувати найбільш адекватну дескрипцію того, що відбувається у контексті взаємостосунків.

Істина та насильство. Як бути з тими, хто в ім'я істини пригноблює слабших? – запитує автор [8, с. 326-327]. Для М. Вольфа важливою передумовою є усвідомлення того, що істина є важливішою від власного «я». Образ Христа, що страждає відкриває людині простір у якому стає можливим подібне усвідомлення. Однак альтернативною загрозою є екстраполяція влади істини у життя іншого, що за необхідністю перетворюється на насильство. Заперечення насильства у такому випадку є можливим за умови визнання гідності іншого – «я» іншої людини важливіше від моєї істини. І, хоча, з однієї сторони, відмовитись триматись за істину означає підкоритись насильницькому порядку, так і з іншої – лише визнання гідності іншого можливість для мирного співіснування.

Автентичність та Писання. Гауервас відмовляється говорити про значення окремих слів Писання, що прочитані поза контекстом. Стосовно контексту, то, на думку американського богослова, йдеться не лише про його історичний, літературний чи богословський вимір, але, насамперед спільноту, яка будується історіями про Царство Боже, має у полі власного зору зразки благочестивого життя та відповідно розуміє до чого було сказане те чи інше слово

[6].

У статті, що є відповіддю Р. Хейзу, відомому богослову та екзегету, а також колезі по викладанню в університеті Дюка, С. Гауервас постулює окремі методи тлумачення Писання, однак зауважуючи, що не має на меті побудову «цілісної герменевтичної моделі» [6, с. 2].

Так, Р. Хейз звертає увагу читача, на те, що у книзі «Звільнення Писання» [89], Гауервас будує власну аргументацію на твердженні, що фундаменталізм та історичний аналіз – лише дві сторони однієї медалі, бо ж і одне та інше з'явилося як результат власне протестантського акценту на *Sola scriptura*, який завдяки друкарському верстату перетворився на принцип *Sola текст* [6, с. 3]. Пізніше, внаслідок різноманітних ідеологічних побудов з'являється поняття «окремого громадянина», що наділений свободою, правом та здатністю читати Писання без необхідності духовного формування та морального керівництва з боку церковної спільноти [6, там само]. Кінцевим наслідком чого став розрив між Біблією та церквою, тобто спільнотою, яка читала її як Слово Боже.

Найбільша загроза, яку бачить Р. Хейз у подібному переконанні – це відмова від протестантського принципу, згідно з яким Писання може судити традицію. На його думку, це надто зближує Гауерваса із католицизмом, зауважимо однак, що саме католицька доктрина війни та миру, а також позиція стосовно рукопокладення жінок, унеможлиблює повне об'єднання С. Гауерваса з католицькою традицією.

Таким чином, богослов опиняється посеред двох небезпек, які в історичній перспективі завжди мали місце та загрожували існуванню автентичної християнської спільноти. Йдеться про втрату християнського характеру та чесноти з одного боку, що підміняється індивідуалістичним прочитанням Писання поза контекстом спільноти святих. А з іншого, за словами Р. Хейза, небезпека невірної церкви, що одягає намордник Біблії, відмовляючись визнавати її вищий авторитет

[6, с. 4].

На думку Дж. Ліндбека, у пошуку відновлення авторитету спільноти не йдеться про вибір між пріоритетністю церкви чи Писання. Такий вибір насправді позбавлений сенсу. Ми повинні бачити їх однокорінну взаємність та непозбувну єдність. Разом із тим, церкві не було дане завдання розробити єдину вірну герменевтичну модель, що допомогла б розв'язувати проблемні питання та долати відмінності в інтерпретаціях. Натомість, за словами Дж. Ліндбека, церкві було дано єпископське служіння, щоб прочитання однієї церковної спільноти могло бути перевірене у світлі прочитання іншої [6, с. 8].

Ба більше – навіть доскональне вивчення окремих понять чи термінів не зможе додати значення уривку Біблії, тому що за Гауервасом – гіпотеза, що окреме слово може бути наділене якимось сенсом є філософською помилкою. Бо ж відокремити слово від його використання неможливо, як неможливо перекласти розмовну мову спільноти, що проживала певний спільний досвід. Отже, предмет біблійного тлумачення не лише текст, але й сам інтерпретатор, а суть інтерпретації не лише герменевтична, але й перформативна. За Гауервасом це означає, що правильне прочитання Євангелія можливе лише у церкві. Новий завіт не будує церкву, але передбачає її існування та стверджує її на кожному кроці [6, с. 17].

Ще одним аспектом критики С. Гауерваса є надмірна відданість історично-критичному підходу. Натомість богослов пропонує «богословське тлумачення», що виходить за межі історичного та лінгвістичного контекстів. Богословське тлумачення апелює до «переплетення слів», більше ніж до вивчення їх окремих значень. Такий богословський підхід слугує С. Гауервасу у власній проповідницькій діяльності, а також пропонує альтернативу більш поширеному та прийнятному методу. Книга коментарів на Євангеліє від Матвія, якраз демонструє зразок такої богословської екзегези, для якої важливе «переплетення слів» [6, с. 20].

2.4. Автентичність та публічність: роль церкви

Для Гауерваса богослов'я розпочинається з еклезіології та закінчується еклезіологією. Сотеріологічний акт завжди має койнонічний характер. У той час, як ліберальні теологи намагаються поєднати християнське вчення з завданням реформування сучасної культури (Р. Нібур), Гауервас залишається скептичним, щодо такої можливості. Подібне завдання неможливе, без «деміфологізації» християнської віри та пристосування церкви до сучасних культурних патернів. Чи не тому, ліберальна теологія так мало звертається до питання церкви – вона виявляється зайвим концептом серед «трансцендентного», що вже притаманне культурі сучасності.

Таким чином, питання автентичності залишається актуальним, не лише стосовно індивідуальних переконань, але й особливо, коли йдеться про природу та характер церковної спільноти. Розвиваючи тему церкви, богослов у власній роботі «Постійні прибульці» пропонує альтернативну типологізацію християнських спільнот, ліберальній парадигмі минулого маючи, однак на увазі, найперше, американський релігійний ландшафт [97].

Перший тип церкви Гауервас визначає як активістський, який наявний, коли спільнота опікується насамперед, побудовою кращого суспільства, аніж реформуванням церкви. Така церква поклоняється Богу через гуманізацію соціальних структур, і бачить Бога, у першу чергу, серед рухів заради соціальних змін. Така церква має ворога, але її ворог це ворог кожного [152, с. 29]. Та у результаті, такій церкві бракує теологічного підґрунтя для критичного перегляду чинних ідеологій, її політикою стає релігійне визнання лібералізму.

Разом з тим, можлива інша крайність, що її визначає Гауервас як модель конверсіоністської церкви. Така церква сповідує, що жодні соціальні реформи не можуть розв'язати проблему гріховної природи людини, і визнає, що обітниця секулярного оптимізму є хибними, бо не враховують необхідність індивідуального

визнання провини та покаяння, що веде до відновлення стосунків з Богом. Служіння такої церкви спрямоване всередину самої себе – на додачу, звернене до особистості, до необхідності внутрішніх змін – від суспільства до душі людини. Слід визнати, сама така модель, має значне поширення серед євангельських протестантів України.

Тип церкви, який є найближчим для богослова – це сповідницька церква. Вона не є простим синтезом між двома першими типами, ані, вдалим компромісом, а радше, радикальною альтернативою. Відкидаючи індивідуалізм та секуляризм попередніх типів, Гауервас вказує, що головним завданням народу Божого є не персональна трансформація, ані покращення суспільства, але призначення церкви як спільноти поклонятись в усьому Христу. Сповідницька церква закликає людей до навернення, але бачить цей процес тривалим залученням до нової спільноти, до альтернативного полісу, до контркультурної соціальної структури, що зветься церквою. Така церква бажає бути видимою для світу, через слідування за Христом та вірність євангельському наративу. Одним із таких критично важливих аспектів цього наративу є здатність християнської спільноти до миру. У своїй праці «Мирне царство», автор підкреслює ненасильницький характер Божої влади [88].

Також, крізь призму Писання, видимість церкви – це її святість та готовність страждати як і Христос, бо ж слідування за Христом передбачає публічність, що знаходить зображення у Євангелії Івана у словах Ісуса про піднесення Сина Божого. Нарешті, така спільнота впливає на суспільство, через те, що залишається церквою, будучи тим, чим світ не є і не може стати. «Дозвольте церкві бути церквою» – ця позиція Дітріха Бонгьоффера, знаходить підтвердження й у роботі С. Гауерваса. Однак це означає і «дозволити світу бути світом» [102, с. 162], тому що будь-які світські механізми не допоможуть церкві виконати власну місію.

Публічність та автентичність у секулярному просторі. Головний виклик секуляризації, на думку автора не у тому, що вибір на користь віри у сучасному суспільстві вже не є самоочевидним [див. 27]. Скоріше, це небезпека богословської перверсії, що стосується, власне, церкви та є похідною вищезгаданих процесів. Одна з небезпек, яку ми частково розглянули, це розмивання меж між церквою та суспільством, що знову робить актуальним питання, що означає бути християнином у сучасному суспільстві. Більше того виклик стосується і того, що церква пристосувалась та комфортно почувається у суспільствах з ліберальною демократією, де віра стала сферою приватного. На противагу цьому, особливість методу Гауерваса полягає в усуненні хибних дихотомій притаманних ліберальним ідеологіям, а саме – поділ на внутрішнє та зовнішнє, а також приватне та публічне [152, с. 28].

Так, раннє християнство значно дистанціювалося від влади, однак, реформи Костянтина призвели до процесів злиття церкви та імперських структур, що зберігають певний вплив і на сучасному етапі. Наслідуючи метод та ідеї радикального менонітського богослова Джона Говарда Йодера, Гауервас пропонує розпочати процес деконтянтинізації. Такий процес стосується не лише неправомірних симфонічних стосунків церкви та держави, але і протистояння спокусі злиття з сучасними ідеологіями.

Зокрема, це пов'язано з тим, що значна кількість богословів сьогодні є представниками ліберальної парадигми в теології, у фокусі якої – людина та її досвід. Таке вчення повністю відповідає новому гуманізму – християнське богослов'я покликане висвітлити положення людини, її потреби та виклики, з чим, на думку Гауерваса, чудово впорався б і Шекспір [152, с. 29].

Отже, у своєму заклику до церкви, богослов не повинен боятися конфронтації. Ба більше, християнство без ворога не може бути справжнім та автентичним. Для Гауерваса, бути християнином, означає, бути частиною армії,

що протистоїть численним арміям ворогів, церква, на його думку, і сьогодні у розпалі війни [152, с. 30]. Однак сьогодні ми спостерігаємо протилежне – християнство не має опонента чи ворога, воно позбавлене пафосу боротьби, а ознакою хорошої церкви є відсутність конфліктів. Таким чином, «космічна боротьба», зображена в апокаліптичній літературі постає свідомством примітивної віри й не стосується сучасності [152, там само].

Однак, слід вкрай обережно обирати такого ворога. Бо ворог церкви – це не ворог кожного: сексизм, расизм, ксенофобія чи гомофобія. Це також не матеріалізм, чи культура надмірного споживацтва. На думку Гауерваса, такі характеристики ворога християнства надто штучні або ж моралістичні [152, с. 32]. Лінія боротьби пролягає значно глибше. Церква не повинна боротися з наслідками, але необхідно звертатись до джерела проблеми, здійснюючи критику сучасних картин світу та викриваючи хибні наративи, тому що саме це і конститує наше життя та життєві цілі. Розглянемо окремі приклади того, яким чином церква може публічно здійснювати подібну критику.

Так, за Гауервасом, церкві сьогодні притаманне переконання щодо власної другорядності, що набуває розвитку як окремий наратив у епоху модерну. Саме тоді національна держава стає арбітром поміж різними гравцями суспільної сфери, а відтак, це стосувалося і церкви. І сьогодні, значною мірою, ми розглядаємо державу як певного безпекового гаранта, хоча таке уявлення і піддається ґрунтовній критиці. На додаток, слідуючи методології Е. Трьольча, «світ» у такій історії набуває універсальних характеристик, у той час, як церква стає «сектою». Саме «світ» є центральним персонажем історії, а діянням Бога та ролі церкви відводиться незначна, другорядна роль. Таким чином християнська спільнота приймає ліберальний наратив, у якому вона є лише частиною історії «світу». Та, на думку Гауерваса, Ізраїль і Церква не просто другорядні персонажі більшої історії «світу», а скоріше «світ» є персонажем в історії Бога. Це

призводить до того, що християни надто зайняті пристосуванням Євангелія, щоб воно стало зрозумілим світу, замість того щоб, допомогти зрозуміти, що без Євангелія світ не має сенсу [106, с. 289].

Іншим викликом є некритичне прийняття понять та категорій, що є частиною сучасного ліберального дискурсу. Так, Гауервас закликає переглянути значення та смисли цінностей та понять, що транслює сучасна культура, зокрема йдеться про поняття свободи. На думку богослова, ми живемо у такий час, коли люди вважають, що у них нема іншої історії, окрім тієї історії, яку вони обрали, коли у них не було історії [152, с. 33]. Людина має свободу і владу творити власні істину та цінності. Свобода у такому випадку набуває пріоритету над істиною. Однак, сучасний міф про свободу – це спроба захватись від істини про те, що людина не є творцем самої себе, вона не створює кінцевий смисл власного життя, але покликана сприйняти себе, як частину історії Бога.

Позаяк, свобода приходить не від вибору власної історії, але через прийняття наративу, що допомагає нам визнати обмеження та можливості історій, що не були обрані нами, але є сутнісною частиною того, хто ми є. Разом із тим, визнання себе частиною Божої історії спонукає до послуху. Іронія сучасної культури полягає у тому, що саме таке упокорення буде сприйнято як прояв авторитаризму у сучасному суспільстві [152, с. 34].

Висновки до другого розділу

Критично аналізуються трансформації, що мали місце в історії християнських традицій. Компаративний аналіз допомагає розкрити інтерпретаційні особливості автентичного християнського проживання, а останнє – неможливе поза межами християнської спільноти, що має видимий, публічний, а отже політичний характер.

Розкрито, що один зі значних викликів що стоять перед богослов'ям

сьогодні, полягає у пошуці тих форм та передумов, за яких переконання та сповідання церкви стають видимими та набувають конкретних форм та текстури та має безпосередній застосунок до живої дійсності церкви та окремого християнина. На думку богослова, слід розпочинати з проблематизації самого твердження «бути християнином», адже останнє підміняється національними, політичними чи культурними симулякрами. Щобільше, проблема підміни релігійного психологічною допомогою, з використанням експліцитної термінології психології, як доводив Ф. Фукуяма, стосується сьогодні як ліберальних так і консервативних євангельських церков.

Висвітлено природу зв'язку між концепцією автентичності та наративу у теології С. Гауерваса. Саме за допомогою наративу чи оповіді спільноти структурують та інтерпретують дійсність навколо та отримують продовження за посередництвом традиції. Також Гауервас вбачає глибокий конфлікт між біблійним наративом та «культурою вибору», яка відтворює хибну картину реальності, оскільки споглядає світ через лінзи безперервного споживацтва.

Критично досліджується здатність до пізнання істини та розуміння Писання у політичній теології С. Гауерваса. Так, за М. Вольфом така здатність залежить не лише від стану нашого розуму, наскільки адекватно він розуміє реальність та чи здатний він до логічного мислення, але ще й від характеру. Гауервас, вдається до розвідки М. Фуко – оскільки знання істини не буває чистим, але непозбавно занурено у різноманітні силові зв'язки, що формують власне «я», дане «я» повинне стати чесним перш ніж воно зможе прийняти істину. Таким чином правдиве життя виступає передумовою адекватного пізнання.

Коли йдеться про інтерпретацію Писання, С. Гауервас наголошує на крихкості надмірної відданості історико-критичному підходу, що залишається панівним у євангельсько-протестантських колах. На його думку, слід відродити «богословське тлумачення», що виходить за межі історичного та лінгвістичного

контекстів. Богословське тлумачення апелює до «переплетення слів» більше, аніж до вивчення їх окремих значень. Таким чином, практика тлумачення передбачає участь у спільноті, що є організованою формою наративу, а також долання хибних інтерпретаційних дихотомій у пошуках цілісного богословського бачення.

При аналізі автентичності та публічності як властивостей церкви йдеться про важливу передумову усієї політичної теології С. Гауерваса, а саме: богослов'я розпочинається з еклезіології та закінчується еклезіологією. Тип церкви, який є найближчим для богослова – це сповідницька церква. Відкидаючи індивідуалізм та секуляризм, Гауервас вказує, що головним завданням народу Божого є не персональна трансформація, ані покращення суспільства, але призначення церкви як спільноти поклонятись в усьому Христу. Сповідницька церква закликає людей до навернення, але бачить цей процес тривалим залученням до нової спільноти, альтернативного полісу, контркультурної соціальної структури, що зветься церквою.

Таким чином, у політичній теології Гауерваса відкриваються важливі виміри, що стосуються як проблеми автентичності, так і питання публічності християнської спільноти. Іншими словами, церква не може кинути виклик суспільству, який у першу чергу не звернений до неї самої. З одного боку, це означає, що не існує таких політичних умов, у яких можливо гармонізувати християнську віру з чинною політичною ідеологією, економічною чи соціальною кон'юнктурою. Це є необхідною передумовою існування автентичної пророчої спільноти, адже як інакше світ дізнається, що він є світ, за умови відсутності альтернативи? З іншого – така спільнота не повинна за будь-яку ціну уникати конфлікту, навіть коли це стосується публічної сфери, займаючи таким чином позицію пасивного спостерігача.

Підхід Гауерваса підважує поняття християнської ідентичності як сталого поняття, що за своєю сутністю залишається незмінним попри зміну історичних

епох та політико-економічних кон'юктур. Радше, наголошує на небезпеці втрати чи забуття важливих навичок, адже йдеться не про дескрипцію, або ж дефініцію, але така ідентичність напряду пов'язана із чеснотами та характером.

Шкода, завдана створенням імперської церкви, не лежить у площині зміни важливих догматів, але відчутній зміні її етосу, коли мужність бути християнином була замінена необхідністю політичної акомодатії. На думку Гауерваса, те ж стосується християнина епохи модерну чи й постмодерну. Більшою турботою, аніж обґрунтування об'єктивною аргументацією існування Бога, слід вважати нездатність християн демонструвати відповідні переконання на рівні навичок та характеру. У той час як фундаменталістське крило тримається набору канонічних тверджень чи не стосується насамперед християнська віра «канонічних» чеснот чи навичок?

Саме криза характеру зумовила на думку богослова кризу теології в сучасному університеті чи неспроможність християн до публічного виразу власної віри, адже для цього достатньо бути хорошим громадянином. Отже, костянтинізм, як його розумів Дж. Г. Йодер та С. Гауервас, насамперед стосується не нових доктрин та вчень, більше того розвиток догматики та теології сягнув свого «золотого віку» саме внаслідок одержавлення християнської церкви, але драматичної зміни праксису. А відродження християнства, отже стосується не лише відновлення «первісного» християнства, але відродження християнського характеру та навички. Саме тому це у першу чергу можливо перебуваючи у християнській спільноті.

Нарешті, метою богослова залишається допомогти християнам усвідомити наскільки це дивно – бути християнином. Для Гауерваса автентичне християнське буття чи самоусвідомлення не може існувати та бути зрозумілим поза здивуванням.

РОЗДІЛ 3

АВТЕНТИЧНІСТЬ ТА ПОЛІТИЧНИЙ ХАРАКТЕР ХРИСТИЯНСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ У ТЕОЛОГІЇ СТЕНЛІ ГАУЕРВАСА

3.1. Політична природа церкви за Гауервасом, Кавано та У. Брюггеманом.

Поворот, що відбувся протягом останніх десятиліть у політичному богослов'ї, має на меті змінити перспективу, завдання, та ключові теми дослідження, що тривалий час займали увагу багатьох впливових теологів ХХ ст. Так за типологізацією, запропонованою Вільямом Кавано та Пітером Скоттом [49, с. 4] можливо виокремити основні течії політичної теології, які мають між собою суттєві відмінності, що стосуються методологій та завдань. Перший тип передбачає розуміння теології та політики як двох окремих та відмінних сфер, відповідно, завданням дослідника є необхідність дослідити природу зв'язку та знайти шляхи для поєднання цих сфер, враховуючи, разом із тим, їх автономію. Другий тип полягає у баченні теології як певної суперструктури стосовно матеріального політично-економічного базису. За такої перспективи, завдання богослова полягає у пошуку формулювань, що уможливають трансфер значень з однієї сфери в іншу.

Однак, особливість третього типу, про що більшою мірою і йдеться у дослідженні, – у розумінні політики та теології як подібних сфер, що конкурують у формуванні картин світу. Завданням теології у цьому випадку є критика «неправдивих» картин світу, а також протистояння спробам конструювання «секулярної» політики. Подібна конкуренція провокує «війну наративів» та деконструкцію спроб сакралізації держави чи окремої ідеології [49, с. 5] .

У цьому випадку, локусом впливу виступає уже не секулярний простір

поза церквою, але звернення насамперед до політичного виміру природи церкви. В той час, як у, так званій, новій політичній теології, що асоціюється з такими богословами як Йоган Баптист Метц, Юрген Мольтман та Доротея Цолле, йшлося, більшою мірою, про застосування теології у політичній сфері, такі дослідники як Джон Говард Йодер, Стенлі Гауервас, Вільям Кавано та Олівер О'Донован, Н. Т. Райт, В. Брюггеман та інші, вбачають своїм завданням повернення політичного виміру самої церкви.

Такий підхід передбачає дещо відмінну методологію та нове визначення усталених понять. Новими концепціями вищезгаданих дослідників, серед іншого, стали поняття церкви як народу Божого, політичного виміру християнської громади, що закладений у понятті еклезії, а також поняття полісу в описі критично важливих атрибутів церкви. На думку прибічників такого підходу, сьогодні відбувається не просто еклезіологічний ресентимент як відповідь на виклик постсекулярного суспільства, але повернення важливого виміру, притаманного Ранній церкві, який через драматичні зсуви минулого був втрачений в епоху модерну.

Разом із тим, рух в означеному напрямку викликає неоднозначні реакції та відповіді як біблійних екзегетів, що спростовують надмірний та навіть не біблійний, на їх думку, акцент на розумінні церкви як полісу, а також через наслідки цієї нової хвилі політизації церкви та її ролі, що зростає у сучасному політичному контексті.

Саме у зазначеній вище перспективі, слід розглянути ключові праці трьох сучасних богословів, які, на перший погляд, належать до діаметрально протилежних таборів, враховуючи їх конфесійну належність, а також, сферу богословського інтересу. І справді, чи багато спільного у протестантського дослідника Старого Завіту із католицьким теологом та публічним інтелектуалом, який, попри належність до Єпископальної церкви, описує свій шлях належності

до різних спільнот як «еклезіологічний проміскуїтет» [91, с. 264]? Йдеться про роботу Волтера Брюгемана, Вільяма Кавано та Стенлі Гауерваса.

Звернення до творчості вищезгаданих теологів демонструє дивовижний зв'язок, що нескладно прослідкувати й стосується насамперед розуміння церкви як локусу політичного життя спільноти. Кожен із них, у власний спосіб доповнює, розвиває та закликає до співтворчості заради побудови такого бачення церкви, за допомогою якого можливо дати відповідь на ключові виклики часу.

Метою даної розвідки, є спроба оглянути ключові твердження теологів стосовно політичного виміру церкви, а також, прослідкувати, яким чином візії С. Гауерваса, В. Кавано та Волтера Брюгемана доповнюють одна одну, а також пропонуючи простір для уяви, запрошують до співтворчості.

Вільям Кавано: церква та теополітична уява. Вільям Кавано звертається до теми церкви у декількох своїх ключових роботах. Одна з важливих передумов системи цього католицького богослова, у тому, що сьогодні держава вже не може виступати гарантом спільного блага, яке і є метою та центром будь-якої політики [46, с. 12]. Так, на думку Кавано, сучасна концепція національної держави є результатом політичної думки епохи модерну, яка, своєю чергою, спирається на міф про релігійне насильство та необхідність «незалежного» і універсального арбітра заради майбутнього миру.

Внаслідок цього відбувся значний зсув, що його автор влучно називає «міграцією священного» [46]. Йдеться про наділення політичної влади атрибутами священного. На думку Вільяма Кавано, сучасний виклик церкви полягає не у втраті публічного авторитету, чи зростанню недовіри, але у трансфері сакрального, що відбувся на користь держави.

Сучасна держава на думку дослідника, сакралізується багатьма шляхами, зокрема, через війну та героїзацію її жертв, через міф про релігійне насильство, та необхідність втручання держави як універсального арбітра тощо. Та аргументи,

що посилюють священність влади, можливо є частиною найбільшої фальсифікації сучасності.

Власне, завдання церкви в усі часи полягає у тому, щоб бути есхатологічною спільнотою, яка проголошує кінець будь-якого царства та початок Божого правління, як єдиного, що не має своєї граничної межі.

Таким чином, завдання церкви стає політичним, воно виражає себе в уяві спільного майбутнього, що радикально відрізняється від хворобливих марень сучасних імперій, а політична уява стає частиною еклезіологічного простору, кінцева мета якої – правління Бога, а не людини [46].

Однак, сьогодні окремі церкви лиш іноді відважуються протистояти секулярній політиці, яка все більше нагадує псевдорелігійний культ, привертаючи все більше уваги до себе, обіцяючи світле майбутнє.

На думку Вільяма Кавано, така «міграція священного» пояснюється зокрема розумінням світської та церковної історії як двох відмінних процесів. У той час, як політика національної держави сприймається як універсальна, та стосується усіх громадян, не зважаючи на їх належність до раси, релігії, нації, Церква виступає як об'єднання, одне з багатьох, що складається лише з лояльних до неї громадян. Таким чином, вважати церкву первинним локусом політики, означає будувати її на партикулярних, сектантських передумовах. Тому церква не сприймає себе як політичну спільноту, однак, разом з іншими організаціями та спільнотами, робить внесок у спільне політичне життя.

Таке розуміння, однак, призводить до витіснення церкви на маргінес у питаннях формування актуального порядку денного, з одного боку, та залишає політичну теологію у царині абстрактних ідей. Тому, на думку дослідника, нове теологічне розуміння має покласти край політичній маргіналізації церкви. Для цього слід визнати наративний характер християнської віри, бо ж не існує політики, відділеної від історії спасіння, а церква, своєю чергою, є невіддільною

від цієї історії.

Відповідно до Кавано, Ізраїль та Церква є беззаперечно політичними утвореннями у загальному значенні цього поняття, як такі, що «упорядковують соціальне життя через закон та ритуал, а також завдяки повсякденним практикам окремої спільноти людей» [46, с. 124]. Саме небажання бачити в церкві щось більше аніж зібрання індивідумів, які є суб'єктами спасіння, руйнує теологічне підґрунтя політичної природи народу Божого.

Однак, зауважує Кавано, «у біблійному свідоцтві, спасіння є соціальним актом» [46, с. 124] Визволення Народу Божого має історію, що розкривається в історичному часі перед очима інших народів, таким чином є повністю публічною подією: «Історія спасіння втілюється у публічній сфері та взаємодіє з фараонами, царями та кесарями» [46, там само].

Такий історичний вимір стосується як минулого, так і есхатологічного майбутнього. З іншого боку, обітниця нового неба та нової землі виключає розуміння спасіння, як порятунку окремих особистостей, тому що уявляється як Царство, що наближається, та Нове місто. Таким чином, центром історії спасіння і саме Народ Божий, що втілює драму гріхопадіння та спасіння у світі.

Така перспектива сприяє більш цілісному погляду на Писання та традицію, та включає як Старий, так і Новий Завіт. Політичне значення церкви не має бути продиктоване лише соціологією, але насамперед це теологічна концепція, що розкривається у Писанні. Центральними концептами такого втілення, на думку Кавано, є концепти завіту, літургії та закону, що регулюють соціальне життя та повсякденні практики.

Так, Церква, що своєю чергою прийняла таку модель за посередництва синагоги та почала використовувати термін *ekklesia*, щоб відзначити особливий політичний статус народу Божого. Такий термін стосувався зібрання усіх, що мали права громадян у грецькому полісі. Тобто Церква являє собою щось більше, аніж

κοινων, це не просто частина цілого, але і є ціле. Її інтереси не партикулярні, але кафеолічні, така церква приймає та містить у собі долю усього світу [46, с. 126].

Ба більше, Церква, особливо у посланнях Ап. Павла використовує поняття громадянства, описуючи членство в церковній спільноті (Еф. 2.19, Фил. 3.20). Таке громадянство є доступним тим, хто відлучений від такого статусу у полісі, а саме, жінки, діти, раби. Хрещення та євхаристія у цьому контексті стали виконанням ритуального закону, а літургія – нагадуванням протистояння Христа та сил цього світу. Тому, на думку Кавано, зовсім не дивно, що імперія сприймає церкву як політичну загрозу, бо ж такі практики підривали устрій та порядок Риму.

На думку перших християн, їх лояльність Кесарю конфліктувала з їх лояльністю Христу. Так Н. Т. Райт слушно зауважує, що християни не намагались уберегти себе від переслідувань за допомогою заяв, що вони є лише приватним клубом або колегіумом, що виражає окремі приватні інтереси. Вони продовжували проголошувати царство Христа, навіть якщо це вступало в суперечність з царством Цезаря. І хоча таке царство не від світу цього, але воно глибоко з ним пов'язане [25].

Волтер Брюггеман: Церква та пророча уява. Серед дослідників Старого Завіту, особливе місце займає політична теологія Волтера Брюггемана. У своїй праці «Пророча уява» [5], автор досліджує особливі стосунки між політичною владою та пророчим авторитетом на прикладі царів та пророків. За центральним твердженням дослідника царська влада, реалізує себе у прагненні до власної тотальності та абсолютизації, шляхом обіцянки стабільності та процвітання через що неминуче вступає у конфлікт з уявою пророків, що проголошують вірність Єдиному Богу та закликають до покаяння. Натомість як відповідь на гарантії царської влади, у проповіді пророків плач, покаяння та молитва набувають політичного значення. Влада сили має поступитись визнанням власної слабкості та вразливості. Тож слова царів та пророків виявляють власну глибоку, внутрішню

непримиренність.

На думку автора, церква і сьогодні знаходиться в умовах вибору «або-або», коли імперська мова сили, стабільності та процвітання несумісна з необхідністю визнати власну провину та слабкість. Однак такі завдання передбачають рішучість, сміливість та готовність прийняти відповідальність.

На думку автора, складність вивчення старозавітної політичної теології Ізраїлю через питання історичності та проблемою присутності ідеологічних конструктів з іншого боку. Брюггеман стверджує, що політичне життя Ізраїлю не було виключним серед інших політичних спільнот Стародавнього Сходу, але розділяє з ними спільний історичний простір, розвиваючи власні інституції тощо. Однак, можливо ідентифікувати три особливих, характерних саме для Ізраїля політичні виклики, що були об'єктом суперечок та боротьби:

По-перше, це довгострокова боротьба між центральною політичною владою, артикульованою у Старому Завіті, як монархія, та місцевою владою – князів та старійшин.

По-друге – це проблематичне питання доступу до ресурсів та суспільних благ з боку міської еліти (заможних), та політично маргіналізованими селянами, що досягає свого апогею у часи правління царя Соломона.

По-третє: відчайдушна боротьба за автономію держави в умовах зростаючого тиску імперій, заради уникнення окупації та повного зруйнування [5, с. 17].

Відповіддю на такі виклики, за думкою В. Брюггемана стала богословська уява Ізраїлю, що мала на меті реформувати та описати у нових поняттях політичну реальність. Словами Вальтера Брюггемана: «Повторення Закону пропонує завіт як радикальну та системну альтернативу політиці автономії, економіці експлуатації та теології самовиправдання» [45, с. 48]. Актуальним завданням стає десакралізація та секуляризація політичного устрою, іншими словами, спільнота

Народу Божого не повинна пасивно займати відведене місце у публічному просторі, але залишатись видимою у політичній чи економічній сфері.

Така «сміливість» має бути реалізована у проголошенні бачення і стосовно соціально-політичних проблем сучасності, чим і вирізнялось служіння староЗавітніх пророків.

3.2. Стенлі Гауервас: Церква як поліс

Робота Стенлі Гауерваса приваблюють читача не лише гостротою думки, особливим стилем письма, гумором та залученням у діалог, але і головним чином через актуалізацію еклезіологічної проблеми, а саме – що означає бути церквою у постсекулярному просторі. Слід визнати, що з усякого погляду, саме робота Гауерваса стала чинником, що каталізує на шляху до переосмислення християнської ідентичності у сучасній протестантській теології.

Насамперед йдеться про актуалізацію «американським Бартом» радикальної відмінності християнської спільноти. Бо ж саме церква та її наратив забезпечують унікальний фундамент, на якому будується специфіка християнського життя та служіння.

У контексті постмодерної фрагментації, Гауервас пропонує фокусуватись на заклик до християнської автентичності, що своєю чергою сприяє видимості спільноти у публічному просторі.

Також, Гауервас закликає до переосмислення церкви. Бо церква сьогодні не лише «спільнота за інтересами», ані «царина містагогії», але видима, відмінна та сповнена життя громада, що є втіленням та реалізацією Божої оповіді, невіддільним елементом якої є політичний вимір.

Власне, одним із перших дослідників концепції церкви як полісу, у політичній теології С. Гауерваса, а також порівняння методологій у даній царині належить шведському досліднику Арне Расмусону, який у своїй праці, здійснює

компаративне дослідження ключових ідей Юргена Мольтмана та Стенлі Гауерваса [134] . Політична теологія для Расмусона «спробою позитивно прийняти виклик сучасності, що характеризується індустріалізацією, урбанізацією, науковими та технологічними досягненнями, ринковою економікою та зростаючою роллю держави та її ідеологічних підвалин у лібералізмі та соціалізмі, з їх спільною вірою у прогрес та політику, що її розуміють як свідоме формування майбутнього» [134, с. 11]. Таким чином, політична теологія виступає як посередник між християнською традицією та сучасним суспільством.

Здійснюючи компаративний аналіз, Расмуссон вказує на спільне у методах, а також вказує на контраст ідей двох визначних богословів. Якщо підхід першого він характеризує як політичну теологію, то роботу Гауерваса як теологічну політику. Теологічна політика вивчає церкву як поліс або *civitas*, що конституюється «новою реальністю Царства Божого, що відкриває себе у житті Ісуса. Такий підхід, робить історію церкви контр-історією, де первинним локусом політики виступає сама церква, також це вимагає відмінного розуміння природи політики» [134, с. 187-188]. Таким чином, специфіка та цілі дослідження С. Гауерваса, відповідають найбільшому виклику, на думку теолога, що з ним зіткнулась церква сьогодні, а саме – ліберальна політична ідеологія, що досі займає панівне положення на Заході. Однак джерелом власне загрози не є ідеологія, але її вплив на церкву. Християнські громади виявились не готовими протистояти такому виклику і замість пошуку та вірності власній місії, дозволили ідеологічним впливам привнести відчутні корективи курсу. Церква не виявила стійкості у тому щоб бути альтернативною спільнотою, що плекає таким чином єдність, але стала значною мірою простором боротьби політичних ідеологій. Хибність такого шляху підтверджується втратою єдності та згасанням видимості у суспільному просторі, де церква здебільшого реагує, але не відповідає на нові виклики.

Інший комплекс проблем пов'язаний власне зі сприйняттям церкви у суспільстві. Плюралістичне, ліберальне суспільство розглядає церкву як партикулярну спільноту, позбавлену універсальності, що значною мірою не відповідає контексту глобалізації та мультикультуризмові. Коли йдеться про втрату довіри до організованої релігії, мається на увазі насамперед її неспроможність відповідати на сучасні виклики. Християнство набуває характеристик партикулярності, а отже – авторитарності. А через неможливість повного усунення релігії від публічного обговорення, відкривається можливість зведення її ролі до межі особистих вірувань та переконань.

Ба більше, Церква у такий спосіб втрачає власну політичну повістку, стаючи залежною від політики національної держави, у той час, як її завдання у тому, щоб стати альтернативною спільнотою у громадянському суспільстві. Приділяючи надмірну увагу панівним у загальній культурі поняттям та трендам, є загроза втратити власну місію.

У той час, як ліберальні теологи намагаються поєднати християнське вчення з завданням формування сучасної культури (Р. Нібур). Гауервас залишається скептичним щодо такої можливості. Подібне завдання неможливе без «деміфологізації» християнської віри та пристосування церкви до сучасних культурних патернів. Чи не тому ліберальна теологія так мало звертається до питання церкви – вона виявляється зайвим концептом серед «трансцендентного» та культури сучасності.

Відмова від поклоніння Богу лише через впровадження соціальних реформ чи «покращення суспільства», з одного боку. А також критикуючи конверсіонізм (переконання в тому, що людей потрібно навернути) сучасної церкви – з іншого, спонукає приділити значну увагу побудові власної еклезіїної візії.

Тип церкви, який є близьким для богослова є сповідницька церква. яка не

є простим синтезом «усього кращого», ані, вдалим компромісом, а радше, радикальною альтернативою сучасному суспільству.

Призначенням церкви як спільноти є поклоніння Христу. Сповідницька церква закликає людей не лише до навернення, але до участі в пригоді, у побудові альтернативного полісу, або ж контркультурного соціального «організму», що зветься церквою. Така спільнота впливає на суспільство через те, що залишається церквою, будучи тим, чим світ не є і не може стати. Лише за таких умов церква водночас виступає як койнонія, поліс та сакрамент.

Висновки до третього розділу

Критично досліджено виміри, або ж образи церкви, що уможливають автентичність та видимість християнської спільноти у секулярному просторі. Особлива увага зосереджена на політичному вимірі церкви, що аргументується у дослідженнях В. Кавано, В. Брюггемана та С. Гауерваса.

При аналізі політичної природи церкви за Гауервасом, Кавано та У. Брюггеманом окреслено, що новою перспективою для вищезгаданих дослідників, серед іншого, стали поняття церкви як народу Божого та політичного виміру християнської громади, що закладений у понятті еклезії, а також поняття полісу в описі критично важливих атрибутів церкви. На думку прибічників такого підходу, сьогодні відбувається не просто еклезіологічний ресентимент як відповідь на виклик постсекулярного суспільства, але повернення важливого виміру, притаманного Ранній церкві, який через драматичні зсуви минулого був втрачений в епоху модерну.

Звернення до творчості вищезгаданих теологів демонструє дивовижний зв'язок, що стосується насамперед розуміння церкви як локусу політичного життя спільноти. Кожен із них, у власний спосіб доповнює, розвиває та закликає до співтворчості заради побудови такого бачення церкви, за допомогою якого

можливо дати відповідь на ключові виклики часу.

Гауервас закликає до переосмислення розуміння церкви. Бо церква сьогодні не лише «спільнота за інтересами», ані «царина містагогії», але видима, відмінна та сповнена життя громада, що є втіленням та реалізацією Божої оповіді.

Важливим викликом залишається те, що плюралістичне, ліберальне суспільство розглядає церкву як партикулярну спільноту, позбавлену універсальності, що в крайній мірі не відповідає контексту глобалізації та мультикультуризмові. Коли йдеться про втрату довіри до організованої релігії, мається на увазі насамперед її неспроможність відповідати на сучасні виклики. Християнство набуває характеристик партикулярності, а значить авторитарності. А через неможливість повного усунення релігії від публічного обговорення, відкривається можливість зведення її ролі до межі особистих вірувань та переконань.

Розглядаючи політичну еклезіологію С. Гауерваса, можна окреслити її окремі недоліки та переваги. Перш за все його розуміння церкви має цілісний, холістичний характер та містить у собі різноманітні виміри: сакральний, койнонічний, економічний та політичний.

Розглянувши політичну еклезіологію С. Гауерваса, можна окреслити її окремі недоліки та переваги. Перш за все його розуміння церкви має цілісний, холістичний характер, що залишається викликом зокрема для українських євангельських протестантів. Еклезіологія має у собі різноманітні виміри: сакральний, койнонічний, економічний та політичний.

Разом із тим, Гауервас не має на меті демонстрацію оптимальної моделі церкви, а його еклезіоцентризм помилково вважають наділенням церкви особливих атрибутів непомильності.

Залишається актуальним виклик вірності оповіді та заклику Христа до слідування. Адже будь-яка асиміляція до панівної культури несе невидимість, а

отже втрату автентичності. Так євангельський наратив Нагірної проповіді Христа демонструє ще одну важливу характеристику Царства Божого – а саме його видимість та, відповідно, його реальність. Такий характер Царства вказує і на те що майбутня християнська церква не є таємничим клубом, де передається приховане знання, але навпаки – лише завдяки відкритій маніфестації відбувається публічне проголошення Царства Божого. Така інтерпретація християнської спільноти покладає чималу відповідальність на її учасників – «Ви – світло для світу», адже саме через них дійсність Царства стає дійсністю світу цього.

РОЗДІЛ 4

ЦЕРКВА І СУСПІЛЬСТВО У ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОЛОГІЇ СТЕНЛІ ГАУЕРВАСА

4.1. Богословські передумови політичної теології С. Гауерваса: заснування протестантської парадигми

С. Гауервас що неодноразово ідентифікував себе як «меноніта високої церкви» та визнавав проміскуїтетний характер власної церковної належності звертається до усієї християнської традиції, виходячи у своїй роботі за межі окремих конфесій чи тим паче деномінацій. Та все ж відправною точкою його проєкту є протестантська богословська парадигма, яка й визначає головні напрями дискусій та полеміки. Цей розділ необхідно розпочати з аналізу політичної теології з протестантської перспективи через вивчення її джерел у магістерській та радикальній реформації, що як діалогічні партнери відкрито й імпліцитно присутні у роботі американського богослова.

Заснування протестантської парадигми взаємовідносин Церкви та держави сягає періоду початку Реформації. Разом із тим, такі реформатори як Лютер та Кальвін, попри радикальні зміни богословського ракурсу, були так само віддані ідеї Християнського світу (Christendom), який розглядається як горизонт виконання церквою власної місії. Таким чином, виклик автентичності християнських переконань у публічній площині актуалізується спершу реформаторами, пізніше – представниками радикальної течії, а саме анабаптистами.

Саме Лютер, пророчий геній якого слугував початку Реформації, заклав підвалини важливого у протестантському богослов'ї вчення. Внесок Лютера не має однозначної оцінки сьогодні. Через складність взаємостосунків у релігійній, політичній та суспільно-економічній сфері, особливостей особистості

Лютера та його впливу, неоднозначного розвитку подій, наслідків перетворень, навряд чи можна досягти консенсусу відносно значущості його досягнень. Однак, попри критичну оцінку соціально-політичної спадщини Лютера, з боку окремих дослідників (див. 19), видатний реформатор зробив ряд важливих тверджень.

Зауважимо, що самого поняття «держава» не існувало у часи Лютера (дане поняття набуває популярного використання лише у XVII-XVIII ст.), тому спроби зрозуміти його соціально-політичні ідеї з точки зору сучасності ведуть до хибних висновків через подібну трансстемпоральність мислення. Лютер передусім намагається уникнути небезпек Сцілли політичного максималізму, за якого духовна влада зливається зі світською та перебирає на себе її повноваження (прикладом цього слугував інститут папства) та Харібди політичної анархії – псевдо-духовного «звільнення» від будь-якої влади, окрім Христової (анабаптисти). Для Лютера, держава не є предметом вивчення сама по собі, але уособлюється в князях та світських правителях, що представляють «владу» та «начальства», сила яких обґрунтовується насамперед Божим провидінням [19, с. 221].

Можливо, найбільшим внеском Лютера є нове, проте і водночас старе, формулювання особливої місії Церкви, заради виконання якої Церква повинна звільнитись від пут, що сповільнюють її рух, віднайти простір для її реалізації. Реформатор докладає чимало зусиль заради того, щоб розчистити шлях для автономії церкви, задля запобігання надмірної залежності чи підкорення зовнішнім авторитетам, чи то світському монархові, чи Папі Римському. Радикалізм Лютера полягав у спробі покласти в основу віри та етики авторитет Писання, замість авторитету папства чи традиції, відтепер церква має відважитись, парафразуючи знаменитий девіз Просвітництва, жити за власним покликом, де єдиними авторитетами є Христос та Писання. Проте, наступники вкажуть на непослідовність «Віттенберзького папи», а князівський патерналізм,

стане серйозним викликом новоутвореної церкви.

За словами С. Гауерваса, Лютер як реформатор не зміг реалізувати завдання звільнення від єресі, що вслід за Джоном Г. Йодером називає контянтинізмом [152, с. 31]. Іронія відбувається у ситуації коли власне уся Реформація ініціювалась як рух очищення від єретичних, на думку Лютера спотворень та нашарувань, водночас проблема подолання політичної несаможитності залишається відкритою. Разом із тим, важливо розглянути богословську логіку, що стоїть за політичними візіями Віттенберзького реформатора.

До богословських передумов політичної теології Лютера, коли йдеться позиції щодо ролі політичної влади, слід віднести переконання реформатора, що вказують на його «антропологічний песимізм».

Так, у творах реформатора ми знаходимо дескрипцію двох видів грішників: по-перше – це фарисеї, що впадають у зарозумілість та еготизм, спираючись на впевненість у своїй праведності; по-друге, це грішники, що поневолені власними пристрастями. На відміну від Бернарда та Томи Аквінського, Лютер бачить не синтез, а антитезис у взаємозв'язку благодаті Христа та прагнення моральної досконалості окремої людини. Його богословськими союзниками тут виступають радше Августин Блаженний, а, пізніше – Жан Кальвін та, можливо, Джонатан Едвардс.

Таким чином, слідуючи за своїм вчителем Августином, у тому, що світська влада необхідна для підтримки усталених суспільно-державних стосунків, тому, що без державних законів, «люди пожирали б один одного» [18, с. 154], Лютер, підкреслює важливість та фундаментальність принципу влади. Однак, тут він рішуче відходить від можливості зробити з Біблії своєрідний нормативний звід, що регулює суспільно-політичні відносини.

Застерігаючи від змішання духовної й світської влади, Лютер все ж

зберігає дуалізм антропологічний, підкреслюючи це у своєму знаменитому вченні про два Царства, де реформатор проводить тезу про духовну та світську владу. У цьому випадку, перше не претендує на політичну сферу, лишаючись при цьому у сфері внутрішнього сповідання віри. Водночас, друге не претендує на духовний авторитет, залишаючи за собою світську сферу підтримки справедливості та порядку. Тут висновок Лютера наступний: світська влада забезпечує можливість вільного релігійного досвіду саме завдяки тому, що сама усвідомлює межі царств, що ж стосується церкви, то тут навіть у визнанні вищості влади Божої, християнин ні в якому разі не дискредитує владу світську, але скоріше, навіть недостойного правителя слід терпіти.

Проте, необхідність влади та послух встановленому Богом порядку, витікає не лише з гострої потреби вибору «меншого зла». Змістом такого послуху, є виконання Божої заповіді та реалізація християнської чесноти. Так, у «Великому катехизисі» Лютера, розглянуті три суспільні ієрархії: сім'я, світська влада та церковний устрій [18]. На думку реформатора, кожна з них має свою основу у четвертій заповіді, що проголошує необхідність пошани до батьків – «Шануй батька та матір твою...». Ширший принцип полягає у тому, що будь-яка влада заснована на авторитеті отця, та апелює до четвертої заповіді, як до своєї першооснови. Саме тому кожен вірянин за необхідністю підкоряється громадському порядку, тому що через правителів Бог забезпечує громадянина усім необхідним. Той хто носить відповідний титул чи звання заслуговує на пошану, і саме в такий спосіб християнин догоджає Богу, та виконує четверту заповідь. Вочевидь, звідси витікає, що Лютер не є вільним від утвердження патерналізму світської влади та виступає як син свого часу. На додаток засновник Реформації вважав, що шанування світської влади має виховну роль, сприяє вдосконаленню християнина, бо завжди містить у собі велику чернечу чесноту – послух.

Позиція Лютера наражалась на гостру критику з боку лідерів

радикальної реформації, вони вказували на непослідовність «руйнівника» католицької традиції. Спадкоємець богословської спадщини анабаптизму, Джон Говард Йодер неодноразово вказує на слабкість політичної візії Лютера. Однак, Лютер був більшою мірою стривожений загрозою анархії, що знищує установлений порядок та сіє безлад. Протистояння революційним рухам, значно знизило популярність реформатора серед широких мас, зокрема під час Селянської війни в Німеччині.

Стосовно етичного конфлікту, коли відбувається зіткнення обов'язків, християнин повинен бути насамперед виконавцем Божої волі. Кредо Лютера, що найбільш точно характеризує його погляди можна підсумувати у євангельських словах: «Потрібно більше слухатись Бога, аніж людину».

Підсумовуючи, слід зауважити, що заслугою Лютера є розмежування «царств», де церква віднаходить свою власну місію, визначену Христом та Священним Писанням. Відбувається звільнення від зазіхання на світську сферу, звільнення від усього що не є її місією. Історичні помилки папоцезаризму та цезаропапізму більше не повинні повторитись.

Таким чином, протестантизм обирає третій шлях відділення чи звільнення, однак критика з боку сучасників та наступників Лютера вказує на деяку непослідовність та відкриті запитання, що і сьогодні очікують на відповідь. Ось лише деякі з них.

1. Дотримуючись принципу патерналізму влади світської, та виводячи її легітимність для християнської спільноти з Четвертої заповіді, Лютер закликає християн практикувати послух та терпіння і, разом із тим, не надає однозначної відповіді на проблему взаємовідносин Церкви та держави, особливо у контексті проблеми соціально-політичних обмежень чи несправедливості.

2. Категорії церкви та влади, з його точки зору, не мають прямого зв'язку, бо ж існує «два Царства», і християнин є частиною обох. Таким чином,

Лютер пропонує етичну дихотомію, що значною мірою ускладнює розв'язання моральних проблем.

3. Разом із тим, Лютер – прагматик у царині соціально-політичного богослов'я, не запропонував послідовної та виваженої соціально-політичної доктрини, яка б могла окреслити траєкторію за умов дотримання якої християнська спільнота підтримувала власне автентичне свідчення у публічному просторі.

Так чи інакше, Лютером була поставлена проблема, яку намагались вирішити інші реформатори, такі як Томас Мюнцер та Жан Кальвін, а також богослови ХХ століття, що зустріли особливий виклик стосовно того як християнська спільнота може правдиво свідчити у публічному просторі.

Женевський реформатор Жан Кальвін, що жив та працював поколінням пізніше, демонструє певний поступ у соціально-політичній думці свого часу. Його нормою богослов'я, на відміну від сотеріологічного принципу Лютера, є космологічний принцип, що формує стійку, витончену та універсальну богословську систему.

У соціально-політичній сфері Кальвін тяжіє до теократичного концепту, що є формоутворювальним вченням та передбачає більш цілісний підхід. В теології Кальвіна немає місця розділенню царств, бо є лише один Цар та одне Царство, де Божий суверенітет виступає джерелом влади кожного правителя чи уряду, тому влада, насамперед належить Богу, як і все що було створене Ним.

Своєю чергою, Жан Кальвін також звертає увагу на небезпеку крайнощів, де з одного боку істині загрожує бажання руйнації будь-яких порядків, навіть якщо вони встановлені Богом. Таких реформатор докоряє як заражених диявольською пихою. А з іншого – піднесення влади князів, як вияв бунту проти Божої влади. У своїй відомій тезі, Кальвін стверджує, що царство Христа «є дуже

далеким» [13, с. 466] від громадського устрою, а намагання віднайти царство Христа у стихіях цього світу називає «юдейським безумством» [13, там само].

Разом з тим, Кальвін застерігає християн від недооцінки значення громадського устрою, цінність такого порядку полягає у передчутті Небесного Царства, його есхатологічному вимірі, а також у високій ролі держави у справах земних: забезпеченні чистоти віри та релігії, цілісності Церкви тощо.

Особливим у роботі швейцарського реформатора є те, що світська влада, на думку Кальвіна повинна запобігати злочинам проти віри: поширенню ідолопоклонства, нечестивому використанні імені Божого тощо. На правителів покладено обов'язок піклуватись про Церкву. Проте цей обов'язок покладений не Церквою, але Богом, на основі Священного Писання. На додаток, посиляючись на 1 Тим. 2.2, Кальвін стверджує, що апостол визнавав царів покровителями Церкви. Однак, подібний протекціонізм по відношенні до християнської спільноти не передбачає патерналістське втручання у справи віри, але має на меті захист Церкви та насправді демонструє вищість «духовного Царства». І тільки після цього, в обов'язки влади входить забезпечення громадського порядку та захист приватної власності [13, там само].

Особливу увагу богослов приділяє повазі, яку покликані виявляти християни до влади, не тільки справедливої. Кожен відповідає за себе – витікає з його тверджень. Непокорою та неповагою неможливо змінити тирана. Проте, правилом, яке понад усе, повинні керуватись християни є слухати Бога найперше всього. Лише Божественна влада легітимізує владу світську, отже у християнському послуху є обмеження, яке накладає Священне Писання.

Власні теологічні відкриття реформатор не без успіху реалізував в устрої Женевської церкви, де була налагоджена широка співпраця з місцевим магістратом. Що демонструє більшу послідовність у порівнянні з Лютером, який наражався на чималу критику, коли йшлося про компроміси із німецькими

аристократами.

Однак, женеvська робота реформатора лишає чимало відкритих запитань, демонструючи нездатність в цілому магістерських реформаторів подолати залежність від влади світської. Вочевидь, Кальвін та його наступники діалектично вдавалися до апології зв'язку, що невіддільно сприяв компромісній політиці християнської спільноти.

Погляди реформатора були розвинені його наступниками. Зокрема, важливою оцінкою суспільно-політичного вчення Кальвіна стала праця Абрахама Кайпера «Християнський світогляд» [12]. Прем'єр-міністр Нідерландів, богослов та журналіст, з огляду на історичну перспективу виводить особливості кальвіністського сприйняття влади.

У кальвінізмі, як і в американській Декларації прав, людина поклоняється лише перед Богом, але перед іншою людиною тримає голову високо. Бунт проти Бога, який на думку богослова відбувся у французькій революції та разом з тим блюзнірство та пошук прихильності людини є смішним. Так Кайпер засуджує як німецьке філософсько-пантеїстичне розуміння держави, так і радикальне народовладдя французької революції. Важливу роль відіграє не сила народу або влада держави, яка набуває у німецьких філософів статусу містичної концепції, але Боже всевладдя. В суспільному житті він бачить Божу всемогутність як обов'язкову передумову існування держави. Це першоджерело верховенства та суверенітету Бога актуалізується у суспільстві у наступних сферах: 1) влада держави; 2) влада у суспільстві; 3) влада у церкві [12, с. 99].

А. Кайпер вказує на темну та світлу сторону державного правління. З одного боку, держава є механістичною і неприродною надбудовою, що не узгоджується з природою людини. Також велика кількість держав замість всеєдності людства породжують конфлікти та війни, і, нарешті, від імені держави, правлять обмежені, амбітні та спрагли влади люди. Однак, Кайпер не остаточний

песиміст – світлу сторону влади він вбачає у тому, що грішне людство без державної влади, без законів і уряду, перетворилося б на справжнє пекло [12, с. 102].

Таким чином, реформатська доктрина інтерпретується як щеплення від диктатури, чи культу особистості, де почесні, належать лише Богу, не людині. «Кожен компетентний історик однозначно підтверджує слова Бенкрофта: «...фанатик кальвінізму був фанатиком свободи» [12, с. 98]. Саме там, де вищість визнається за Божественним суверенітетом, і є можливим збереження демократичних інституцій та громадянських свобод.

Висновок щодо позиції реформаторів полягає у тому, що хоча у своїх богословських роботах вони спираються на магістрати чи князівську владу заради успіху Реформації, проте хоч вони й свідомі стосовно унікальності місії церкви, проте навряд чи їх заслугою є віднайдення власне того простору свободи, у якому ця місія могла б бути реалізована.

Ще одне тлумачення відносин Церкви та держави ми знаходимо у послідовників радикальній реформації, зокрема у Томаса Мюнцера. Слід відзначити, що попри суперечність, радикали та магістерські реформатори розділяють спільну богословську платформу.

Проте відмінності стосувались саме поглядів на громадянську владу та співпрацю з нею. Погляди радикалів пізніше набули значної ваги у протестантських громадах, хоч і не стали панівними. Прямими духовними нащадками анабаптизму сьогодні є меноніти та аміши у США, та богословська позиція радикальної реформації, розділяється численними пізньо-протестантськими рухами. Найбільш чітко сформульовану норму відносин до світської влади можна віднайти у Шлейтхемському віросповіданні (1527 р.), шостий та сьомий розділи якого пояснюють політику невторчання у світські справи та принцип неспротиву світській владі.

Дані тексти становлять собою підхід у християнстві, відповідно до яких, держава та Церква не мають нічого спільного. Діаметрально протилежні методи Церкви й держави призводять до протистояння. «Бог постановив місце мечу поза досконалості Христа... християнину не потрібно служити у магістраті за наступними причинами: правління магістратури є таким по плоті, а християнин є таким по духу. Їх дім знаходиться у цьому світі, а дім християнина – на небесах, їх громадянство належить цьому світу, а громадянство християнина – на небесах. Їх зброя є фізичною і направлена проти плоті, а зброя християнина – є духовною, направленою проти задумів диявола. Люди землі озброєні сталлю та залізом, однак християнин озброєний Божою зброєю, з істиною, праведністю, миром, вірою, спасінням і словом Божим» [19, с. 247].

Проводячи такий розподіл, анабаптисти займали логічно необхідну, проте не в усьому адекватну позицію. В деяких питаннях вони були більш послідовні, аніж Лютер, наприклад у відкиненні подвійного стандарту суспільної та індивідуальної етики. Однак, необхідно вказати й на проблеми даного підходу.

1. Проблема співвідношення розуму та одкровення. В богослов'ї радикалів це виражається у крайньому суб'єктивізмі тлумачення Писання, в появі містичних течій та сект, що об'єднуються навколо харизматичних лідерів.

2. Концепт зіпсутого суспільства, передбачає відділення та вихід з такого суспільства та, відповідно, маргіналізацію руху.

3. Перфекціонізм та висока відповідальність членів руху один перед одним та перед громадою, звідси, обмежений доступ до спільноти та ізоляція.

Однак, важливо зазначити й переваги даного підходу, бо ж анабаптисти намагаються зберегти те, що вони вважали за «чистоту євангельського вчення». Ідеї пацифізму, відмова від спротиву злу, відділення від світу тощо знайдуть продовження у новому політичному богослов'ї ХХ ст., а саме у праці Д. Г. Йодера та С. Гауерваса [21, с. 443].

Таким чином, попри видимі суперечності фундатори та послідовники магістерської та радикальної реформації мали спільну платформу та втілювали у життя ідеали свободи, шукаючи нові шляхи для реалізації місії Церкви, заради виконання якої слід звільнитись від пут, що сповільнюють її рух, віднайти простір для її реалізації. Таким чином, реформатори розчистили шлях для автономії церкви, хоча різні візії та підходи провокували гострі конфлікти. Радикальні перетворення цієї епохи призвели до спроби покласти в основу віри та практики авторитет Писання замість авторитету папства чи традиції, відтепер церква має відважитись, жити за власним покликом, де єдиними авторитетами є Христос та Писання.

XX століття стало справжнім випробуванням для всього людства, супроводжувалось глибокими кризами та страхітливими війнами. Початок століття став драматичним тлом для формування нових богословських течій протестантизму, одна з яких отримала назву теології кризи. Народження і боротьба нових візій та віровчень була значною мірою пов'язана з Німеччиною та німецькою церквою.

Ще в 1931 р., до приходу нацистів до влади у Німеччині, всередині Лютеранської церкви був утворений пронацистський рух «німецьких християн». 14 липня 1933 року, рейхстаг схвалив рішення відносно нової імперської Церкви. Згодом даний рух проголосив себе «Євангелічною Церквою германської нації», завданням якої стало явити світу «германського Христа деюдезованої Церкви».

Оновлення політичної теології після II Світової війни пов'язане, насамперед із німецькою церквою що осмислює абриси нової теології «після Освенциму».

Так німецький богослов Юрген Мольтман підіймає проблему нової взаємодії церкви та держави. Таким чином, політична теологія ставить питання про політичну свідомість взагалі. Йдеться про те, що в часи Просвітництва наука

створила в модерної людини відчуття відносності християнської традиції, яка протягом багатьох попередніх століть була абсолютною та безсумнівною. Для того, щоб таку відносність подолати і повернути самоочевидність християнської традиції, церква, теологія та віра повинні здійснювати соціальну, політичну та психологічну критику Просвітництва.

Також, Ю. Мольтман переконаний, що теологія повинна займатися сферою політичного, оскільки доля людини у світі тісно пов'язана із політичним життям. А тому теологія повинна відповідально зайняти позицію інституційного та ідеологічного критицизму.

Річ у тому, що в сучасному світі людина все менше боїться стихійних лих, та все більше – економічних та політичних криз. Політика пронизує усі сфери життя, та не може бути ігнорованою з боку церкви. Щобільше, після подій Другої світової війни церква просто не має права мовчати, бути байдужою до ситуації гніту, експлуатації чи відчуження. Мольтман формулює відповідь на сучасні виклики, називаючи нове спрямування в теології політичною теологією. Для богослова це, насамперед, теологія після Аушвіца, що зовсім не відповідає простій редукції до рівня політичної ідеології, але теологічна інтерпретація у сфері політики, що формується не як політична ідеологія, а як богословський акцент на християнській соціальній духовності [120].

Для нової політичної теології загальною метою була не політика, а духовність. Прихильники цього напрямку богослов'я наголошували на важливості вираження в соціальному житті глибинних засад християнської віри і вбачали проблеми сучасного суспільства у кризі духовності, наслідком якої є моральна, світоглядна і соціальна кризи.

В центрі нової політичної теології Мольтман помістив поняття співстраждання. На його думку, питання співчуття та співстраждання як участі християн у долі світу, не може бути вичерпане в узагальненнях та абстрактних

визначеннях. Свобода, що її дає віра призводить до звільнення ключових для особистості сферах. Йдеться про політичне, економічне та психологічне звільнення. Мольтман переносить основні християнські акценти з очікування і надії на активність, яка повинна сприяти переображенню світу. Богослов закликає до відмови від зброї і ведення війни, як єдиного способу вирішення конфліктів, але й до взаємоповаги та шанування цінностей іншого. «Християнський світ» можливий лише за умови побудови спільноти на засадах співчуття та милосердя.

Нові виклики вимагають об'єднання зусиль та діалогу з наявними та потенційними партнерами. Так, Мольтман закликав знаходити порозуміння з соціалістами та демократами, гуманістами та антирасистським рухом [122, с. 328].

Головною передумовою такої політичної теології стає по-новому осмислена есхатологія. Основою есхатологічних очікувань є прагнення справедливості, яка пануватиме у вічності, якщо її так рідко зустрічаємо у дочасності. Нова політична теологія пропонує перенести інтенцію вічної справедливості з позасвітової, трансцендентної сфери у сферу іманентного.

Християни повинні не очікувати справедливості, миру і любові у посмертному майбутньому, а будувати сучасну їм культуру на таких засадах. Прикладом такої діяльності є сам Христос, який не тільки проповідував спасіння у вічності, а звершив його у світі через смерть та воскресіння.

4.2. Церква і держава у політичній теології К. Барта та С. Гауерваса

Новою спробою розв'язати проблему взаємодії церкви й держави, а також громадянської та християнської спільноти стала богословська робота Карла Барта, на думку дослідників, одного з найвизначніших богословів століття. У серії есе, перекладених та виданих, серед інших, російською мовою під назвою «Виправдання та право», Барт розглядає проблему у якісно новій перспективі [2]. Так, Барт розпочинає з питання, яке, на його думку, оминули реформатори – чи

існує позитивний зв'язок між церквою та державою [2, с. 8]. Реформатори проголосили реальність церковної та державної влади, а також те, що, за відповідних умов, їх діяльність не суперечить одна одній, але розвивається паралельно.

Згідно з відомим висловом Ж. Кальвіна: «Церква та держава є вкрай далекими одна від одної» [13, с. 466]. Однак, проголошення автономії влади держави та церковного врядування, здається недостатнім у нових умовах. К. Барт викриває певну непослідовність фундаторів реформаційної богословської парадигми через необхідність співвідношення з одного боку – дистанції між громадянською спільнотою і церквою, а з іншого – підпорядкування громадянської влади Христу. Тому таке дослідження вкрай актуальне, бо за відсутності богословського обґрунтування проблеми, існує небезпека спроби механічного з'єднання влади світської та духовної, що своєю чергою, призведе до різноманітних теологічних перверсій, або ж прийняття крайніх позицій. Саме тому, на думку К. Барта, таке завдання і є першочерговим.

Іншою проблемою є необхідність євангельського обґрунтування такого зв'язку. Ані юридичне, ані філософське, ані будь-яке інше обґрунтування не може бути прийнятним для церкви. Євангельське (а для Барта це значить христологічне) обґрунтування і є, власне, пробілом у праці реформаторів. То ж, свою спробу побудови богословського концепту, Барт намагається цілком обґрунтувати Писанням, через дослідження ключових текстів Нового Завіту.

Разом із тим, слід зауважити, що богослов апелює відразу до спадщини реформаторів, майже повністю оминаючи потужний пласт ліберальної теологічної парадигми, яка, з точки зору богослова, себе повністю дискредитувала, особливо у царині політичної думки. Консервативна реформатська традиція також залишається поза основною увагою автора, який у своїй роботі відважується переглянути протестантську парадигму, що існувала

понад чотириста років. Однак, попри критику реформатського богослов'я, поза сумнівом, К. Барт залишається у єдності з цією традицією.

У порівнянні з Бартом, С. Гауервас обирає своїми діалогічними партнерами не лише представників протестантської теології, але звертається до усієї християнської традиції. На відміну від свого швейцарського попередника, у центрі його уваги – фундаментальні зрушення ранньохристиянської парадигми, що стали наслідком одержавлення церкви, це сукупність процесів, які інший учень К. Барта називає «костянтинізацією» [15, с. 238]. Таким чином для С. Гауерваса зв'язок із реформатською традицією вже не ані очевидним, ані необхідним.

Сутність держави у богослов'ї Карла Барта. Діалектичний зв'язок церкви та держави яскраво демонструє, з точки зору швейцарського богослова, зустріч Ісуса та Пілата, описана у 18 розділі Євангелія від Івана [2, с.15]. Даний текст, дозволяє говорити про протиставлення церкви та держави, однак таке протиставлення умовне. Ісус визнає, що Пілат має владу (грецьке – *exousia*), однак така влада не є злом сама по собі, та може бути використана амбівалентно: заради встановлення справедливості, або ж навпаки. Тому небезпечною для народу Божого, з точки зору К. Барта не є світська влада сама по собі, але демонізована держава, яка протистоїть Богу, і не здібна реалізувати Божий задум або ж дотримуватися Божої справедливості. Однак, така держава проявляє себе перш за все не у досягненні тотальності, або власній абсолютизації, але навпаки – у власній недостатності, невірності самій собі, нездібності виконати покладені на неї функції згідно із Божим законом. Прикладом такої неспроможності влади є євангельська подія розп'яття Ісуса Христа та лінія поведінки Пілата. Ісус визнає його повноваження, отримані «згори», проте Пілат не здатний реалізувати справедливе рішення [2, с. 21].

Та все ж, важливий акцент К. Барта полягає у тому, що навіть

демонізована держава не може уникнути служіння Богу. Тому і Пілат своїм рішенням засудити на смерть Ісуса, став виконавцем Божого задуму. Отже, призначення держави – слугувати суверенній владі Творця і є невідворотнім за своїм характером.

Визначити сутність держави, на думку Барта, неможливо при сповідуванні концепції походження держави й влади від суспільного договору, природи суспільства, чи інших «поцейбічних» джерел. Недостатньо також стверджувати її походження від Бога [2, с. 23]. Розглядаючи текст Римлянам 13, він приходить до висновку, що «влади» є ангельськими силами, що мають певну самостійність та перевагу над іншим творінням. Така ідея визначена як «характерна для біблійної картини світу та людини» [2, с. 23] та знаходить підтвердження в окремих дослідників Нового Завіту. Своєрідним та оригінальним є твердження, що ангельські сили здатні виродитись, демонізуватись, що й описано в Об'явленні Івана Богослова, 13 розділі. Така перспектива на думку богослова є дуже плідною і стає ключем до розуміння низки текстів Нового Завіту. Так, пояснюється заклик до боротьби не проти крові та плоті, але проти влади віку цього (Еф. 6.12). Разом з тим ніякі сили і влади не здатні відлучити від любові Христової (Рим. 8.38-39). Особливо яскраво цей образ фігурує у посланні до Филип'ян, 2.9-10, а також у посланні до Колосян 2.15. На основі широкого цитування текстів, Карл Барт приходить до висновку, що призначення таких демонізованих ангельських сил не у їх знищенні під час парусії, але у примушенні їх для служіння Христу, і, відповідно, Богу [2, с. 31].

Наслідком описаної вище перспективи, є таке розуміння держави, що найбільш радикальним чином, пов'язує світську владу зі сферою Христового панування. Таким чином, богослов, повертається до однієї з центральних тем своєї теології, висловлюючи захоплення «величним синтезом послання до Колосян» [2, с. 26], де Апостол Павло демонструє, що уся повнота влади належить Ісусу

Христу. Однак, всередині христологічної сфери правління слід виділити так звану «вторинно-христологічну сферу», що і містить зв'язок із владами, уособленими у державі. Тому, відповідно до тексту 13 розділу Послання до Римлянам, у покорі світській владі християни, за думкою Барта, мають, хоч і непрямий, але реальний дотик зі сферою панування Христа [2, с. 30].

Таким чином, христологічне обґрунтування світської влади у Барта сповнене позитивного пафосу: попри той факт, що ангельські сили можуть демонізуватись – вони не будуть знищені, але будуть підкорені Христу в есхатологічній перспективі.

Значення держави для церкви, а також послуга церкви державі.

Визначивши сутність та природу держави, Барт переходить до проблеми значення держави для церкви. Її значення неможливо вичерпати, підкреслюючи лише антагонізм цих інституцій. Тому на відміну від поширених в окремих християнських традиціях ідей протиставлення (зокрема згадується «Град Божий» Августина), Барт пропонує розглядати державу у позитивній есхатологічній перспективі. Християни є чужими на землі не через ницість, ворожість та обмеженість земної держави, але через громадянство у небесному полісі – Новому Єрусалимі. Саме есхатологічна надія відділяє церкву від держави, а конкретно від держави цього часу та цієї землі [2, с. 33]. Водночас таке відділення містить і діалектичний зв'язок – можливість бачити у земному порядку світло майбутнього. Так, на думку Барта, проголошення нового еону відбувається як проголошення політичного порядку [2, с. 33]. Не «еклезія», але «поліс» є конституцією цього еону. Таке розуміння унеможливорює з одного боку ототожнення земної держави з Царством Божим, але разом з тим, також і її остаточну демонізацію. Своєю чергою і церква не може приватизувати атрибути Царства Божого, оскільки це Царство, за Новим Заповітом залишається сферою безпосереднього правління Бога. Церква на землі не є замінником небесної батьківщини, але вказує на неї як на власну

останню надію. Таким чином, ані церква, ані держава, не мають підстав для самоабсолютизації – їх призначення полягає у майбутній реалізації Божого задуму [2, с. 36].

Держава робить найбільшу послугу церкві, надаючи простір свободи для проповіді Євангелія усім людям. У своєму зверненні церква, як і держава, включає усіх і кожного. Розглядаючи текст 1 Послання до Тимофія, 2.1-2 («Насамперед я благаю, щоб прохання, молитви, клопотання й подяки ваші були за всіх людей, а особливо за правителів і тих, хто має владу. Моліться за них, щоб ми мали тихе й мирне життя у повній відданості й шанобливості Господу»), богослов вказує, що тут йдеться не про ідеал міщанського щастя, але про те, що церква потребує простору свободи для проголошення Євангелія [2, с. 39]. Така свобода можлива лише за умови гарантії з боку держави. Водночас церква покликана до взаємних гарантій стосовно світської влади.

Найбільшою послугою державі з боку церкви, К. Барт називає заступницьку молитву. На додаток, існування та служіння церкви є вагомою послугою державі – сумлінне виконання обов'язків та безумовна заступницька молитва є певною мірою запорукою успішного розвитку держави за активної участі «церковного» суспільства.

Разом із тим, демонструючи наявність позитивного зв'язку між чинним порядком та порядком прийдешнім, богослов вказує на конструктивну роль церкви стосовно держави. У 13 розділі Послання до Римлян, Апостол, звертаючись до громади у Римі, закликає до не участі в революціях, що було ще однією поступкою на користь чинного порядку речей. Так, вказує К. Барт, жодна революція не може встановити порядок Бога на землі, бо у ній відбувається боротьба зла зі злом [3, с. 465]. Навіть найбільш радикальна революція – це тільки повстання, причому, це відноситься і до так званих «духовних», або «мирних» революцій [3, с. 465]. Чи був Ісус революціонером? Так, проте він не був

бунтарем, що закликав до повалення суспільно-політичного порядку. Він проголошував революцію згори, від Бога, відмовляючись розпалювати антиримські настрої, демонструючи таким чином подолання спокуси політичного месіанства [3, с. 464].

Таким чином, К. Барт вказує, що будь-які спроби санкціонувати сучасні революційні рухи з вказівкою на Христа є дискредитованими. Ісус Христос не підтримував ані лібералів, ані консерваторів свого часу, а також, не підтримував і релігійно-політичний істеблішмент. Однак, осердям Його проголошення була проповідь есхатологічного Царства Божого, що скоро прийде, саме воно і передбачає майбутнє радикальне перетворення.

Імплікації «христологічно-еклезіологічного» концепту К. Барта та позиція С. Гауерваса. Хоч і викладена вище позиція має не надто багато спільного з баченням С. Гауерваса, як ми побачимо нижче, все ж можливі імплікації теології держави К. Барта вказують на зближення позицій в окремих питаннях. Насамперед йдеться про такий взаємозв'язок церкви та держави, відповідно до якого перша виступає як зразкова спільнота у громадянському суспільстві, що є «містом на вершині гори». Разом із тим, необхідно відкинути можливу церковну зверхність стосовно громадянської спільноти [2, с. 68], бо ж і та й інша звертаються до останньої інстанції, якою є Царство Боже.

У зв'язку з чим мають місце конкретні аналогії, де конститутивні елементи однієї, є притаманними й іншій [2, с. 69].

Звертаючись до проблеми соціально-політичної етики церковної спільноти, Барт пропонує метод «аналогії Царства Божого». Оскільки земний поліс є прообразом небесного, у громадянській спільноті можлива реалізація, принаймні частково, ідеалу прийдешнього Царства [2, с. 102].

Такий підхід К. Барта вказує також на можливість застосування конститутивних елементів церкви, наприклад, її устрою та покликання до

служіння, у сучасному суспільстві. Окремими аспектами такого застосування можуть бути наступні.

1.Порядок та структура громади, що засновані на взаємному служінні.

2.Єдність громади, що будується через взаємну довіру серед її членів.

3.Залучення усіх членів громади до служіння та висока відповідальність кожного.

4.Наголос на всеохопному братстві як на необхідному виміру церковної громади [2, с. 112].

Разом з тим, цінність та важливість державних інституцій для церкви підкреслюється есхатологічною перспективою Нового Завіту. Так, земний поліс є прообразом небесного: «Світло, що проливається з небесного міста (поліса) на земну церкву відбивається у світлі, що переходить с земної церкви на земний град» [2, с. 34].

Як висновок, слід зазначити – такий підхід виключає церковний нейтралітет чи повну аполітичність як етично вірні з огляду на Писання. Бо ж церква, на думку Барта, не може поводитися байдуже стосовно суспільства, так тісно з нею пов'язаного.

З іншого боку, це те з чим погоджується і С. Гауервас – церква повинна залишатися церквою. Вірність власним задачам, власній місії є найкращим виконанням завдань громадянського суспільства. Церква не повинна розчинитися і випустити з поля зору це особливе завдання, а саме: «...проголошення панування Ісуса Христа і надію на Царство Боже, що наближається» [2, с. 109].

Стенлі Гауервас про церкву та державу. Така значна увага до поглядів К. Барта стосовно церкви й держави, має на меті продемонструвати чіткі відмінності бачення С. Гауерваса, особливо, коли йдеться про теологічне тлумачення держави, її природи та значення для церкви. Сучасний публічний інтелектуал, теолог, якого називають «американським Бартом», не відкидає

значного впливу видатного швейцарця на формування власної позиції [70, с. 19]. Та все ж спроба компаративного аналізу окремих тем натрапляє на певні труднощі. Так, у працях богослова чимало згадок про державу, однак, замість розв'язання задачі її визначення та теологічного обґрунтування, Гауервас звертається до практичного виміру проблеми. Саме тому, окремі дослідники небезпідставно критикують подібний підхід як значний недолік його богословського пошуку у цій сфері [109].

Однак, відмова від пошуків метафізичних підвалин природи та функції держави вказує на те, що для Гауерваса більш важливим є не те як християни повинні розуміти державу, але як на практиці реалізується таке розуміння. Складність постає і при спробі накласти погляди Гауерваса на певну систему політичної теології К. Барта. Адже Гауервас не вважає за потрібне систематизувати власну позицію. Методологія богослов'я Гауерваса полягає швидше у вивченні траєкторій розвитку думки, аніж у спогляданні застиглих догматичних формулювань.

Особливість методології політичного богослов'я С. Гауерваса полягає не стільки у необхідності перегляду позицій попередників стосовно церкви й держави, скільки у проблематизації автентичності та правдивості християнської спільноти у тому, що стосується власних переконань у сфері політичного. Там, де у К. Барта відбувається перегляд та м'яка критика реформатського богослов'я, Гауервас пропонує відповідно до методології Л. Вітгенштайна, розпочати з виявлення помилки, а тоді намітити рух до істини [37, с. 21]. Так він вказує на уже наявну проблему церкви, а саме те, що вслід за Джоном Говардом Йодером називає єрессю костянтинізму. Через те, що поняття «християнин» набуло радикально нового значення після проголошення імператором Костянтином Міланського едикту, а згодом, через визнання християнства єдиною релігією Риму, на церкву очікували драматичні зміни. Наслідком таких змін, стало переконання

християн, що відтепер Боже провидіння реалізується через імператора, через що церква поволі розчиняється у суспільстві, а віра відтепер обмежена приватною сферою. На думку Гауерваса, косянтинізм не вдалося подолати ані середньовічним богословам, ані через перемогу у Європі Реформації. Таким чином, виклик косянтинізму залишається актуальним для церкви і сьогодні. Особливо це стосується церкви Америки, як такої, де має місце особливе, не відповідне християнському наративу, ставлення до держави та її призначення [70].

Звертаючись до питання природи та призначення держави, Гауервас насамперед постулює насильницький характер будь-якої влади, однак таке визначення конструюється богословом не через ґрунтовну екзегетику текстів, а радше як соціологічний факт [109, с. 318]. Подібне бачення держави ставить не лише церкву в опозицію до неї, але навіть і Боже провидіння [109, там само]. На противагу державі, критерієм народу Божого є його здатність до миру. Також важливим способом подолання косянтинізму для американського богослова є вірність християн переконанню, що саме церква є локусом Божої політики, через неї світ стає свідком Божої історії.

В цілому, Гауервас постулює більш радикальну, аніж у Барта, позицію. Віддаючи належне масштабній спробі переглянути та зміцнити будівлю реформатської політичної думки, він, однак, вважає, що слід зазначити, наскільки штучною є спроба Барта вивести основи соціально-демократичного лібералізму із вчення про Царство Боже [56, с. 207]. Абрис політичної теології Барта видається надто абстрактним та може слугувати виправданням надто широкому спектру ідеологій – від консервативної політики вільного ринку до абсолютної монархії [56, с. 207]. У той час як Барт зайнятий пошуком позитивного зв'язку церкви та держави, Гауервас вважає, що його власні уподобання лежать в іншій площині, точніше, стосуються іншого типу політики. Відкидаючи звинувачення в аполітичності, сектантстві та упередженості стосовно сучасної ліберальної

демократії, він вказує, яким чином сучасна «політика» містить виклик для церкви [70, с. 15].

Найперше, лібералізм не може запропонувати послідовного і зрозумілого наративу. Увесь зміст сучасного політичного дискурсу, на думку Гауерваса, наявний у переконанні, що «ми не маємо історії, допоки її не оберемо» [70, с. 13]. Цінність свободи девальвується через відсутність наповнення цього поняття конкретним змістом. Своєю чергою, відсутність наративу означає відсутність чесноти. Вслід за А. Макінтайром, Гауервас стверджує, що національна держава надто велика, щоб виконувати роль автентичної спільноти, і несе у собі ще більше небезпеки, коли намагається виглядати як така спільнота [70, с. 17].

По-друге, некритично приймаючи панівний ліберальний наратив, церква у такий спосіб втрачає власну політичну повістку, стаючи надміру залежною від політики національної держави, у той час, як справжнє її завдання – бути альтернативною спільнотою у громадянському суспільстві. Таким чином, зростає загроза втрати церквою власної місії. Відкидаючи звинувачення у сектантстві, Гауервас зазначає, що церква має значно більший універсалістський потенціал, у порівнянні з «сектантською» національною державою, що понад усе дбає про вузьконаціональні інтереси [70, с. 17]. Тому церкві не слід ототожнюватися з подібною ідеологією.

Нарешті, церква має розвивати власну політичну уяву у контексті гострої «політизації» та поляризації суспільних настроїв. Як альтернативна спільнота, вона не обов'язково вбудовується в ідеологічні конструкти «лівих» та «правих» чи будь-які інші. Така позиція, за словами самого Гауерваса, багатьох може розчарувати, а особливо тих, хто розуміє під політикою зайняття ідеологічної позиції з того чи іншого питання, що широко обговорюється у суспільстві [70, с. 9]. Однак церква не повинна боятися конфронтації, якої не уникнути навіть на шляху до миру. Однак такі завдання передбачають рішучість, сміливість та

готовність прийняти відповідальність. Власне, таким і є ідеал Гауерваса стосовно церкви, яка є спільнотою миру, за який вона готова боротись, спільнотою вірності, що передбачає чесність та прозорість, а отже – сміливість та лагідність. А це повертає нас до теми, що її вважає автор однією з найважливіших – формування та плекання чесноти.

Порівняння окремих аспектів політичної теології К. Барта та С. Гауерваса допомагає чіткіше окреслити можливі переваги та недоліки цих підходів. Так, у богослов'ї Гауерваса присутні лишень окремі штрихи до теологічного розуміння держави, що, своєю чергою, унеможлиблює її критику, натомість у Барта політичний ідеал християнської спільноти зображений надто абстрактно та може стосуватися надто широкого спектра застосувань.

Разом із тим, завдяки такому порівнянню здається можливим виокремлення суголосних тем. Так Барта і Гауерваса об'єднує центральна роль христологічно-еклезіологічного концепту у політичній теології в цілому, а також – розуміння виключної ролі церкви у формуванні політичного простору. Таким чином, церква слугує викликом громадянській спільноті і навпаки.

Нарешті, попри критику Бартом аполітичності, як наслідок відмови зайняти конкретну позицію стосовно нагальних проблем, Гауервас вважає, що некритична ангажованість церкви в політичні дискусії та боротьбу загрожує привести церкви до стану заручника, коли християни радше реагують, аніж відповідають на актуальні виклики. У такому випадку церква лише наслідує ідеологічні тренди, замість того, щоб вибудовувати власну політику на основі Писання, що набуває форми та текстури через практики християнської спільноти.

Таким чином проєкт Стенлі Гауерваса, з одного боку представляє сучасну протестантську перспективу з даного питання, з іншої – кидає радикальний виклик, закликаючи до відновлення політичного та профетичного виміру місії церкви.

Справедливо вважати, стверджує Гауервас, що смисли та істини християнських переконань невіддільні від їх політичних імплікацій. Редукція християнського богослов'я призвела до втрати відчуття політичної значущості Євангелія. Але, слідуючи Гауервасу, помилково вважати, що «політика» стосується лише зовнішніх для християнської спільноти процесів соціальних змін. На думку богослова, питання «політики» вкрай важливі для церкви, бо виявлять якою громадою вона повинна бути, щоб бути вірною власним переконанням [88, с. 97].

Разом із тим, Гауервас вказує на моральні обмеження секулярної політики. Попри поширену позитивну характеристику такої політики, ліберальна демократія має вади та межі.

Перш за все, С. Гауервас розуміє лібералізм «...як імпульс, що походить від проекту Просвітництва, щоб звільнити усіх людей від кайданів їх власної історичної партикулярності в ім'я свободи. Як епістемологічна позиція, лібералізм є спробою захистити фаундаціонізм, заради звільнення розуму, що визначається будь-якою партикулярною традицією. Політично, лібералізм робить особистість вищою одиницею суспільства...» []. Такий пошук універсальної та позбавленої традиції істини призводить на думку Гауерваса до акомодатії, що й характеризує політичний лібералізм.

Саме тому лібералізм для Гауерваса є антитезою традиції, чесноти, благочестя та спільноти, оскільки пріоритетом лібералізму є свобода, а не благо. Лібералізм визнає, що в основі суспільства є особистість, що переслідує власний інтерес, а чесноти не мають обов'язкового характеру. Така атомізація проєкту лібералізму призводить до сумних висновків: спільне благо та традиція, що поділяються, не є важливими для соціального порядку. Складається враження ніби соціальна кооперація можлива в умовах недовіри. Така система могла б бути ефективною лише серед людей чесноти, однак лібералізм не може виховати таких

особистостей – усі чесноти можуть бути лише рекомендованими, а не обов’язковими до виконання. На думку Гауерваса, кожен має право на звільнення від тиранії своєї власної волі.

Такий підхід викликає зворотні критичні оцінки. «Стенлі Гауервас ненавидить лібералізм» – такими словами Макс Стакхаус розпочинає свою статтю – «Він ненавидить ліберальну теологію, ліберальну етику, ліберальні церкви, ліберальну політику, ліберальну економіку та ліберальну демократію» – продовжує він [145, с. 962]. Його зброя – наративна теологія та постмодерна філософія. Послідовна критика ліберальної демократії – один з постійно присутніх елементів богословської творчості Гауерваса, що забезпечили йому місце серед «нових традиціоналістів», іншими представниками яких є А. Макінтайр та Джон Мілбанк. Особливість підходу Гауерваса, у тому, що в ідеології ліберальної демократії він бачить пряму загрозу цілісності християнської віри, у той час, як апологети останньої, такі як Річард Рорті, вбачають загрозу демократії з боку релігійної мови та наративу. Займаючи подібну позицію, насправді Гауервас атакує доктринальний лібералізм, що не має прямого за стосунку до справжньої партикулярної ситуації демократії в Америці [145, там само].

Хоча критика лібералізму займає значне місце у праці богослова, слід зауважити що метою Гауерваса не є критика заради критики. Межі лібералізму демонструють церкві перевагу її завдання та її виключну політичну роль. Зокрема коли йдеться про здатність до миру як ключову чесноту християнського етосу.

Американський теолог у своїй роботі переконливо демонструє невіддільність ненасилля від християнського життя та еклезіального простору. У діалозі з Д. Йодером, Р. Бейнтоном та М. Нуссбаум, С. Гауервас досліджує ненасилля крізь призму християнської спільноти та гідності іншого, а також виявляє обмеженість сучасного ліберального порядку у побудові суспільства миру

та подолання різноманітних форм насильства. Робота американського протестантського теолога С. Гауерваса, попри понад п'ять десятиліть активної академічної кар'єри, привертає увагу багатьох і сьогодні. Не в останню чергу це відбувається через характерний письменницький стиль автора та актуальність проблем, що зачіпає богослов у власній роботі. Стиль С. Гауерваса характеризує глибоке й водночас сміливе та відважне зображення викликів, що зустрічає християнство у часи коли церква знаходиться на межі зникнення у сучасних західних суспільствах. Слід зауважити, що «зникнення» – не лише провокативне перебільшення. За словами самого теолога, під «зникненням» він розуміє повну, тотальну асиміляцію християнської спільноти в панівному ліберальному дискурсі. Попри войовничість у стилі та гостроту висновків слід звернути на ще одну особливість бачення С. Гауерваса-теолога. Йдеться про відданість автора розумінню церкви як спільноти миру.

4.3. Церква у публічному просторі: здатність до миру

Політика ненасилля та християнська спільнота. Американський теолог переконаний, що пацифізм є об'єднавчою, центральною чеснотою християнського характеру взагалі. Таке розуміння важливості ненасилля для християнського життя не обґрунтовується лише прагматичними інтересами. Необхідність пацифізму зумовлюється не лише потребою в подоланні конфліктів та соціального розділення заради виживання християнської спільноти, але у подоланні трагічної непослідовності, фрагментації ідентичності та хибного дуалізму «теорії» та «практики» . Бо ж переконливий пацифізм передбачає зображення практик спільноти у повсякденному житті. Тому пацифізм не може існувати як специфічна інтелектуальна позиція, а його чесна репрезентація невіддільна від християнської оповіді та практик спільноти [70, с. 137].

Разом із тим помилковим у презентації пацифізму попередніми

поколіннями теологів, на думку С. Гауерваса, було зображення останнього як однієї з багатьох християнських теорій, що співіснують разом з іншими, наприклад теорією «християнського реалізму» чи «справедливої війни». Наприклад, саме таким чином представляє пацифізм робота відомого протестантського історика та богослова Роланда Бейнтон, який розглядає три альтернативних підходи історичної християнської спільноти до проблем війни та миру: хрестовий похід, пацифізм та справедливу війну [113, с. 163]. Методологія Р. Бейнтон на довгий час стала панівною. Однак недолік подібних евристичних моделей у тому, що вони приховують складність феномену християнського ненасилля, а також – множинність та варіативність насильства, легітимізованого окремими рухами чи спільнотами. Таке спрощення створює хибну перспективу, недооцінюючи актуальні виклики, що стоять перед церквою. Ба більше, така типологія створює ілюзію незаангажованості, нібито вищезначені альтернативи є предметом вибору для християнина. Також Бейнтон помилково вважає, що у християн не було етики війни та миру до часів імператора Костянтина, а ключові християнські ідеї були запозичені, головним чином з юдаїзму та стоїцизму [70, с. 119]. Окрім хиб подібного антиісторичного мислення за С. Гауервасом, додається ще одна: «теоретизування» навколо проблеми війни та миру, бо ж здатність до миротворчості неможливо обґрунтувати поза спільнотою, що втілює пацифізм як практику церкви [113, с. 164].

Для самого С. Гауерваса саме теологічний доробок менонітського теолога Дж. Г. Йодера слугував пробудженням від догматичного сну. Дж. Г. Йодер звертається до пацифізму як до невіддільної від християнського покликання чесноти. На його думку, саме пацифізм допомагає зрозуміти, що історія має мету та призначення. Відкидаючи розуміння пацифізму як набутої церквою позиції в епоху імперської політики Костянтина, Йодер, а також і Гауервас наголошують на присутньому, імпліцитно та експліцитно політичному вимірі віри апостольської

Церкви, що зображений уже в найпершому сповіданні віри: «Ісус є Господь» [70, с. 120]. У той час, як для більшості ліберальних протестантських інтелектуалів пацифізм – це набутий під впливом зовнішніх чинників вимір церкви, для С. Гауерваса він складає ДНК християнської спільноти та невіддільний від неї з самого початку.

Саме тому, на противагу Бейнтону, Дж. Г. Йодер підкреслює особливість політики Ісуса, що була імплементована у церкві від самого початку. На його думку, ненасилля для Ісуса не одна з опцій, але єдина можлива реальність, у якій можлива маніфестація Божої присутності. Як наслідок, для Дж. Г. Йодера, як для С. Гауерваса, хрест, який покликані взяти християни, перш за все пов'язаний не з екзистенціальними станами тривоги, спокуси чи боротьби, але із конфліктом соціальної реальності, яка протистоїть Царству Божому [164]. Таким чином, християнська позиція ненасилля не може бути зрозумілою поза христологічними та еклезіологічними передумовами. Для С. Гауерваса, як і раніше для Д. Бонгьоффера пацифізм є невіддільною характеристикою характеру народу Божого, бо його еклезіологія визначається христологією. Як Христос був у світі без претензій на владу і насилля, так Церква має бути втіленням мирної пропозиції релігійного світогляду та способу життя. Отже ненасилля – єдиний спосіб продемонструвати послідовність та автентичність християнських переконань.

Інший спосіб побачити необхідність політики ненасилля полягає у ретельному вивченні автентичного життя християнської спільноти. За С. Гауевасом, християнський пацифізм не починається з концепцій війни, насильства чи «суспільного становища», але з практик прощення та прийняття, крізь які християни можуть бачити насильство, присутнє у повсякденному житті [70, с. 130]. Будь-яке теоретизування на шляху миру є зайвим та позбавлене сенсу. Разом з тим, церква, демонструючи здатність до миру, протистоїть секулярному

дискурсу. Церква відмовляється від беззмислової боротьби за мир в усьому світі. Тому християнське ненасилля за С. Гауервасом не є чудодійним засобом звільнення світу від воєн та конфліктів, але навпаки – світ у якому знаходиться християнська спільнота не залишає іншого вибору, окрім ненасилля.

Іншими словами, християни не стають спочатку християнами, а лише згодом – вирішують бути пацифістами. Радше, ненасилля є однією з сутнісних практик, що невіддільні від історії становлення християнина. Бо ж «бути християнином», означає участь у спільноті, життя якої конституїроване Божими історіями, що завжди має конфлікт зі світом, що не поділяє віру у таку оповідь.

Політика ненасилля та Писання. Для Гауерваса важливий саме такий порядок: вірне прочитання Писання можливе лише у «спільноті з характером». Читати та розуміти можна лише у контексті. Йдеться не лише про історико-лінгвістичний чи богословський контекст, але перш за все контекст ненасильницької громади, що виступає у цьому випадку як герменевтична спільнота. Саме за таких стартових передумов слід читати Біблію, зокрема послання до Римлян, 13 розділ, де описана природа взаємодії церкви та влади [70, с. 118]. На думку С. Гауерваса, саме тому, Дж. Г. Йодер у своєму дослідженні звертається до Писання лише в останніх розділах своєї роботи, бо ж такий підхід унеможливорює розуміння пацифізму як ще однієї «теорії» [163].

Звертаючись до вивчення біблійних наративів та до розгляду тексту 13 розділу послання до Римлян, зокрема, слід зауважити, що інтерпретація останнього історично зазнавала значних помилок. За Дж. Г. Йодером та С. Гауервасом, даний апостольський текст не мав на меті заохотити християн до участі в управлінні імперією, що саме по собі знаходиться за будь-якою історичною уявою. Але метою такого послання була спроба віднайти мир та прийти до згоди, що вони не можуть нічого вдіяти стосовно негативного впливу імперії на їх життя [70, с. 133].

Апостол Павло, за словами Дж. Г. Йодера, бажав запевнити християн у столиці, що попри той факт, що світ не знаходиться під їх контролем, він лишається під контролем Божим. У Бога є призначення навіть для язичницької імперії. Ба більше, Римлянам 13 неможливо вірно прочитати без 12 розділу послання до Римлян, який нагадує християнам, що вони покликані до служіння, відмовившись від помсти та ненависті стосовно імперської влади також. Навіть за умови переслідувань християни не відповідають насильством. Ці розділи Писання – це заклик до «терпіння святих» [70, с. 133].

Отже, пацифізм та християнство, здатність до миру та вірне прочитання Писання для С. Гауерваса не існують як окремі явища, «Я не був би пацифістом, якби не був християнином» – стверджує богослов [70, с. 137]. Відкидаючи звинувачення у побудові теорій «наївного» та «ідеалістичного» суспільства, С. Гауервас зауважує, що це відбувалося б за умови її застосування до цілого суспільства чи держави. Однак, пацифізм не є соціально-політичною теорією, але радше, формою життя, яка понад усе декларує цінність вірності Христу. Така позиція не може бути обґрунтована «об'єктивними» чинниками, попри те, що завданням дослідника є побудова теорії «для всіх» [70, с. 137].

Звинувачення у партикулярності не суперечать твердженням С. Гауерваса, що він звертається у першу чергу до специфічної аудиторії тих, що називає себе християнами. Однак такий аргумент стосується й іншого табору – прихильників «справедливої війни». Прибічники останньої також поділяють окремі судження та передумови. Наприклад, переконання, що війна сама по собі не є ані добром, ані злом, але невіддільною складовою буття людини у світі. Навпаки, християни покликані мислити про насилля, як мислять сьогодні стосовно расизму, сексизму чи інших соціальних явищ, що уже отримали моральну оцінку та не є прийнятними за будь-яких умов [70, с. 135].

Більше того, пацифізм виступає як навичка, як гостра потреба спільноти

здобуття простору та часу, що є альтернативою невідкладному бажанню помсти. Під час трагедії чи кризи у суспільстві домінує відчуття того, що потрібно щось робити – а саме так американські християни у своїй більшості реагували на події 11 вересня, бо ж визнання факту, що йде війна за дивною іронією дозволяє відчувати себе більш безпечно.

Отже, за С. Гауервасом, саме таким чином церква демонструє світу альтернативний спосіб життя та служіння, однак така альтернатива, вочевидь, не стосується зовнішніх форм літургії чи ставлення до загальної культури. Ненасильницький характер спільноти допомагає відбутися переосмисленню усіх ключових понять та патернів. Концепції місця, часу, політики, економіки, спільнотності набувають нових смислів та перспективи крізь призму ненасилля. Адже здатність до миру витікає із гострої потреби та імперативу віри у панування Христа. Для обґрунтування важливості та цінності миру, С. Гауервас залучає дещо несподіваних діалогічних партнерів. Йдеться про Жана Ваньє та Марту Нуссбаум.

Здатність до миру та політика лагідності: діалог з Жаном Ваньє. У своїй роботі американський теолог розглядає насильство крізь призму часу та поспіху, що гостро характеризує сучасну культуру [7]. Виклик у якому опинилося людство сьогодні – не лише в обмеженості природних ресурсів, але в першу чергу це стосується ресурсу, що не відновлюється, а саме – часу. Альтернативою до культури поспіху є чеснота терпіння, що передбачає віру у відкуплення часу. Здатність до миру визначається наявністю терпіння, бо «мир потребує часу» – стверджує С. Гауервас. Ба більше – мир творить час [7, с. 56]. Серед численних загроз та подразників важливим залишається не дозволити цим викликам визначати власне життя. С. Гауервас вдається до поняття «етики тривіального», що пояснює наскільки важливим для християнської спільноти залишається здатність до радості та миру у ситуаціях, які неможливо контролювати. Сповільнення протиставляється поспіху сучасної культури, бо ж без такого

сповільнення неможливо дослухатись до аргументації опонента, а суспільства сьогодні ігнорують голос слабших його членів.

Сповільнення передбачає відмову від примусу в ім'я порядку. Відсутність терпіння сьогодні породжує чи навіть стимулює насильницькі заходи, що уніфікують кожного учасника суспільного простору, позбавляючи його власного голосу. Поспіх, на думку Поля Вірільо – найбільш поширена форма насильства сьогодні [7, с. 60]. Саме неприкаяність та поспіх сучасних демократичних суспільств унеможлиблює побудову стосунків довіри, культивуючи натомість технології та віру у прогрес.

Миротворчість натомість схожа на діяльність науковця, що терпляче, протягом років розбудовує колонію лемурів у Північній Кароліні з причини їх можливого зникнення на Мадагаскарі. Вона потребує зосередженості, посвяти та часу. Адже діалог за умови поспіху не є можливим, особливо коли це стосується найгостріших питань. Вибір, що роблять сторони у культурі поспіх – це відмова від комунікації та мова ворожнечі.

Однак помилково вважати, що християнська спільнота може розв'язати усі проблеми. Навіть коли йдеться про християнський пацифізм, на думку С. Гауерваса, останній потрібен не для того аби припинити усі війни, хоч це і могло б бути гідною метою. Однак пацифізм – це насамперед знак, який демонструє церква суспільству. Знак, що унеможлиблює будь-яку іншу альтернативу для християнської спільноти, окрім як стати спільнотою миру. У цьому ключі, церква не є «розв'язанням проблеми», але знаком, наявністю альтернативи, що протистоїть суспільній свідомості, де домінує поспіх та неприкаяність [7, с. 62].

Висновок С. Гауерваса – це «скромна пропозиція», що полягає у відмові від насильства серед християн. Християнська спільнота покликана бути надією у світі, де немає місця розв'язанню проблем. Однак ненасилля – це знак, що

альтернатива війні існує.

Також на прикладі служіння Жана Ваньє та його благодійної організації «Ковчег» С. Гауервас демонструє обмеження сучасної ліберальної політичної теорії, яку в Америці поділяють як ліберали, так і демократи. Йдеться про переконання, що «знаходиться у серці нашого політичного устрою», що «особистості вільні жити тим життям, якому вони надають перевагу, за умови, що вони надають свободу іншим людям рівну свободу чинити так само та за умови що вони рівною мірою з усім поділяють як блага, так і виклики суспільного партнерства» [7, с. 99]. За словами С. Гауерваса, це демонструє таку презумпцію свободи, відповідно до якої, сучасна людина вважає що у неї «немає історії, доки вона не обере собі історію» [7, с. 99]. Таке формулювання має свої межі – наприклад, іронічно зауважує автор, робить шлюб незрозумілим, бо ж молоді люди мають нести відповідальність за рішення, яке було прийняте в невіданні. Інший приклад – виховання дітей, бо ж ми ніколи не маємо таких дітей, яких воліли [7, с. 100].

Однак обмеження презумпції свободи стосується і більш серйозних речей. Таке формулювання виключає із суспільства людей, що страждають від психічних розладів чи з важкою фізичною інвалідністю через брак інтелектуальних здібностей чи свободи волі. Однак саме ці якості важливі для участі у суспільному житті та складають суспільну мораль у ліберальному суспільстві. Разом із тим, «свобода», про яку йдеться у такому суспільстві – це ще один міф, який «ми розповідаємо собі, щоб схватись від усвідомлення того, що не ми себе самі створили» [7, с. 101].

Одним із діалогічних партнерів для себе Гауервас обирає Марту Нуссбаум та її роботу «Межі справедливості: інвалідність, національність, меншини» [128]. Дана робота не піддає сумніву центральні твердження ліберальної політичної теорії, однак вказує на її обмеження, особливо, коли йдеться про таке її розуміння,

що передбачає «суспільну співпрацю на основі взаємної вигоди для сторін, що ведуть перемовини» [128, с. 17]. Однак таке формулювання не дає відповіді на запитання ким і для кого воно було запропоноване. Такі критерії успішного ліберального суспільства виключають із простору діалогу людей з інвалідністю та тих, хто страждає від психічних розладів.

«Жорсткий раціональний підхід», притаманний ліберальній теорії, однак виключає непередбаченість життя та його проявів. Спроба врегулювати суспільні потреби через вивчення здібностей кожного учасника – не включає у поле уваги тих, хто має особливу потребу у піклуванні. Цей виклик демонструє кризу не лише сучасних політичних теорій чи програм, але й етичну традицію в цілому. Це виклик не лише передумовам ліберального порядку, але й аристотелівському розумінню дружби, адже остання можлива за умови наявності користі, задоволення або ж чесноти.

Вичерпність та обмеженість ліберального підходу стимулює повернення до основ, однією з яких є усвідомлення зустрічі як даності та присутності іншого як основи нашої відповідальності. «Моральна відповідальність витікає не з договірних стосунків, але із морального «Я», що знаходиться в середині мережі суспільних стосунків.

Богословською мовою – християнська спільнота покликана розуміти життя як дар. Подібне розуміння передбачає зміну перспективи та нової методології. Адже коли йдеться про те, що мир потребує часу, це означає не лише важливість простору заради досягнення злагоди, але час, який потрібний для внутрішньої трансформації стосовно конфліктного питання.

Д. Бонгьоффер як теолог миру у богослов'ї С. Гауерваса. Одним із характерних викликів у вивченні спадщини німецького теолога є визначення місця та значення участі останнього у змові з метою усунення Гітлера. Попри популярну позицію Еріка Метаксаса у вітчизняному просторі, природу, передумови та роль

цього вчинку досить важко інтерпретувати з більшою ясністю за відсутності потрібних джерел чи документів, що впливає із самого характеру змови.

За думкою С. Гауерваса, робота Бонгьоффера-теолога полягала у спробі повернути видимість Церкви у світі, де християнство уже не має привілеїв. Політика Церкви – у прийнятті свого поклику та слідуванні за Христом, однак будь-який союз з державою чи ідеологією загрожує забуттям у царині невидимого. Спільне для Гауерваса та Бонгьоффера, як стверджує у власній статті американський богослов, у заклику до відновлення видимості Церкви, ключову роль у чому відіграє учнівство та освячення.

Також робота Бонгьоффера демонструє невіддільність христології від учнівства, у контексті чого християнське служіння покликане бути актом, що інтерпретує само себе.

Протягом усього життєвого шляху Д. Бонгьоффер продовжує невпинно досліджувати та відкривати значення для Церкви вірної маніфестації Божої видимості. Так, у «Етиці» [42], він стверджує, що Церква займає місце у світі через її публічне поклоніння, життя спільноти та через її організацію. Це корелюється з твердженням, що Бог у Христі являє Себе у світі. Таким чином, еклезіологія Бонгьоффера визначається його христологією. Як Христос був у світі, так Церква сьогодні є у світі. А остання відмовляється жити коштом привілеїв, на умовах світу, але маніфестує вірність Христу у виконанні власного поклику.

Теологічна робота Бонгьоффера полягала у спробі побудови християнської соціології, однак цьому передувала деконструкція соціологічних побудов протестантського лібералізму. Зокрема йдеться про соціологію Ернста Трьольча. Бонгьоффер так само, як пізніше Гауервас відкидає типологізацію останнього «церква-секта», вважаючи таку спробою відділення Ісуса від Христа та зведенню церкви та Євангелія до індивідуального переконання, байдужості стосовно інституцій світу. Таке розділення не що інше, як христологічна ересь докетизму.

що призводить до докетичної еклезіології. У той час як завданням ліберальних теологів було виправдання християнства перед теперішнім суспільством, Бонгьоффер вважає правильним говорити про виправдання теперішнього перед християнською звісткою.

Здатність до миру та гідність іншого. Отже, бути учнем Христа, за Гауервасом, означає вчитись приймати життя як дар без нарікань. Годі уявити кращого діалогічного партнера, коли йдеться про концепцію дару, аніж американського антрополога французького походження Марселя Енафа. У своїй роботі Енаф звертається до теми дару як атрибуту неоціненого. На основі багатого антропологічного матеріалу, Енаф виділяє три типи відносин дарування: церемоніального, одностороннього, що є відомим як благодать, та індивідуального морального дарування. Дарування за Енафом – це тотальний соціальний акт у якому воно «.. понад усе інше означає урочисте визнання, прийняття, взаємну повагу, яка завершується союзом за посередництва того, чим кожен поступається іншому» [11, с. 144]. У такій формі дарування сам дар відіграє символічну роль, а його цінність не є першочерговою вимогою. Однак, попри окремі залишки такої форми взаємного визнання сьогодні, церемоніальне дарування відходить у минуле, Марсель Енаф далі прослідковує трансформацію концепту дарування: від церемоніального до етичного виміру, що має початки у стоїцизмі, та до поняття асиметричного дару або благодаті у християнській традиції, зокрема. Так, передумовою концепції благодаті, як одностороннього дару, є дарування – жертвування, яке автор розглядає як наслідок «вертикалізації надприродного». Жертвування орієнтоване не на соціум, як у випадку з церемоніальним даруванням, але на космос [11, с. 209]. Воно стає можливим завдяки ієрархізації світу та стало наслідком переходу до присвійної форми господарювання, з'являючись найперше серед спільнот землеробів та скотарів.

Концепт дарування сягає свого апогею у понятті благодаті –

асиметричному, односторонньому акті, який не потребує, та і не може мати рівноцінної відповіді, окрім радикальної довіри та вдячності тому, хто дарує. Займаючи ключове місце у християнській традиції, поняття благодаті вкрай важливе як для Августина, так і для Лютера, досягає крайнього вираження у працях Кальвіна. Звертаючись до тексту Макса Вебера «Протестантська етика та дух капіталізму», Енаф торкається проблеми парадоксу благодаті, а саме, яким чином, через трансценденцію дару відбувається емансипація профанного життя, внаслідок чого царина ділових стосунків автономізувалась [11, с. 301]. Отже, дарування не тільки не зупиняє, але і парадоксальним чином сприяє легітимізації торговельних стосунків, що у Новий час займають панівне положення.

Підсумовуючи, Енаф знову ставить питання щодо існування речей, що уникають ринкового оцінювання. Можливо, залишивши позаду історичні етапи, які проходило людство, такі як партнерство, жертвування та благодать, після остаточного «розчаклування світу» у нас не лишається нічого сакрального, того, що обміну не підлягає? Чи є місце трансцендентному у просторі тотального? Звертаючись до Левінаса, Марсель Енаф вказує на можливий вихід – ми зустрічаємось з нескінченним у явленні обличчя Іншого, що вимагає визнання його абсолютної іншості. «Загадка обличчя – його абсолютна гідність» – стверджує він [11, с. 412]. А саме гідність і є тією обітницею неоціненого, яку щоразу ми відкриваємо через зустріч з Іншим.

Висновки. Огляд ключових ідей та тем С. Гауерваса стосовно політики ненасилля демонструє переконання автора у невіддільності такої політики від життя як християнської спільноти, так і окремої особистості. Підхід С. Гауерваса полягає у цілісному розумінні та подоланні хибного дуалізму, за яким пацифізм виступає як одна з теорій чи пропозицій християнської етики. Багатогранність та ультимативність ненасильства об'єднує індивідуальний та спільнотний праксис, та робить його застосування безальтернативним. Для С. Гауерваса, здатність до миру

не є розв'язанням проблеми війни в усьому світі, але важливим знаком для суспільства в якому знаходиться церква. Однак це не означає, що пацифізм має партикулярне, обмежене значення, бо «політика лагідності», як висловлюється богослов, вимагає визнання гідності іншого. переконаний, що пацифізм є синтетичною чеснотою християнського характеру взагалі. Йдеться не лише про подолання конфлікту як необхідності заради виживання християнської спільноти, але й про подолання дуалізму «теорії» та «практики». Переконливий пацифізм вимагає, або ж передбачає зображення практик спільноти у повсякденному житті. Тому пацифізм не може існувати як окрема інтелектуальна позиція. Чесна репрезентація пацифізму невіддільна від практик спільноти.

Політична теологія С. Гауерваса у вітчизняному контексті. С. Гауервас попри полеміку насамперед в американському контексті, робить послугу українським євангельським християнам також. Існуючи у публічному просторі понад 30 років, євангельські протестанти є носіями пам'яті про тоталітарне минуле. Разом із тим період свободи демонструє динамічні процеси, що відбуваються у середовищі руху. Свобода та її цінність – провідні мотиви євангельських християн, коли йдеться про взаємодію із державою та вихід у публічний простір. Разом із тим свобода частіше розуміється як простір для місії, з гострою увагою до ризиків її втрати. Якщо остання декада минулого століття була означена значними місіонерськими зусиллями та розбудовою конфесійної освіти, інституалізації руху, то досвід співпраці у публічному просторі демонструє сьогодні появу нових викликів та загроз, що ідентифікуються як впливи панівної ліберальної ідеології.

Обмеження такого підходу, за Гауервасом, мають значний вплив на християнські спільноти. Найперше, церква успадковує розуміння свободи як вибору з поміж політичних таборів «консерваторів», «традиційних» та «ліберальних» сил. Інша небезпека стосується вибору «ворога», адже боротьба з

окремими симптомами підміняє увагу до хибних наративів та унеможлиблює критику на глибшому рівні, коли відбувається залучення до обговорень картин світу.

За словами американської дослідниці Елізабет Ньюман, наша панівна політична культура розуміє концепт свободи головним чином як індивідуальне право вибору. Така свобода, описана цілком у поняттях ринку та споживацтва [125].

На додаток, таке розуміння свободи має досить обмежений характер, коли йдеться лише про небезпеку тоталітарного простору та панування окремої ідеології. Євангельським християнам ще необхідно вправлятися у практиці свободи, розбудовуючи автентичне життя спільноти у багатовимірному просторі, уникаючи редукції та спрощення викликів до одновимірного протистояння окремим симптомам. Тому ще попереду пошук та розвідка стосовно екобогослов'я, «теології гідності», євангельської публічної та політичної теології, і це лише окремі приклади повновимірного життя християнської спільноти, що розуміє свободу не лише «від», але і «для».

Висновки до четвертого розділу

В результаті систематичного критичного аналізу розкрито історичні передумови політичної теології С. Гауерваса, особливості протестантської парадигми в цілому та можливі імплікації головних здобутків та висновків роботи американського теолога.

Такі реформатори як Лютер та Кальвін попри радикальні зміни богословського ракурсу, були так само віддані ідеї Християнського світу (Christendom), який розглядається як горизонт виконання церквою власної місії. Таким чином виклик автентичності християнських переконань у публічній площині актуалізується спершу реформаторами М. Лютером та Ж. Кальвіном, а

пізніше – представниками радикальної течії, а саме анабаптистами.

Новою спробою розв'язати проблему взаємодії церкви й держави, а також громадянської та християнської спільноти стала богословська робота Карла Барта, на думку дослідників, одного з найвизначніших богословів століття. Хоч і викладена позиція має не надто багато спільного з баченням С. Гауерваса, все ж можливі імплікації теології держави К. Барта вказують на зближення позицій в окремих питаннях. Насамперед йдеться про такий взаємозв'язок церкви та держави, відповідно до якого перша виступає як зразкова спільнота у громадянському суспільстві, «містом на вершині гори». Разом із тим, необхідно відкинути можливу церковну зверхність стосовно громадянської спільноти, бо ж і та й інша звертаються до останньої інстанції, якою є Царство Боже.

В цілому, Гауервас постулює більш радикальну, аніж у Барта, позицію. Віддаючи належне масштабній спробі переглянути та зміцнити будівлю реформатської політичної думки, вказано однак, наскільки штучною є спроба Барта вивести основи соціального і демократичного лібералізму із вчення про Царство Боже. Абрис політичної теології Барта видається надто абстрактним та може слугувати виправданням надто широкому спектру ідеологій – від консервативної політики вільного ринку до абсолютної монархії. У той час як Барт зайнятий пошуком позитивного зв'язку церкви та держави, Гауервас вважає, що його уподобання лежать в іншій площині, точніше, стосуються іншого типу політики. Відкидаючи звинувачення в аполітичності, сектантстві та упередженості стосовно сьогоднішньої ліберальної демократії, він вказує яким чином сучасна «політика» містить виклик для церкви. Адже лібералізм не може запропонувати послідовного і зрозумілого наративу. Увесь зміст сучасного політичного дискурсу, на думку Гауерваса, полягає у переконанні, що «ми не маємо історії, допоки її не оберемо». Цінність свободи девальвується через відсутність наповнення цього поняття. Своєю чергою, відсутність наративу означає відсутність чесноти. Вслід

за А. Макінтайром, Гауервас стверджує, що національна держава надто велика, щоб виконувати роль автентичної спільноти, і несе у собі ще більше небезпеки, коли намагається виглядати як така спільнота.

Гауервас вказує на моральні обмеження сучасної секулярної політики та доводить, що християнські переконання в США та в інших країнах часто невіддільні від їх політичних імплікацій. Попри її поширену позитивну характеристику, ліберальна демократія має суттєві вади та межі.

Перш за все, С. Гауервас розуміє лібералізм «...як імпульс, що походить від проєкту Просвітництва, щоб звільнити усіх людей від кайданів їх власної історичної партикулярності в ім'я свободи. Як епістемологічна позиція, лібералізм є спробою захистити фаундаціонізм, заради звільнення розуму що визначається будь-якою партикулярною традицією. Політично, лібералізм робить особистість вищою одиницею суспільства...». Такий пошук універсальної та позбавленої традиції істини призводить, на думку теолога, до акомодатії, що й характеризує політичний лібералізм.

Саме тому лібералізм для Гауерваса є антитезою традиції, чесноти, благочестя та спільноти, пріоритетом якого є свобода, а не благо. Лібералізм визнає, що в основі суспільства є особистість, що переслідує власний інтерес, а чесноти не мають обов'язкового характеру. Така атомізація проєкту лібералізму призводить до сумних висновків: спільні благо та традиція не є важливими для соціального порядку. Складається враження ніби соціальна кооперація можлива в умовах недовіри. Така система могла б бути ефективною лише серед людей чесноти, однак лібералізм не може виховати таких особистостей – усі чесноти можуть бути лише рекомендованими, а не обов'язковими до виконання. На думку Гауерваса, кожен має право на звільнення від тиранії своєї власної волі.

Хоча критика лібералізму займає значне місце у доробку богослова, метою Гауерваса не є критика заради критики. Межі лібералізму демонструють церкві

перевагу її завдання та її виключну політичну роль.

Пацифізм на думку Гауерваса є інтегральною чеснотою християнського характеру. Здатність до миру виступає антитезою секулярному простору, що будується на партикулярних началах, де відбувається поляризація суспільних настроїв та зростає ворожість. Навпаки, «бути християнином» означає участь у спільноті, життя якої конституційоване «Божими оповідями», що завжди у конфлікті зі світом, у якому немає спільної історії.

Вичерпність та обмеженість ліберального підходу стимулює повернення до основ, однією з яких є усвідомлення зустрічі як даності та присутності іншого як основи нашої відповідальності. Моральна відповідальність витікає не з договірних стосунків, але із морального «Я», що знаходиться в середині мережі суспільних стосунків. Богословською мовою – християнська спільнота покликана розуміти життя як дар.

ВИСНОВКИ

Проведене дисертаційне дослідження політичної теології С. Гауерваса з перспективи його ключових концепцій автентичності та публічності дозволяє сформулювати наступні висновки.

При аналізі богословських джерел політичної теології С. Гауерваса здійснено аналіз ключових напрямів протестантської богословської думки, зокрема представників постліберального напрямку. Виокремлені ключові впливи та персоналії, що формують «спільноту навчання», що своєю чергою, визначає траєкторії думки С. Гауерваса. Особлива увага звертається на філософські та богословські джерела політичної теології американського богослова. Серед них – К. Барт, Д. Йодер, Дж. Ліндбек, П. Голмер, Л. Вітгенштайн, А. Мердок та ін.

Як теолог, С. Гауервас формується у діалозі та полеміці. Його діалогічними партнерами виступають мислителі, філософи та богослови як минулого, так і сьогодення. У фокусі його критики – представники ліберальної богословської парадигми.

При дослідженні філософських джерел політичної теології С. Гауерваса йдеться про діалог із філософською традицією, представленою С. К'єркегором, Л. Вітгенштайном, М. Фуко, В. Джеймсом, А. Мердок та ін. Так у діалозі із С. К'єркегором, Гауервас зустрічає виклик панування у богословській думці дискурсу модерну, що наголошує на цінності свободи та об'єктивності, редукуючи християнську віру до набору вірувань та тверджень. Також С. Гауервас приділяє значну увагу відкриттям Вітгенштайна у сфері мови. Так, відповідно до його теологічного методу, слід зазначити, наскільки важливим для нього є розуміння мови, вбудованої у певну форму життя. Бо ж християнський дискурс завжди контекстуалізується та є вбудованим у християнську практику, що унеможливорює переклад ключових теологічних понять на «нейтральну» філософську мову.

С. Гауервас намагається запобігти тому, щоб богослов'я не перетворилося на специфічну інтелектуальну вправу, але провадило його старанних учнів до автентичного проживання та реалізації Божої оповіді у світі. Такий підхід передбачає формування спільноти друзів, адже теологія твориться у спільноті, а сам богословський пошук починається «з середини». Відмінність від філософського пошуку тут не лише у спробі деконструкції та повторній побудові «з нуля», але й у смиренному визнанні, що теологія — це спільна справа.

Критичний аналіз політичної теології С. Гауерваса можливий за умови прийняття основних засад сучасної богословської герменевтики. Теологія С. Гауерваса розвивається у межах постліберального богослов'я, що активно використовує основні засади наративної методології. Створення об'єктивного критичного аналізу політичної теології С. Гауерваса до цього часу унеможливлювалося через те, що з подачі Р.Хейза розгорнулася дискусія про апорію в теологічній методології Гауерваса. А саме, для сприйняття біблійних наративів необхідна спільнота, що є носієм чеснот і тому може прийняти та зрозуміти ці наративи. Але характер спільноти, її чесноти визначаються біблійними наративами. В дійсності тут наявна не апорія, але герменевтичне коло: з самого початку християнства наявні як спільнота, так і наративи; спільнота є носієм наративного світу, а наративи визначають характер спільноти; ще Авраам виявив віру-довіру як первинну чесноту і це відкрило можливість для формування старозавітного наративного світу; чим більше ідентичність спільноти визначається чеснотами, тим більше відкриваються для членів спільноти смисли біблійних наративів; і чим більше спільнота визначається смислами наративів Писання, тим більше вона отримує можливостей проявити свій характер та чесноти. Герменевтичне коло «спільнота-Писання» є колом поглиблення розуміння та колом кращого виявлення характеру спільноти, її ідентичності. Гауервас не є постмодерністом, для якого спільнота надає Писанню будь-які сенси. Але не є він

і метафізиком, який вважає, що Писання має об'єктивний смисл поза спільнотою, якій воно належить. Герменевтичне коло між спільнотою та Писанням слугує продовженням діалогу між Богом і людиною, що створював як спільноту, так і Писання.

Також критичний аналіз політичної теології С. Гауерваса також можливий завдяки широкому розумінню постлібералізму як не лише однієї з течій західної богословської думки, а й і як загальної парадигми для всього богослов'я сьогодення, особливо протестантського. Історико-теологічне пояснення зміни парадигм в історії богослов'я та в сьогоденні дозволяє зрозуміти політичну теологію С. Гауерваса як таку, що визначається не лише реакцією на виклики сучасного суспільства, але і як зумовлену поверненням до біблійного і ранньохристиянського способів мислення у межах постліберальної богословської парадигми.

Пропонований у нашому дослідженні критичний аналіз політичної теології С. Гауерваса можна визначити як іманентний для цієї теології, оскільки ми реконструюємо цю політичну теологію в її цілісності, розкриваємо очевидні та приховані її елементи, оцінюючи їх в межах постліберального богослов'я сьогодення та у ширших богословських контекстах класичної та сучасної протестантської богословської думки. Також наш аналіз ґрунтується на факті, що всередині постліберальної богословської парадигми еклезіологія та політична теологія С. Гауерваса належать до консервативного крила, близького до радикальної ортодоксії.

Критично аналізуються трансформації, що мали місце в історії християнських традицій. Компаративний аналіз допомагає розкрити інтерпретаційні особливості автентичного християнського проживання, а останнє – неможливе поза межами християнської спільноти, що має видимий, публічний, а отже політичний характер.

Розкрито, що один зі значних викликів що стоять перед богослов'ям сьогодні, полягає у пошуці тих форм та передумов, за яких переконання та сповідання церкви стають видимими та набувають конкретних форм та текстури та має безпосередній застосунок до живої дійсності церкви та окремого християнина. На думку богослова, слід розпочинати з проблематизації самого твердження «бути християнином», адже останнє підміняється національними, політичними чи культурними симулякрами. Щобільше, проблема підміни релігійного психологічною допомогою, з використанням експліцитної термінології психології, як доводив Ф. Фукуяма, стосується сьогодні як ліберальних так і консервативних євангельських церков.

Висвітлено природу зв'язку між концепцією автентичності та наративу у теології С. Гауерваса. Саме за допомогою наративу чи оповіді спільноти структурують та інтерпретують дійсність навколо та отримують продовження за посередництвом традиції. Також Гауервас вбачає глибокий конфлікт між біблійним наративом та «культурою вибору», яка відтворює хибну картину реальності, оскільки споглядає світ через лінзи безперервного споживацтва.

Критично досліджується здатність до пізнання істини та розуміння Писання у політичній теології С. Гауерваса. Так, за М. Вольфом така здатність залежить не лише від стану нашого розуму, наскільки адекватно він розуміє реальність та чи здатний він до логічного мислення, але ще й від характеру. Гауервас, вдається до розвідки М. Фуко – оскільки знання істини не буває чистим, але непозбавно занурено у різноманітні силові зв'язки, що формують власне «я», дане «я» повинне стати чесним перш ніж воно зможе прийняти істину. Таким чином правдиве життя виступає передумовою адекватного пізнання.

Коли йдеться про інтерпретацію Писання, С. Гауервас наголошує на крихкості надмірної відданості історико-критичному підходу, що залишається панівним у євангельсько-протестантських колах. На його думку, слід відродити

«богословське тлумачення», що виходить за межі історичного та лінгвістичного контекстів. Богословське тлумачення апелює до «переплетення слів» більше, аніж до вивчення їх окремих значень. Таким чином, практика тлумачення передбачає участь у спільноті, що є організованою формою наративу, а також долання хибних інтерпретаційних дихотомій у пошуках цілісного богословського бачення.

При аналізі автентичності та публічності як властивостей церкви йдеться про важливу передумову усієї політичної теології С. Гауерваса, а саме: богослов'я розпочинається з еклезіології та закінчується еклезіологією. Тип церкви, який є найближчим для богослова – це сповідницька церква. Відкидаючи індивідуалізм та секуляризм, Гауервас вказує, що головним завданням народу Божого є не персональна трансформація, ані покращення суспільства, але призначення церкви як спільноти поклонятись в усьому Христу. Сповідницька церква закликає людей до навернення, але бачить цей процес тривалим залученням до нової спільноти, альтернативного полісу, контркультурної соціальної структури, що зветься церквою.

Критично досліджено виміри, або ж образи церкви, що уможливорюють автентичність та видимість християнської спільноти у секулярному просторі. Особлива увага зосереджена на політичному вимірі церкви, що аргументується у дослідженнях В. Кавано, В. Брюгемана та С. Гауерваса.

При аналізі політичної природи церкви за Гауервасом, Кавано та У. Брюгеманом окреслено, що новою перспективою для вищезгаданих дослідників, серед іншого, стали поняття церкви як народу Божого та політичного виміру християнської громади, що закладений у понятті еклезії, а також поняття полісу в описі критично важливих атрибутів церкви. На думку прибічників такого підходу, сьогодні відбувається не просто еклезіологічний ресентимент як відповідь на виклик постсекулярного суспільства, але повернення важливого виміру,

притаманного Ранній церкві, який через драматичні зсуви минулого був втрачений в епоху модерну.

Звернення до творчості вищезгаданих теологів демонструє дивовижний зв'язок, що стосується насамперед розуміння церкви як локусу політичного життя спільноти. Кожен із них, у власний спосіб доповнює, розвиває та закликає до співтворчості заради побудови такого бачення церкви, за допомогою якого можливо дати відповідь на ключові виклики часу.

Гауервас закликає до переосмислення розуміння церкви. Бо церква сьогодні не лише «спільнота за інтересами», ані «царина містагогії», але видима, відмінна та сповнена життя громада, що є втіленням та реалізацією Божої оповіді.

Важливим викликом залишається те, що плюралістичне, ліберальне суспільство розглядає церкву як партикулярну спільноту, позбавлену універсальності, що в крайній мірі не відповідає контексту глобалізації та мультикультуризмові. Коли йдеться про втрату довіри до організованої релігії, мається на увазі насамперед її неспроможність відповідати на сучасні виклики. Християнство набуває характеристик партикулярності, а значить авторитарності. А через неможливість повного усунення релігії від публічного обговорення, відкривається можливість зведення її ролі до межі особистих вірувань та переконань.

Розглядаючи політичну еклезіологію С. Гауерваса, можна окреслити її окремі недоліки та переваги. Перш за все його розуміння церкви має цілісний, холістичний характер та містить у собі різноманітні виміри: сакральний, койнонічний, економічний та політичний.

В результаті систематичного критичного аналізу розкрито історичні передумови політичної теології С. Гауерваса, особливості протестантської парадигми в цілому та можливі імплікації головних здобутків та висновків роботи американського теолога.

Такі реформатори як Лютер та Кальвін попри радикальні зміни богословського ракурсу, були так само віддані ідеї Християнського світу (Christendom), який розглядається як горизонт виконання церквою власної місії. Таким чином виклик автентичності християнських переконань у публічній площині актуалізується спершу реформаторами М. Лютером та Ж. Кальвіном, а пізніше – представниками радикальної течії, а саме анабаптистами.

Новою спробою розв'язати проблему взаємодії церкви й держави, а також громадянської та християнської спільноти стала богословська робота Карла Барта, на думку дослідників, одного з найвизначніших богословів століття. Хоч і викладена позиція має не надто багато спільного з баченням С. Гауерваса, все ж можливі імплікації теології держави К. Барта вказують на зближення позицій в окремих питаннях. Насамперед йдеться про такий взаємозв'язок церкви та держави, відповідно до якого перша виступає як зразкова спільнота у громадянському суспільстві, «містом на вершині гори». Разом із тим, необхідно відкинути можливу церковну зверхність стосовно громадянської спільноти, бо ж і та й інша звертаються до останньої інстанції, якою є Царство Боже.

В цілому, Гауервас постулює більш радикальну, ніж у Барта, позицію. Віддаючи належне масштабній спробі переглянути та зміцнити будівлю реформатської політичної думки, вказано однак, наскільки штучною є спроба Барта вивести основи соціального і демократичного лібералізму із вчення про Царство Боже. Абрис політичної теології Барта видається надто абстрактним та може слугувати виправданням надто широкому спектру ідеологій – від консервативної політики вільного ринку до абсолютної монархії. У той час як Барт зайнятий пошуком позитивного зв'язку церкви та держави, Гауервас вважає, що його уподобання лежать в іншій площині, точніше, стосуються іншого типу політики. Відкидаючи звинувачення в аполітичності, сектантстві та упередженості стосовно сьогоденної ліберальної демократії, він вказує яким чином сучасна

«політика» містить виклик для церкви. Адже лібералізм не може запропонувати послідовного і зрозумілого наративу. Увесь зміст сучасного політичного дискурсу, на думку Гауерваса, полягає у переконанні, що «ми не маємо історії, допоки її не оберемо». Цінність свободи девальвується через відсутність наповнення цього поняття. Своєю чергою, відсутність наративу означає відсутність чесноти. Вслід за А. Макінтайром, Гауервас стверджує, що національна держава надто велика, щоб виконувати роль автентичної спільноти, і несе у собі ще більше небезпеки, коли намагається виглядати як така спільнота.

Гауервас вказує на моральні обмеження сучасної секулярної політики та доводить, що християнські переконання в США та в інших країнах часто невіддільні від їх політичних імплікацій. Попри її поширену позитивну характеристику, ліберальна демократія має суттєві вади та межі.

Перш за все, С. Гауервас розуміє лібералізм «...як імпульс, що походить від проєкту Просвітництва, щоб звільнити усіх людей від кайданів їх власної історичної партикулярності в ім'я свободи. Як епістемологічна позиція, лібералізм є спробою захистити фаундаціонізм, заради звільнення розуму що визначається будь-якою партикулярною традицією. Політично, лібералізм робить особистість вищою одиницею суспільства...». Такий пошук універсальної та позбавленої традиції істини призводить, на думку теолога, до акомодатії, що й характеризує політичний лібералізм.

Саме тому лібералізм для Гауерваса є антитезою традиції, чесноти, благочестя та спільноти, пріоритетом якого є свобода, а не благо. Лібералізм визнає, що в основі суспільства є особистість, що переслідує власний інтерес, а чесноти не мають обов'язкового характеру. Така атомізація проєкту лібералізму призводить до сумних висновків: спільні благо та традиція не є важливими для соціального порядку. Складається враження ніби соціальна кооперація можлива в умовах недовіри. Така система могла б бути ефективною лише серед людей

чесноти, однак лібералізм не може виховати таких особистостей – усі чесноти можуть бути лише рекомендованими, а не обов'язковими до виконання. На думку Гауерваса, кожен має право на звільнення від тиранії своєї власної волі.

Хоча критика лібералізму займає значне місце у доробку богослова, метою Гауерваса не є критика заради критики. Межі лібералізму демонструють церкві перевагу її завдання та її виключну політичну роль.

Пацифізм на думку Гауерваса є інтегральною чеснотою християнського характеру. Здатність до миру виступає антитезою секулярному простору, що будується на партикулярних началах, де відбувається поляризація суспільних настроїв та зростає ворожість. Навпаки, «бути християнином» означає участь у спільноті, життя якої конституйоване «Божими оповідями», що завжди у конфлікті зі світом, у якому немає спільної історії.

Вичерпність та обмеженість ліберального підходу стимулює повернення до основ, однією з яких є усвідомлення зустрічі як даності та присутності іншого як основи нашої відповідальності. Моральна відповідальність витікає не з договірних стосунків, але із морального «Я», що знаходиться в середині мережі суспільних стосунків. Богословською мовою – християнська спільнота покликана розуміти життя як дар.

Отже, в цілому в дисертації з'ясовано, що протестантська політична теологія пройшла значні трансформації від зародження протестантської богословської парадигми й до сьогодні. Динаміка стосунків церкви та держави у контексті «християнського світу» змінювалася під впливом суспільних перетворень епохи модерну та внаслідок розвитку ліберальної ідеології. Епоха постмодерну та криза класичного лібералізму породили потребу в формуванні характеру християнської спільноти, що не залежав від зміни соціальних парадигм та ідеологій. Визнання множинності, цінність спільноти, відкритість розмаїттю, епістемічна смиренність та відданість діалогам – ось лише кілька характеристик

нової реальності, у яку занурена сьогодення християнська спільнота.

Однак актуальною проблемою залишається виклик необхідності утвердження автентичного буття Церкви у світі, а також необхідність пояснити чому сучасна церква переживає глибоку кризу. За важливим переконанням автора, асиміляція церкви робить її невидимою, а, отже, непотрібною. Церква не сприймається як особлива інституція, чиє існування має велике значення для суспільства в цілому, і таке знецінення знаходиться сфері відповідальності християнської спільноти.

Розглянуті у роботі концепції автентичності, характеру, наративу та публічності виступають абрисом нової спроби відповісти на вищезначені виклики. Богослов'я слід будувати холістично, бо ж воно нерозривно пов'язане з життям християнської спільноти у світі. Разом із тим така позиція висуває на перший план проблему автентичності християнина. Іншими словами – за яких умов, переконання християнина слід вважати вірними? Цей підхід підважує розуміння віри лише як інтелектуальної вправи та зміщує акцент, зокрема у роботах С. Гауерваса, від віри до вірності.

Особливі акценти дослідження й у тому, що на виклики автентичності та публічності не можливо відповісти поза межами християнської спільноти, адже євангельська подія спасіння має койнонічний, еклезіологічний, а отже політичний характер. Церква має бути особливим «полісом» і лише тоді зможе впливати на все суспільство, сприяючи його трансформації. Питання політичного покликання церкви, сотеріологічний аспект якого великою мірою ігнорується у євангельському русі, у такому випадку, набуває критичного значення. Звідси походить, що євангельський наратив – не індивідуальна інструкція, але оповідь, що реалізується в історії народу Божого. Саме тому, Гауервас звертається до церкви як до організованої форми оповіді. Разом із тим, оскільки християнська спільнота є формою оповіді у світі тому вона нерозривно із ним пов'язана. Для С.

Гауерваса секуляризація не є ворогом аж доки це не стосується самої церкви. Один із найбільших викликів полягає у тому, що церква не повинна намагатися бути зрозумілою для світу, вдаючись до позбавлених життя абстракцій, обходячи так звані гострі кути євангельського наративу. Також церква не може кинути виклик суспільству, який у першу чергу не звернений до неї самої. З одного боку, це означає, що не існує таких політичних умов, у яких можливо гармонізувати християнську віру з чинною політичною ідеологією, економічною чи соціальною кон'юктурою. З іншого – така спільнота не повинна за будь-яку ціну уникати конфлікту, навіть коли це стосується публічної сфери, займаючи таким чином позицію пасивного спостерігача.

Метод Гауерваса підважує поняття християнської ідентичності як сталого, що за своєю сутністю залишається незмінним попри зміну історичних епох та політико-економічних кон'юктур. Радше, наголошує на небезпеці втрати чи забуття важливих навичок, адже йдеться не про дескрипцію, або ж дефініцію, але така ідентичність напряду пов'язана із чеснотами та характером. Шкода, завдана створенням імперської церкви, не лежить у площині зміни важливих догматів, але у відчутній зміні її етосу. Коли мужність бути християнином була замінена необхідністю політичної акомодатії. Також для Гауерваса автентичне християнське буття чи самоусвідомлення не може існувати та бути зрозумілим поза здивуванням.

У дослідженні розкрито важливість, а також місце та роль публічного, або ж політичного виміру буття церкви. Таким чином, завдання церкви стає політичним, воно виражає себе в уяві спільного майбутнього, що радикально відрізняється від хворобливих марень сучасних імперій, а політична уява стає частиною еклезіологічного простору, кінцева мета якої – правління Бога, а не людини. Видимість, публічність передбачає необхідність визнати наративний характер християнської віри, бо ж не існує політики, відділеної від історії

спасіння, а церква, своєю чергою, є невіддільною від цієї історії. Такий підхід, робить історію церкви контр-історією, де первинним локусом політики виступає сама церква. Сповідницька церква закликає людей не лише до навернення, але до участі в пригоді, у побудові альтернативного полісу, або ж контр-культурного соціального «організму», що зветься церквою. Така спільнота впливає на суспільство, через те, що залишається церквою, будучи тим, чим світ не є і не може стати. Лише за таких умов церква водночас виступає як койнонія, поліс, та сакрамент.

Звертаючись до питання природи та призначення держави, Гауервас насамперед постулює насильницький характер будь-якої влади, однак таке визначення конструюється богословом не через ґрунтовну екзегетику текстів, а радше як соціологічний факт. Подібне бачення держави ставить не лише церкву в опозицію до неї, але навіть і Боже провидіння. На противагу державі, критерієм народу Божого є його здатність до миру. Також важливим способом подолання косянтинізму для американського богослова є вірність християн переконанню, що саме церква є локусом Божої політики, через неї світ стає свідком Божої історії. Таким чином особливість методології політичного богослов'я С. Гауерваса полягає не стільки у необхідності перегляду позицій попередників стосовно церкви й держави, скільки проблематизує автентичність та правдивість християнської спільноти у тому, що стосується власних переконань у сфері політичного. Також Гауервас вважає, що некритична ангажованість церкви загрожує станом заручника, коли християни радше реагують, аніж відповідають на актуальні виклики. У такому випадку церква лише наслідує ідеологічні тренди, замість того щоб вибудовувати власну політику на основі Писання, що набуває форми через практики християнської спільноти. Саме тому в ідеології ліберальної демократії він бачить пряму загрозу цілісності християнської віри, у той час, як апологети останньої, такі як Річард Рорті, вбачають загрозу демократії з боку

релігійної мови та наративу. Гауервас атакує доктринальний лібералізм, що не має прямого застосунку до справжньої, партикулярної ситуації – демократії в Америці.

Нарешті, у роботі вказано, що саме церква демонструє світу альтернативний спосіб життя та служіння, однак така альтернатива, вочевидь не стосується зовнішніх форм літургії чи ставлення до загальної культури. Відбувається переосмислення усіх ключових понять та патернів. Концепції місця, часу, політики, економіки, спільнотності – усе набуває нових смислів та перспективи крізь подію відкуплення.

Особливо це стосується центрної чесноти та особливості церкви, що є стрижнем соціального життя, а саме – здатність до миру. Найперше здатність до миру витікає із гострої потреби та імперативу віри у панування Христа.

Навіть коли йдеться про християнський пацифізм, на думку Гауерваса, останній потрібен не для того аби припинити усі війни, хоч це і могло б бути гідною метою. Однак пацифізм – це насамперед знак, який демонструє церква суспільству. Знак, що унеможлиблює будь-яку іншу альтернативу для християнської спільноти, окрім стати спільнотою миру. У цьо му ключі, Церква – не є «розв'язанням проблеми», але знаком, наявністю альтернативи, що протистоїть суспільній свідомості, де домінує поспіх та неприкаяність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Барт К. Введение в евангелическую теологию / Карл Барт; пер. с нем. - М.: Центр Нарния, 2006.- 190 с.
2. Барт К. Оправдание и право / Карл Барт; пер. с нем. – М.: ББИ, 2006. – 150 с.
3. Барт К. Послание к Римлянам / Карл Барт; пер. с нем. - М.: ББИ, 2005. - 520 с.
4. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность / Дитрих Бонхеффер; пер. с нем. - М.: Прогресс, 1994. - 343 с.
5. Брюггеман У. Пророческое воображение / Уолтер Брюггеман; пер с англ. - Черкасы: Коллоквиум, 2012. - 231 с.
6. Вагнер Р., Роу К, Гриб К. Слово, толкование, жизнь / Росс Вагнер, Кейвин Роу, Кетрин Гриб; пер. с англ. - Черкасы: Коллоквиум, 2012.- 731 с.
7. Ванье, Ж, Хауервас, С. Жить мирно среди насилия / Жан Ванье, Стенли Хауервас; пер. с англ. - Черняк А. - К.: Дух і Літера, 2016. - 136 с.
8. Вольф М. Презрение и принятие / Мирослав Вольф; пер. с англ. - Черкасы: Коллоквиум, 2014. - 402 с.
9. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон; пер. с англ. – Черкасы: Коллоквиум, 2011. – 520 с.
10. Денисенко А. Теологія визволення: ідеї, критика, перспективи / Анатолій Денисенко. - К.: Дух і Літера, 2019. - 192 с.
11. Енаф М. Ціна істини. Дар, гроші, філософія / Марсель Енаф; пер. з англ. - О. Панич. - К.: Дух і Літера. 2019. - 512 с.
12. Кайпер А. Христианское мировоззрение / Абрахам Кайпер. - СПб.: Шандал, 2002. – 235 с.
13. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере / Жан Кальвин; соч. в 3-х тт., - Т.3. - М.: РГГУ, 1999. - 470 с.
14. Кальвин Ж. Послание к Римлянам и Галатам / Жан Кальвин. – Минск, 2007.

– 551 с.

15. Кирило Говорун, архімандрит. Мета-еклезіологія. Хроніки самоусвідомлення Церкви / архімандрит Кирило Говорун. - Дух і Літера, 2018. - 328 с.
16. Кирило Говорун, архімандрит. Українська публічна теологія / архімандрит Кирило Говорун. - К.: Дух і Літера, 2017. - 144 с.
17. Коровин Д. Е. Экклезиологический аспект теологического нарратива в ранних работах С. Хауэрваса / Д. Е. Коровин // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение», 2018. - № 2 (12). - с. 160–171.
18. Лютер М. Избранные произведения / Мартин Лютер; пер. с нем. – СПб., 2002. – 345 с.
19. Маграт А. Богословская мысль Реформации/ Алистер Макграт. – Одесская Библейская школа: Богомыслие, 1994. – 315 с.
20. Маграт А. Введение в христианское богословие / Алистер Макграт; пер. с англ. – Одесса: Богомыслие, 1998. – 429с.
21. Макграт А. Небезпечна ідея християнства / Алістер Макграт; пер. з англ. О. Панич. - К.: Дух і Літера, 2017. - 664 с.
22. Макінтайр Е. Після чесноти / Елесдеа Макінтайр; пер. з англ. В. Малахов. - К.: Дух і Літера, 2002. - 436 с.
23. Нибур Р. Христос и общество / Ричард Нибур; пер. с англ. – Новосибирск: Посох, 1999. – 253 с.
24. Райт Н. Т. Иисус и победа Бога / Норман Т. Райт; пер. с англ. – М.: ББИ, 2004. – 688 с.
25. Райт Н. Т. Новый Завет и народ Божий / Норман Т. Райт; пер. с англ. Н. Холмогоровой. – Черкасы: Коллоквиум, 2013. – 704 с.
26. Соловій Р. Феномен виникаючої церкви в контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасного західному протестантизмі / Роман Соловій. - К.: Дух і Літера, 2016. - 352 с.
27. Тейлор Ч. Секулярна доба / Чарльз Тейлор; пер. з англ. О. Панич. - К.: Дух і Літера, 2018. - 616 с.

28. Уильямс Р. О христианском богословии / Роуэн Уильямс; пер. с англ. - М.: ББИ, 2004. - 340 с.
29. Фукуяма Ф. Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості / Френсіс Фукуяма; пер. з англ. Сахно Т. - К.: Наш формат, 2020. - 192 с.
30. Хауервас С. Письма крестнику / Хауервас Стенли; пер. с англ. Н. Холмогорова. - Черкасы: Коллоквиум, 2018. - 209 с.
31. Хейз Р. Отголоски Писания в посланиях Павла / Ричард Хейз; пер. с англ. — Черкасы: Коллоквиум, 2011. — 279 с.
32. Хейз Р. Этика Нового Завета / Ричард Хейз; пер. с англ. Г. Ястребова. — М.: ББИ, 2005. — 712 с.
33. Черенков М. Соціальна теологія як *theologia prima* нашого часу / Черенков М. // Релігія в Україні. Доступно:
<https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/29961-socialna-teologiya-yak-theologia-prima-nashogo-chasu.html> [20 Травень 2021].
34. Честертон Г. К. Вечный человек / Честертон Гилберт Кийт; пер. с англ. - М.: 2020. - 231 с.
35. Чорноморець Ю. Яким буде християнське соціальне вчення в ХХІ столітті? / Чорноморець Юрій // risu.org.ua. 17 листопада 2017.
https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/45261/
36. Ashford B. Wittgenstein`s theologians? A survey of Ludwig Wittgenstein`s impact on theology / Ashford Bruce // JETS. - 50/2. - 2007. - p. 357-375.
37. Bell R. Kierkegaard and Wittgenstein: two strategies for understanding theology / Robert Bell // Iliff Review. - 31, № 3, 1974. - p. 21-34.
38. Bellah R. N. The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial / Robert N. Bellah. - Chicago: University of Chicago Press, 1992. - 198 p.
39. Berkman J., Cartwright M. The Hauerwas reader / Ed. by Berkman J., Cartwright M. - Duke University Press. - 2001. - 752 p.
40. Boersma H. Realizing Pleasant Grove. The Real Presence of the Eschaton in the Life of Stanley Hauerwas / Hans Boersma // Modern Theology. - 28:2, 2012. - p. 308-314.

41. Boersma H. Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition / Hans Boersma. - Grand Rapids: Baker Academic, 2004. - 288 p.
42. Bonhoffer D. Ethics / Dietrich Bonhoffer. - N.Y.: Collier Books, 1966. – 382 p.
43. Brueggemann W. Text Under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination / Walter Brueggemann. – Minneapolis: Fortress Press, 1993. – 128 p.
44. Brunner E. The Divine Imperative / Brunner Emil. - The Westminster Press, 1966. – 728 p.
45. Budde M. The Church as Counterculture /Ed. by M. Budd. - State University of New York Press, 2000. - 248 p.
46. Cavanaugh W. Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church / William Cavanaugh. - William B Eerdmans Publishing company, 2011. - 206 p.
47. Cavanaugh W. The Myth of Religious Violence / William Cavanaugh. - Oxford: Oxford University Press, 2009. - 285 p.
48. Cavanaugh W. Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism / William Cavanaugh. - New York: T&T Clark, 2002. - 130 p.
49. Cavanaugh W., Manley Scott P. The Wiley Blackwell companion to political theology / edited by William T. Cavanaugh, Peter Manley Scott. - Second edition. - Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018. - 664 p.
50. Comstock G. Two types of narrative theology / Gary Comstock // Journal of the American Academy of Religion. - 55 (4), 1987. - p. 687-717.
51. Cobb J. Christ in a Pluralistic Age / John Cobb Jr. - Philadelphia: Westminster press, 1975. - 287 p.
52. Enns Ph. The rule of theology: Kirkegaard and Wittgenstein on theology and truthfulness / Phil Enns // The Conrad Grebel review. - 21 (2), 2003. - p. 88-94
53. Fish S. Is There a Text in this Class?: The Authority of Interpretive Communities / Stanley Fish. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. – 394 p.
54. Fletcher J. Situation Ethics / Joseph Fletcher. – London: S.C.M., 1966. – 176 p.
55. Forell W. G. Realized faith, the Ethics of Dietrich Bonhoeffer / George W. Forell

- // The place of Bonhoeffer. - New York: Association Press, 1962. - 224 p.
56. Fishbane M. Biblical Interpretation in Ancient Israel / M. Fishbane— Oxford: Clarendon Press, 1985. – 640 p.
 57. Freeman C. Stanley Hauerwas's Baptist project / Freeman Curtis // Review & Expositor, 2015. - 112 (1). - p. 23-32.
 58. Frei H. The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics / Hans W. Frei – New Haven: Yale University Press, 1974. – 355 p.
 59. Frei H. The Literal Reading of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break? / Hans Frei // The Return to Scripture in Judaism, edited by Peter Ochs. – Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007. – p. 36–78.
 60. Gustafson J. The sectarian temptation / James Gustafson // CTSA Proceedings, 1985. - p. 83-94.
 61. Hauerwas S. Against the nations: War and survival in a liberal society / Stanley Hauerwas. - Minneapolis: Winston Press, 1985. - 208 p.
 62. Hauerwas S. After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice and a Christian Nation Are Bad Ideas / Stanley Hauerwas. - Nashville: Abingdon, 1999. - 204 p.
 63. Hauerwas S. A Tale of Two Stories: On Being a Christian and a Texan: A Theological Entertainment / Stanley Hauerwas // Perkins Journal. - 34:4. - p. 1-15.
 64. Hauerwas S. Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics / Stanley Hauerwas. - San Antonio: Trinity University Press, 1985. - 272 p.
 65. Hauerwas S. Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living In Between / Stanley Hauerwas. - Durham: Labyrinth. - Reprint, Grand Rapids: Brazos, 2001. - 282 p.
 66. Hauerwas S. Christianity: It's not a Religion, it's an Adventure / Stanley Hauerwas // U. S. Catholic. - 5. 6/6, June 1991. - p. 6-13.
 67. Hauerwas S. Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic / Stanley Hauerwas. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

– 320 p.

68. Hauerwas S. Connecting: a response to Sean Larsen / Stanley Hauerwas // Scottish journal of theology. - 69, 39-45. - 2016. - p. 38-42.
69. Hauerwas S. Discipleship as a Craft, Church as a Disciplined Community / Stanley Hauerwas // Christian Century. - 108, 27. - 1991. - p. 881-884.
70. Hauerwas S. Dispatches from the front / Stanley Hauerwas. - Duke University Press, 1995. - 248 p.
71. Hauerwas S. Hanna's child: A Theologian's Memoir / Stanley Hauerwas. - Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2012. - 319 p.
72. Hauerwas S. How I Think I Learned to Think Theologically / Stanley Hauerwas // American Catholic Philosophical Quarterly, 2014. - 88. 4. - p. 641-658.
73. Hauerwas S. How to write a theological sentence / Stanley Hauerwas // Sewanee Theological Review, 2013. - 57:1. - p. 56-72.
74. Hauerwas S. In Good Company: The Church as Polis / Stanley Hauerwas. - Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995. - 268 p.
75. Hauerwas S., Long S. Interpreting the Bible as a Political Act / Stanley Hauerwas and Steve Long // Religion and Intellectual Life 6 (1989), 134-142.
76. Hauerwas S. Matthew / Stanley Hauerwas. - Brazos Press, 2014. - 272 p.
77. Hauerwas S. Niebuhr one more time. A response to Santurri / Stanley Hauerwas // Journal of Religious Ethics, 2013. - 41 (3). - p. 548-550.
78. Hauerwas S. On God and democracy / Stanley Hauerwas // Studies in Christian Ethics, 2020. - 33 (2). - p. 235-242.
79. Hauerwas S. Remembering how and what I think: A response to the jre articles on Hauerwas // Journal of Religious Ethics. – 2012. - 40 (2). – p. 296-306.
80. Hauerwas S. Remaining in Babylon / Stanley Hauerwas // Studies in Christian Ethics, 1998. - 11 (2). - p. 30-55.
81. Hauerwas S. Storytelling: A Response to "Mennonites on Hauerwas" / Stanley Hauerwas // Conrad Grebel Review 13 (Spring 1995), 166-173.
82. Hauerwas S. The democratic policing of christianity / *Pro Ecclesia*. 1994. Volume: 3, issue: 2, P. 215-231.

83. Hauerwas Stanley The church in a divided world. the interpretative power of the christian story // *Journal of Religious Ethics*. – 1980. - 8 (1). P. 55-82.
84. Hauerwas S. The Gesture of a Truthful Story: The Church and "Religious Education" / Hauerwas Stanley // *Theology today*. - 42.2, 1985. - p. 181-185.
85. Hauerwas S. The formation of a theologian Learning from others // *The Christian Century* / <https://www.christiancentury.org/article/2010-05/learning-others>.
86. Cavanaugh W. Stan the Man: A Thoroughly Biased Account of a Completely Unobjective Person // *The Hauerwas Reader* Edited by John Berkman and Michael Cartwright: Durham, Duke University Press, 2001. p. 17-36.
87. Hauerwas S. The Non-Violent Terrorist: In Defense of Christian Fanaticism / In *Sanctify Them in the Truth: Holiness Exemplified*. Nashville: Abingdon, 1998. - p. 177–190.
88. Hauerwas S. The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics / Stanley Hauerwas. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. – 208 p.
89. Hauerwas S. Unlashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America / Stanley Hauerwas. – Nashville: Abingdon Press, 1993. – 160 p.
90. Hauerwas S. Why Narrative? Reading in Narrative Theology / Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989. – 376 p.
91. Hauerwas S. Which church? What unity? / Stanley Hauerwas // *Pro Ecclesia*. - 12 (3). - p. 263-278.
92. Hauerwas S. Will the real sectarian stand up? / Stanley Hauerwas // *Theology today*, 1987. - 44,1. - p. 87-94.
93. Hauerwas S. 'Writting-in' and 'writting-out': a challenge to "Modern theology" / Stanley Hauerwas // *Modern theology*, 2010. - 26,1. - p. 61-66.
94. Hauerwas S., Pinches Ch. Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics / Stanley Hauerwas and Charles Pinches. - Notre Dame: University of Notre Dame, 1997. – 248 p.
95. Hauerwas S., Coles R. Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary / Hauerwas Stanley, Romand Coles. - Wipf and Stock, 2008. - 380 p.
96. Hauerwas S., Wells S. *The Blackwell Companion to Christian Ethics* / edit. by

- Hauerwas Stanley Samuel Wells. - Blackwell Companions to Religion. Malden, MA: Blackwell, 2004. – 514 p.
97. Hauerwas S., Willimon W. H. Resident Aliens: Life in the Christian Colony / Hauerwas Stanley, Willimon William. - Abingdon Press Nashville, 1989. – 175 p.
 98. Hays R. Echoes of Scripture in the Letters of Paul / R. Hays. – New Haven: Yale University Press, 1989. – 254 p.
 99. Healy N. Hauerwas: A (Very) Critical Introduction / Healy Nicholas. - Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014. - 154 p.
 100. Henry C. The church in the world or the world in the church? / Carl Henry // JETS, 1991. - 34,3. - p. 381-383.
 101. Herman P. Stanley Hauerwas: against secularization in the church / Paul Herman // Zeitschrift für Dialektische Theologie. - 29:2, 2013. - p. 12-33.
 102. Holland S. The Problems and Prospects of a "Sectarian Ethic": A Critique of the Hauerwas Reading of the Jesus Story / Scott Holland. // The Conrad Grebel Review. – 1992. – №10.2 – p. 157 — 168.
 103. Holmer P. The Grammar of Faith / Paul Holmer. - Harper & Row, 1978. – 212 p.
 104. Hunsicker D. The Making of Stanley Hauerwas: Bridging Barth and Postliberalism / David Hunsicker. - IVP Academic, 2019. – 248 p.
 105. Jacobs A. A Tale of Two Stanleys / Alan Jacobs // First Things, 1994. - p. 12-14.
 106. Jenson R. W. The Hauerwas project / Jenson Robert // Modern Theology, 1992. - 8:3. - p. 285-295.
 107. Jones G. L., Hütter R. God, truth and witness. Engaging Stanley Hauerwas / edit. by Reinhard Hütter. - Brazos Press: 2005. - 336 p.
 108. Kallenberg B. Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after Macintyre / Brad Kallenberg. – Harrisburg: Trinity Press International, 1997. – 400 p.
 109. King J. Theologizing the state: what Hauerwas could have learned from Yoder / King J. // International Journal of Public Theology. - 8, № 3. - 2014. - p.

- 313-329.
110. Kozinski Th. Radical Orthodoxy and the Myth of State / Kozinski, Thaddeus. - New York and Oxford: Oxford University Press, 2009. - p. 136-143.
 111. Kurian G. T. The Encyclopedia of Christian Civilization / Edited by George Thomas Kurian. - Wiley-Blackwell, 2012. - 2790 p.
 112. Larsen S. How I think Hauerwas thinks about theology / Sean Larsen // Scottish journal of theology. - 69, 1. - 2016. - p. 20-38.
 113. Lehenbauer J.D. The theology of Stanley Hauerwas // Concordia Theological Quarterly, 2012. - Volume 76:1-2, pp. 157-174.
 114. Lindbeck G. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age / George Lindbeck. – Louisville: Westminster John Knox Press, 1984. – 144 p.
 115. Long S. Augustinian and Ecclesial Christian Ethics: On Loving Enemies / Long, Stephen. - Minneapolis, M: Fortress Academic, 2018. - 328 p.
 116. MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theology / Alasdair Macintyre. – London: Duckworth, 1985. – 304 p.
 117. Metz J. B. Zur Theologie der Welt / Metz, Johann. - München: Mainz, 1968. - 147 p.
 118. Milbank J. Liberality versus Liberalism. In The Future of Love: Essays in Political Theology / Milbank, John. - London: SCM Press, 2009. — 263 p.
 119. Milbank J. Theology and social theory. Beyond secular reason /Milbank John. - Oxford: Blackwell, 1993. - 443 p.
 120. Moltmann J. European Political Theology. In The Cambridge Companion to Christian political theology / Moltmann, Jurgen // edited by Craig Hovey, Elizabeth Phillips. - New-York: Cambridge University Press, 2015.- p. 3-22.
 121. Moltmann J. Ethics of Hope / Moltmann, Jurgen. - Minneapolis: Fortress Press, 2012. - 288 p.
 122. Moltmann J. The Crucified God. Ethics of Hope / Moltmann Jurgen. - Fortress Press. Minneapolis, 1998. - 346 p.
 123. Muers Rachel. Digging it: on understanding theology as bricklaying /

- Muers Rachel // *Modern theology*. - 28:2, 2012. - p. 303-307.
124. Murdoch I. *Vision and Choice in Morality* // Ian T. Ramsey, *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (London: SCM 197-3), p. 195-221.
 125. Newman E. *Set free from freedom: Stanley Hauerwas among Baptist politics* / Newman Elizabeth // *Review & Expositor*. - 112, 1. - 2015. - p. 81-91.
 126. Niebuhr R. *The Children of Light and the Children of Darkness: a Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense* / Niebuhr, Reinhold. - Chicago: University of Chicago Press, 2011. - 190 p.
 127. Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man: A Christian interpretation* / Niebuhr, Reinhold. - Louisville: KY John Knox Press, 1996. - 915 p.
 128. Nussbaum M. C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* / Martha Nussbaum. Belknap Press. 2007. - 512 p.
 129. Ochs P. *The Return to Scripture in Judaism and Christianity* / Peter Ochs. – Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007. – 388 p.
 130. Ommen Th. *Wittgensteinian fideism and theology* / Ommen Thomas // *Horizons*. - 7, 2, 1980. - p. 183-204.
 131. Paul H. J. *Stanley Hauerwas: Against Secularization in the Church* / Paul Herman J. // *Zeitschrift für Dialektische Theologie*. - Nummer 2, 2013. - p. 12-33.
 132. Phillips E. *Political Theology: A Guide for the Perplexed* / Phillips Elizabeth. - Bloomsbury Publishing, 2012. - 208 p.
 133. Pinches Ch. *Considering Stanley Hauerwas* / Charles Pinches. // *Journal of Religious Ethics*. – 2012. – №40.2 – p. 196–212.
 134. Rasmusson A. *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* / Rasmusson Arne. - University of Notre Dame Press. 1995. - 418 p.
 135. Rawls J. *A Theory of Justice* / Rawls John. - London: Oxford University Press. 1971. - 607 p.
 136. Reimer J. [Hauerwas: Why I'm a Reluctant Convert to his Theology](#), / Reimer A. James // *Conrad Grebel Review*, Vol. 20, No. 3 (Fall 2002), pp. 5-16.
 137. *Religion and political society* / edit. by Moltmann U. - Harper&Row,

- Publishers, 1974. - 209 p.
138. Reno R. Stanley Hauerwas and the liberal protestant project / R. R. Reno // *Modern theology*. - 28 (2). - 2012. - p. 320-326.
 139. Cowdell S. Politics and Virtue: Radical Orthodoxy and Wisdom for the Common Good / Scott Cowdell // *International Journal of Public Theology*, 12. - 2018. - p. 317-331.
 140. Smith J. K. *Awaiting the King. Reforming Public Theology* / Smith, James K. - Ada: Baker Academic, 2017. - 256 p.
 141. Smith J. K. *Desiring the Kingdom* / Smith, James K. - Grand Rapids MI: Baker Academic, 2009. - 240 p.
 142. Smith J. K. *How (Not) to Be Secular* / Smith, James K. A. - Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017. - 160 p.
 143. Smith J. K. *Imagining the Kingdom* / Smith James K. *Desiring the Kingdom* Grand Rapids: Baker Academic, 2013. - 224 p.
 144. Stackhouse M. In the Company of Hauerwas / Stackhouse Max L. // *Journal for Christian Theological Research*. - 1997. - Vol. 2. - p. 1-9.
 145. Stackhouse M. Liberalism dispatched vs. liberalism engaged / Stackhouse Max L. // *Christian Century*. - 1995. - p. 962-967.
 146. Stephenson L. Prophetically Political, Politically Prophetic: William Cavanaugh's "Theopolitical Imagination" as an Example of Walter Brueggemann's "Prophetic Imagination" / Stephenson Lisa // *Journal of Church and State*, 2011. - 53.4. - p. 567–586.
 147. Storkey A. *Jesus and Politics* / Storkey Alan. – Grand Rapids, Michigan, 2005. – 336 p.
 148. Stout J. *Democracy and Tradition* / Stout Jeffrey. - Princeton: Princeton University Press, 2005. - 368 p.
 149. Thiselton A. *The Hermeneutics of Doctrine* / Anthony Thiselton. – Grand Rapids: Eerdmans, 2007. – 649 p.
 150. Thomson J. *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas: A Christian Theology of Liberation* / Thomson J. - Hants: Ashgate, 2003. - 245 p.

151. Vanhoozer K. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* / Kevin Vanhoozer. – Louisville: Westminster John Knox, 2005. – xv, 488 p.
152. Volf M., Crieg C., Kucharz, Th. (Eds). *The future of theology: Essays in Honor of Jurgen Moltmann* / Edit by Volf M., Crieg, C., & Kucharz, Th. - Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B Eerdmans Publishing company, 1996. - 298 p.
153. Volf M. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* / Volf Miroslav. - Nashvill: Abingdon, 1996. - 336 p.
154. Wells S. *Improvisation: The Drama of Christian Ethics* / Samuel Wells. – Grand Rapids: Brazos, 2004. – 236 p.
155. Wells S. *Transforming Fate into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas* / Samuel Wells. - Paternoster Press, 1998. - 210 p.
156. Williams R. Liberalism and capitalism have hollowed out society – so where do we turn now? / Williams Rowan // *New Statesman*, October 17, 2016, access: <https://www.newstatesman.com/culture/books/2016/10/liberalism-and-capitalism-have-hollowed-out-society-so-where-do-we-turn-now>
157. Williams R. *Faith in the Public Square* / Williams Rowan. - London: Bloomsbury, 2012. - 352 p.
158. Wright N.T. *The Climax of the Covenant: Christ and Law in Pauline Theology* / N.T. Wright – Minneapolis: Fortress Press, 1991. – 330 p.
159. Wright N.T. *The New Testament and the People of God* / N.T. Wright. – Minneapolis: Fortress Press, 1992. – 535 p.
160. Yoder J. *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World* / Yoder John Howard. - Nashvill: Discipleship Resources, 1989. – 88 p.
161. Yoder J. *A Declaration on Peace: In God's People the World's Renewal Has Begun* / Yoder John Howard. - Herald Press, 1991. - 114 p.
162. Yoder J. *The Jewish-Christian Schism (Theology in a Postcritical Key)* /

- Yoder John Howard. - Herald Press, 2008. - 562 p.
163. Yoder J. Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution / Yoder John Howard. - Brazos Press, 2009. - 472 p.
164. Yoder J. The Politics of Jesus / Yoder John Howard. - Grand Rapids: Eerdmans, 1972. - 271 p.
165. Yoder J. The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel / Yoder John Howard. - Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. 1984. - 232 p.