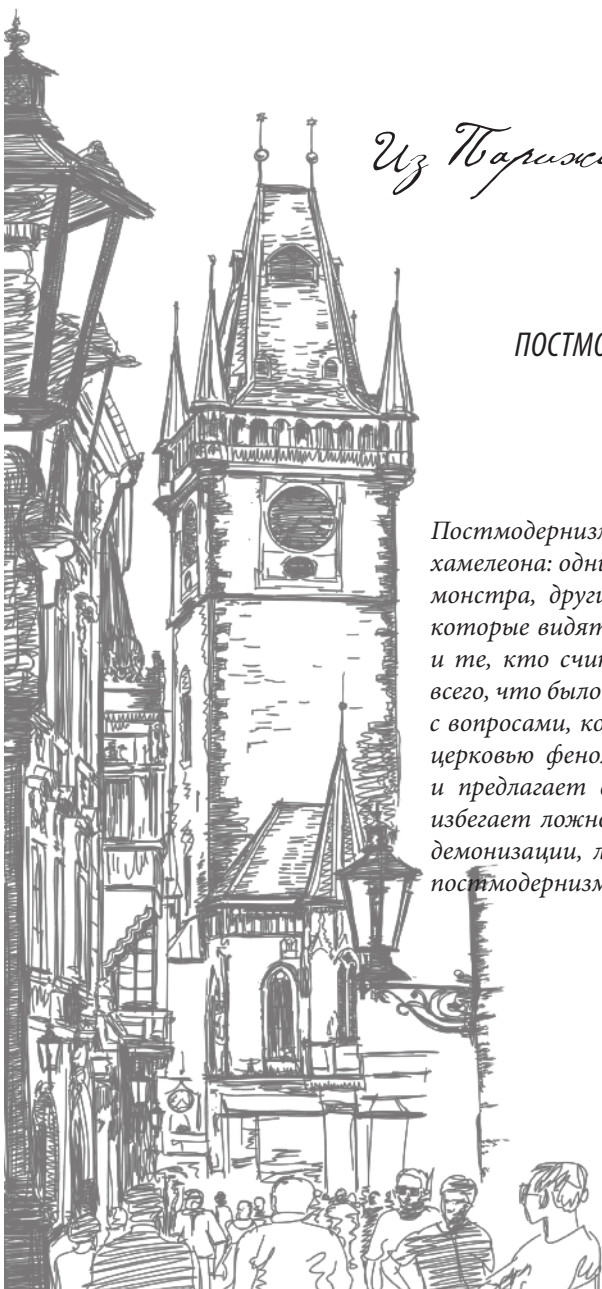


Из Парижа ли Дьявол?

ПОСТМОДЕРНИЗМ И ЦЕРКОВЬ

Постмодернизм в чем-то похож на хамелеона: одни изображают его как монстра, другие как спасителя, некоторые видят в нем врага, но есть и те, кто считают его лучшим из всего, что было. Эта глава знакомит с вопросами, которые ставит перед церковью феномен постмодернизма, и предлагает стратегию, которая избегает ложной дихотомии – либо демонизации, либо христианизации постмодернизма.



Выход из матрицы

«Добро пожаловать в *реальный мир*».¹ Этими словами Морфей приветствовал Нео после его освобождения из матрицы, «нейроактивного симуляционного комплекса», спроектированного машинами для контроля над людьми. Хотя Нео убегает от ловушек постапокалиптического мира, сцена фактически воспроизводит один из наидревнейших философских образов: выход из платоновской пещеры. В «Государстве» Платона Сократ рассказывает о том, как массы людей находятся в порабощении мира образов и теней, они как бы прикованы цепями в глубине пещеры, и их головы постоянно находятся в одном положении. Из-за невозможности пошевелиться, все, что им приходилось когда-либо видеть, были танцующие тени на стене пещеры. Люди находились спиной к огню, который посылает слабый свет, и когда что-то пронесет вдоль задней стены, предметы отбрасывают искаженные тени. Не ведая ничего иного, каждый из обитателей пещеры считает тени реальными, пока один из них не освобождается. Отвернувшись от стены теней, этот освобожденный узник начинает пробираться к выходу из пещеры, неуклонно продвигаясь к миру, который находится сверху. Сразу же, повернувшись, он понимает, что тени – это только отражения статуй и силуэтов. Проходя мимо них и мимо огня пещеры, заключенный постепенно выходит из своего подземного заключения к свету дня и внешнему миру.

Сначала его все поражает и приводит в смущение – свет солнца ослепляет глаза, привыкшие только к темноте. Действительно, свет реального мира причиняет

¹ *Матрица* DVD, написано и поставлено Энди и Ларри Вачовски (Burbank, CA: Warner Home Video, 1999).

боль глазам, никогда не видевшим его. Не в состоянии вначале посмотреть вверх, освобожденному узнику приходится передвигаться по миру, смотря на тени на земле и на отражения в воде. Но эти отражения брошены не копиями и силуэтами, а самими предметами. В самом деле, опыт, обретенный после выхода из пещеры, постепенно открыл, что то, что узник считал реальностью, фактически было тенью реальности, копией копии. В мире по ту сторону пещеры он мог видеть не просто тень дерева и даже не силуэт отражения дерева, а само дерево. Все, что казалось ему нелепым до освобождения, мир, где он родился, и все его окружение было нереальным, – теперь было понятным. Еще понятней для узника было то, что ему следует сделать: вернуться в пещеру, освободить своих товарищей и рассказать правду о том, как выглядит реальный мир.

Образ Нео в фильме «Матрица» братьев Вачовски – это образ постмодернистского платоновского узника. Он провел всю свою жизнь в своего рода тюрьме – в капсуле с якобы утробной жидкостью, питался через трубку, и в его сознании танцевал не унылый, темный мир теней, а красочная реальность высотных домов, кафе и ночных клубов. «Стена», на которой происходит все это действие, находится в разуме Нео, где программа «нейроактивной симуляции» вводит мир образов прямо в его сознание. Таким образом, хотя эти узники фактически заключены в капсулы, где из них выкачивают энергию, чтобы питать искусственный интеллект, они считают себя кем-то другим, находящимся где-то в другом месте. В то время как тело Нео прикреплено к системе проводов, он думает, что он – некий Томас Андерсон, заурядный сотрудник развивающейся технологической кампании.

Морфей приходит к Нео как освободитель, знающий истину, который может спуститься в глубину пещерной тьмы, чтобы освободить ее обитателей. Хотя Морфей встречает Нео в матрице, он со своей командой может освободить его тело, его истинное «я» из капсулы. Когда пытливый ум Нео прекратил получать нейроактивную симуляцию, то есть матрицу (как тело отвергает трансплантированный орган), система выбрасывает его из капсулы, как мусор. Морфей со своей командой хватает Нео, извлекая его из подземной тюрьмы и ведя к яркому свету реальности, поднимает его тело из темной пещеры к тоннелю света, исходящего от корабля «*Навуходоносор*». Морфей приветствует проснувшегося Нео: «Добро пожаловать в реальный мир». То приходя в сознание, то теряя его, Нео спрашивает: «Почему у меня болят глаза?» «Потому что ты раньше ими никогда не пользовался», – отвечают ему. Теперь глазам, которыми Нео на самом деле не пользовался, нужен строгий режим реабилитации. Когда Нео получил ошеломляющие ответы на свои вопросы, у него закружилась голова и его стошнило от дезориентации. Нелегко привыкать к реальному миру.

Наша современная культура, куда входит и церковь, пережила подобную дезориентацию или переориентацию. Эта книга сосредоточивает свое внимание на переходе, очень похожем на тот, который пережил Нео: выход из одного места в другое, из одной реальности в другую, от модерна к постмодерну. Хотя мы можем его так и не называть, наш опыт перемен и изменений в культуре можно отнести к наступлению постмодернизма и просачивающегося влияния постмодернизма на нашу культуру. Переход ставит под сомнение почти все, в чем раньше мы были уверены, и расшатывает веру, которая так легко приравнивалась

к картезианским «несомненным фактам», иногда вызывающим нечто вроде головокружения. Как и в случае с Нео, наше пробуждение в новой ситуации порождает массу вопросов и растерянность. В такой ситуации Морфей сказал Нео, чей разум кружился в водовороте новой реальности: «Мне кажется, сейчас ты чувствуешь себя как Алиса, свалившаяся в кроличью нору». Такой культурный переворот однажды описал У. Х. Оден (Auden): «Это похоже на то, как если бы вы оставили свой дом на пять минут, чтобы отправить письмо, а за это время гостиная поменялась бы местами с комнатой, которая находится за зеркалом над камином».² Если бы мы узнали, что тени, которые мы считали настоящими, отбрасываемыми реальными предметами, всего лишь искаженное отражение реальности, то, вероятно, мы почувствовали бы, что весь наш мир рушится. Даже если у нас есть ощущение, что это «реальный мир», как заявил Морфей, мы не знаем, как жить в нем.

Хотя я и не претендую на роль Морфея, но надеюсь предложить некую терапию и реабилитацию, помочь сориентироваться в мире постмодернизма, в котором мы оказались.

Что такое постмодернизм?

В современной церкви идея постмодернизма воспринимается и как яд, и как лекарство. Некоторые считают постмодерн смертельным ядом для христианской веры, новым врагом сродни секулярному гуманизму; они демонизируют его, пугая страшными последствия-

² W. H. Auden, "If, on account of the Political Situation," from *The Complete Works of W. H. Auden* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).

ми.³ Другие видят в постмодернизме веяние тихого ветра Духа, посланного оживить сухие кости церкви.⁴ Это особенно относится к движению «имерджинг черч» (emerging church – Появляющаяся церковь; ассоциируется с Брайаном МакЛареном, Леонардом Свитом, Робертом Веббером и др.), которое критично относится к современному прагматичному доктринальному подходу евангельских церквей и стремится по-новому взглянуть на свидетельство церкви в постмодернистской культуре. Однако в обоих случаях постмодернизм остается неясным понятием – изворотливым зверем, ускользающим от нашего понимания. Еще более подходящее сравнение для постмодернизма – хамелеон, который принимает тот вид, в каком мы хотим его видеть: если постмодернизм воспринимать как врага, он выглядит чудовищно; если в нем видят избавление, он обретает статус спасителя. Такая неопределенность

³ См., например, Charles Colson, “The Postmodern Crackup: From Soccer Moms to College Campuses, Signs of the End,” *Christianity Today*, December 2003, 72. См. также Millard Erickson, Douglas Groothuis, and D. A. Carson (*The Gaging of God: Christianity Confronts Pluralism* [Grand Rapids: Zondervan, 1996] and *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications* [Grand Rapids: Zondervan, 2005]).

⁴ См., например, Brian D. McLaren, *A New Kind of Christian: A Tale of Two Friends on a Spiritual Journey* (San Francisco: Jossey-Bass, 2001); idem, *The Church on the Other Side: Doing Ministry in the Postmodern Matrix* (Grand Rapids: Zondervan, 2000); Leonard Sweet, *Soul Tsunami: Sink or Swim in New Millennium Culture* (Grand Rapids: Zondervan, 1999); Robert E. Weber, *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World* (Grand Rapids: Baker, 2002); and Carl Raschke, *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity* (Grand Rapids: Baker, 2004).

порождает скептицизм у всех, кто начинает задаваться этим вопросом. *Что же такое постмодернизм?*

Ответ на этот вопрос иногда предлагается в виде исторического тезиса: постмодернизм по-разному описывали как некое *пост-* (после) модернистское состояние, а иногда даже привязывали к конкретным историческим событиям, как например, к студенческим массовым беспорядкам в 1968 году, отказу от золотого стандарта, падению Берлинской стены, а кто-то еще точнее – к 15:32 15 июля 1972 года!⁵ Каждое событие, претендующее на ознаменование наступления постмодернизма, полагается на предположительный коллапс модернизма. Попытки точно указать наступление эпохи постмодерна, связать это с конкретным событием или даже с отдельной сферой культуры (архитектура, литература, музыка, изобразительные искусства) приводят только к спорам и разногласиям. К тому же, по-видимому, наивно полагать, что такой *Zietgeist*, как постмодернизм, может быть вызван каким-то одним событием.

Сложно точно определить его историческое происхождение, однако большинство комментаторов постмодернизма сходятся в одном: постмодернизм, чудовище или спаситель, пришел из Парижа. Постмодернизм обязан своему стремительному распространению французскому философскому влиянию. Наряду с тем, что большинство толкователей из разных

⁵ Это время, когда в Сент-Луисе взлетел на воздух социальный жилой комплекс «Прюит-Ингоу» (Pruitt-Ingoe) (завоевавший приз проект Ле Корбюзье «Машина для современной жизни») как непригодный для проживания обитавшего там малообеспеченного населения. См. Charles Jencks, *Le Corbusier and the Continual Revolution in Architecture* (New York: Monacelli, 2000).

областей (архитектура, искусство, литература, богословие) согласны с этим мнением, они не уделяют особого внимания философии или французской философии в частности. Другими словами, многие признают необходимость понимания французской философии при рассмотрении постмодернизма, но редко ищут там обоснование ему. Брайан МакЛарен, например, часто ищет философское обоснование, но затем уходит от этого, как от «слишком отдаленного от повседневной жизни» или как от ненужного для понимания «постмодернизма», который отличается от «философского постмодернизма».⁶ Но я хочу пойти по стопам Фрэнсиса Шеффера, относясь к философии достаточно серьезно именно потому, что она действительно влияет на повседневную жизнь. «Идеи склонны к воплощению в жизнь» и даже в культуре развлечений есть мысль, которая формирует ее.

Шеффер в предисловии к работе «Бегство от разума» говорит: «Чтобы постичь тенденции развития современной мысли, нынешнюю ситуацию следует рассмотреть в историческом плане, тщательно анализируя эволюцию философских мыслетформ».⁷ В книге «Бог Сущий» (*The God Who Is There*) Шеффер анализирует изменения модернизма и приходит к выводу, что их начало в философии («первый шаг» на «пути к отчаянию»); таким образом, согласно Шефферу, явления культуры – это симптомы философских изменений, а не наоборот. В критическом анализе культуры, который мы встречаем в книгах «Бог Сущий» и «Бегство от разума», Шеффер предлагает то, что модно

⁶ McLaren, *Church on the other side*, 160; а также *New Kind of Christian*, 19.

⁷ Schaeffer, *Escape from Reason*, in *The Francis A. Schaeffer Trilogy* (Westchester, IL: Crossway, 1990), 208.

назвать теорией просачивания философского влияния: в явлениях культуры, в конечном счете, отображены философские движения. Возможно, мой анализ философского постмодернизма можно расценить как необходимое дополнение (или еще лучше как предпосылку) к анализу постмодернизма МакЛарена.⁸

Таким образом, в этой книге я хочу применить стратегию Шеффера в размышлениях о постмодернизме.⁹

⁸ Хотя я и не могу рассмотреть эту тему подробно, нам следует хотя бы отметить общее эвристическое различие между постмодернизмом как интеллектуальным движением и постмодерном как совокупностью культурных феноменов. Деконструкция Дерриды и генеалогия силы Фуко представляют собой примеры постмодернизма; юношеская погруженность в виртуальную реальность и превозношение супермаркета до уровня храма – это примеры постмодерна. Хотя и существует эффект просачивания между философскими течениями постмодернизма и феноменами культуры, относящимися к постмодерну, многое, связанное с культурным постмодерном, фактически является плодом модерна. Другими словами, культурные феномены не склонны (пока еще?) отражать радикальные последствия постмодернизма. Причиной этому может быть то, что сам постмодернизм приуменьшает свою причастность как в интеллектуальной, так и в культурной сферах. Индивидуализм и потребительство, которые характеризуют современную культуру, – это плоды, имеющие глубоко модернистские корни. Также и релятивизм обязан намного большим модернизму, чем постмодернизму. В этой книге я уделяю основное внимание интеллектуальным течениям постмодернизма, но остаются важные вопросы о культурных явлениях, которые по праву можно отнести к постмодерну.

⁹ МакЛарен также считает Шеффера прототипом в этом смысле. Он цитирует наставление Шеффера церкви, данное поколению тому назад: «Одна из самых больших несправедливостей по отношению к молодежи – это просить

Я считаю ее результатом приверженности Шеффера гуманизму и экзистенциализму; постмодернизм (между прочим, этот термин редко используется во Франции) в некотором смысле – преемник экзистенциализма. Говоря о стратегии Шеффера, я имею в виду как минимум две вещи. Первое – чтобы понять постмодерн, нам нужно вернуться к самой философии. Постмодерн как культурный феномен часто отличается от постмодернизма как философского движения, я согласен с Шеффером, что культурный феномен это, скорее всего, плод философских движений. Мы серьезно относимся к культуре и к идеям. Второе – моя стратегия «шефферская» в том смысле, что моя основная аудитория не только философы, но и практики, а если точнее, то христиане, несущие служение в постмодернистском мире, а также ищущие обитатели этого постмодернистского мира. Эти главы – не академический проект *per se*. Их цель познакомить с философскими течениями людей, которые не увлекаются философией. Поэтому я по мере возможности избегаю философской лексики. Там, где нельзя обойтись без специальной терминологии, она формулируется в контексте с разъяснениями и толкованиями. Я представляю себе это как стратегию *воплощения*, пытаюсь облечь мысль в слова, доступные аудитории, так же как Кальвин часто подчеркивал, что Бог во Христе облакает свою мысль в наши слова, и мы имеем теперь ее как Слово, которое можем понять.¹⁰

их быть консервативными... Если мы хотим быть справедливыми, мы должны учить свою молодежь быть революционерами, выступающими против статус-кво (McLaren, *Church on the Other Side*, 16).

¹⁰ Более полно я рассматриваю понятие языка воплощения в своей работе *Speech and Theology: Language and*

Поставив непритязательную цель попытаться раскрыть изначальные философские импульсы, стоящие за постмодернизмом, моя стратегия заключается в рассмотрении несвятой троицы постмодернистских мыслителей: Жака Деррида, Жана Франсуа Лиотара и Мишеля Фуко. Хотя их имена не всем известны, ключевые аспекты их рассуждений сейчас стали привычными не только в научном обществе, но и в средствах массовой информации. В частности, я основательно рассматриваю три лозунга постмодернизма, связанных с этими философами:

- «Нет ничего кроме текста» (Деррида)
- Постмодернизм – это «недоверие к метанарративам» (Лиотар)
- «Власть – знание» (Фуко)

В целом, эти три лозунга используются как взаимно исключаящие для конфессиональной христианской веры. Как может человек, принимающий развернутое повествование Писания как Слово Божье, отвергать метанарративы? Как может верящий в существование трансцендентного Бога и его творение отвергать представление о том, что не существует реальности за пределами текста? Как может тот, кто поклоняется Богу, который есть любовь, участвовать в восхвалении стремления к власти Ницше как основы реальности?

Проблема кроется в том, что эти вопросы основаны на непонимании утверждений. Другими словами, с этими лозунгами (которые не задумывались авторами как лозунги) обращаются как с бамперными наклейками: используют их без контекста. Если же мы рассматриваем эти утверждения в контексте, мы видим, что они

the Logic of Incarnation, Radical Orthodoxy Series (London: Routledge, 2002).

означают нечто другое, чем дает нам поверхностное рассмотрение бамперной наклейки. Надпись на бамперной наклейке превращает утверждения в лозунги, которые увековечивают целый ряд мифов о постмодернизме. Моя цель – демифологизировать постмодернизм и показать, что часто наши представления о том, что говорят постмодернисты, как правило, не имеют с ними ничего общего. И, возможно, более провокационное – я покажу, что фактически все эти утверждения имеют глубокое сходство с основными христианскими утверждениями.

Собственно, исследования, изложенные со второй по четвертую главы, задуманы мной как «меч обоюдоострый». С одной стороны, я на серьезном уровне ознакомлю христиан с течениями современной мысли, часто представленными как постмодернизм. Для этого потребуется подвергнуть эти идеи критике с точки зрения христианского мировоззрения. Но также эти исследования помогут сократить другой путь: я критически оцениваю частые непонимания христианами постмодернизма и предлагаю посмотреть на постмодерн как на условие, которое христиане должны в некотором смысле приветствовать. Нечто доброе *может* быть из Парижа. Таким образом, я просто воспроизвожу еврейскую стратегию, позже перенятую Августином и использованную такими богословами, как Джон Кальвин и Абрахам Кайпер (Kuiper): удрать с египетской добычей. Августин писал в «Христианской науке» (*De doctrina Christiana*), что точно так же, как иудеи покинули Египет с египетским золотом, которое они собирались использовать в поклонении Яхве (даже если они иногда неправильно его использовали), так и христиане могут найти ресурсы в нехристианской мысли – будь то Платон или Деррида – которые можно использовать для

славы Божьей и продвижения его царства. Эта книга – попытка извлечь пользу из постмодернизма для блага царства Божьего.

В частности, я думаю, что эта несвятая троица – Деррида, Лиотар и Фуко – в действительности может подтолкнуть нас к тому, чтобы вернуть некоторые истины о природе церкви, которые затенены модерном, а также христианами, которые закоsnели в модернизме, не видя его истинного лица. Одна из причин, почему постмодернизм стал пугалом для христианской церкви – мы слишком долго жили в модернизме, став его частью. Постмодернизм может быть врагом нашего модерна, но также он может быть и союзником нашего древнего наследия. Другими словами, именно эти три парижанина могут помочь нам *быть* церковью. И именно анализ каждого из этих постмодернистских теоретиков влечет за собой двойной результат:

- *Деррида*. Утверждение, что «нет ничего кроме текста» (*il n'y a pas de hors-texte*) может быть расценено как радикальное переложение реформаторского принципа *sola scriptura*. В частности, мысль Деррида должна подстегнуть нас вернуть два ключевых акцента служения церкви: а) центральное положение Писания как связующего звена в нашем понимании мира в целом; б) роль общины в толковании Писания.
- *Лиотар*. Утверждение, что постмодерн – «недоверие к метанарративам» – это утверждение, в конечном счете, одобренное церковью, подталкивает нас добиться возвращения: а) повествовательного характера христианской веры, а не воспринимать ее как собрание идей; б) вероисповедной природы нашего рассказа и того,

как мы находим себя в мире конкурирующих нарративов.

- Фуко. На первый взгляд тревожное ницшеанское утверждение «знание – это сила» должно подтолкнуть нас к осознанию того, что Эм-ти-ви узнало уже давно: а) образование и знание – это культурная сила; б) церкви необходимо установить альтернативное образование посредством альтернативной дисциплины. Другими словами, нам нужно воспринимать дисциплину как созидательную структуру, которой нужно надлежащее руководство. У Фуко есть что сказать о том, что означает быть учеником.

Конечно же, поскольку ни один из этих теоретиков не является христианином, нам следует быть готовыми к тому, что будут некоторые моменты фундаментальных разногласий и что появится необходимость критической оценки некоторых их умозаключений.

В каждой главе используется общий подход, чтобы раскрыть точку зрения этих постмодернистских философов и их теории, и глава начинается с короткого обсуждения недавно вышедшего на экраны фильма, как способ иллюстрации некоторых вопросов и проблем, поставленных под угрозу. Фильм – это *lingua franca*¹¹ не только американской культуры, но в большей мере всемирной культуры. Более того, это сильное средство «воплощения», которое может открыть истину о мире, открывая пережитое нами так, как не могут этого сделать рассуждения или учебник. К тому же, обсуждения фильма стимулируют наше любопытство – заставляют задавать такие же вопросы, какие задают и эти

¹¹ Итал. *lingua franca* – франкский язык. Язык, используемый как средство межэтнического общения в определенной сфере деятельности.

постмодернистские философы. Затем я представляю главное утверждение, сделанное каждым из философов, объясняя, что было сказано с учетом контекста утверждения в работе богослова. Потом потребуется некоторое объяснение, ввиду общего непонимания утверждения, особенно христианскими богословами и практиками. После этого мы рассмотрим теоретическое и практическое применение (их никогда нельзя разделять) этого утверждения для церкви, подводя к конструктивному выводу относительно модели постмодернистской церкви.

Таким образом, каждая глава заканчивается «туром» постмодернистской церкви. Поразмышляв над идеями Деррида, Лиотара и Фуко, каждая глава завершается учебным примером, в котором обсуждаются недавние события, происходящие в церкви в ответ на условие постмодерна, как например, движение Появляющейся церкви. В работах Брайана МакЛарена, Леонарда Свита и других, мы находим христианских философов и практиков, которые пытались приписать культурные изменения постмодернизму. Эти бесстрашные исследователи были одними из первых, кто нанес на карту постмодернистскую топографию для церкви. Учитывая нашу встречу с ключевыми философами постмодерна, мы критически рассмотрим их понимание постмодернизма и их предложения касательно модели постмодернистской церкви. Хотя я глубоко разделяю затронутые ими проблемы, думаю, что иногда их предложения остаются в плену у некоторых модернистских стратегий.¹² Я покажу, что для постмодернистской церкви не остается ничего лучшего, чем быть древней, что

¹² Например, «неконфессионализм» можно отнести к феномену глубокого модернизма. Я рассматриваю этот вопрос дальше, в четвертой главе.

самый лучший способ привнести евангелие в постмодернистский мир – возродить традицию, и что самые эффективные методы ученичества можно найти в литургии. Каждый тур по постмодернистской церкви даст точную картину того, что Деррида, Лиотар и Фуко могли думать о нашем поклонении.

Серьезное знакомство с постмодернизмом заставит нас оглянуться назад. И мы увидим, что многое из того, что преподносится под знаменем постмодернистской философии, частично использует древние и средневековые источники, что в значительной степени возвращает домодерновые способы познания, бытия и деятельности. Древние и средневековые источники – это полезное мнение, противостоящее модерну.¹³ Так, Деррида постоянно ссылается на Платона (а позже и на Августина), Лиотар обращается к культуре племен, а Фуко размышляет над древней практикой дисциплины. Не будучи консервативным и не пытаясь возродить (мифическую) первоначальную традицию во имя «палеоортодоксии», постмодернизм действительно осуществляет определенное творческое восстановление древних тем и личностей.¹⁴ Три исследования, изложенные со второй по четвертую главы, подготавливают

¹³ Этот резонанс между древней и постмодернистской мыслью был вызван богословом, специалистом по средневековью Дэвидом Барреллом (Burrell), который отмечает близость между постмодернистским и средневековым богословием. «Постмодерн, – говорит он, – можно перевести как “анти-антисредневековый”» (*Faith and Freedom: An Interfaith Perspective* [Oxford: Blackwell, 2044], 141).

¹⁴ Думаю, что многие были бы удивлены, узнав, что парижские философские круги сейчас активно обсуждают труды Святого Августина, описанные в работе Жана-Люка Мариона (Marion) в Сорбонне.

почву для заключительной главы, в которой приведены убедительные доводы в пользу того, что самый последовательный постмодернизм должен появиться в многочисленной конфессиональной церкви, которая использует довольно редкие (но вселенские) и древние практики церковного поклонения и ученичества. Другими словами, «радикальная ортодоксия» – единственный итог постмодернистской критики, и поскольку движение Появляющейся церкви уклоняется от не апологетической догматики (не крайний фундаментализм), оно остается во власти мечтаний, амбиций и скептицизма по поводу модернизма. Поэтому в пятой главе рассматривается вопрос, почему лучший способ быть постмодернистом – это быть древним, и лучший способ провозглашать христианскую веру в постмодернистском мире – не тихо, с порицаемой робостью, а не апологетически, с воплощенной решимостью принести справедливость в общество.¹⁵

Апологетика и свидетельство в постмодернистском мире

От рассуждений о постмодернизме может появиться впечатление, что мы характеризуем отдельное конкретное явление, как например, стол и чашка. Более того, мы можем склониться к мысли, что с появлением постмодерна все изменилось. Но и то, и другое далеко от истины – постмодернизм, по общему признанию, – это многообразный и разносторонний феномен. И постмодернизм не отрывается полностью от модернизма. Между модерном и постмодерном есть и преемственность,

¹⁵ Ход моей мысли в этом направлении многим обязан работе Роберта Веббера *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker, 1999).

и различия. Самая значительная преемственность видна в том, что оба отвергают благодать: другими словами, и модерн, и постмодерн характеризуются идолопоклонническим представлением о независимости и глубоком естествознании.¹⁶ Отмечая такую богословскую преемственность, при которой постмодерн часто выглядит как усиление модерна, в особенности в отношении понимания свободы, использования технологии и т. д.

Эта преемственность двояко влияет на последующую дискуссию: я стремлюсь подчеркнуть разрыв преемственности между модерном и постмодерном. Я признаю, и где-то уже это утверждал, что преемственность все же существует между модернистской и постмодернистской мыслью, особенно в работах Деррида и Фуко, где оба признают, что они в значительном смысле мыслители Просвещения.¹⁷ Однако в некотором смысле они также – критики модерна, и таким образом постмодернизм действительно в некоторой степени разрывает преемственность с модернизмом. В исследованиях, изложенных в этой книге, я особенно был заинтересован в возможностях, предоставляемых этим разрывом, возвращая к более твердой и менее модернистской христианской вере.

Это ведет ко второму акценту, который я сделал на преемственности между постмодернизмом и ортодок-

¹⁶ Или, как говорит Грэхэм Хьюз (Hughes), и модерн, и постмодерн характеризуются горьким, как выразился Макс Вебер, «разочарованием в мире» (Hughes, *Worship as Meaning: A Liturgical Theology for Late Modernity* [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], 2).

¹⁷ См., например, James K. A. Smith, *Jacques Derrida: Live Theory* (London: Continuum, 2005), 3.3.2.

сальной христианской верой.¹⁸ Многие в работе Деррида, Лиотара и Фуко заслуживают критики, особенно с христианской точки зрения. Здесь и в контексте первоначальных лекций, из которых состоит эта книга, необходимо подчеркнуть точки частичного совпадения положений постмодернизма и исторической ортодоксальной христианской веры, особенно потому, что я, в некотором смысле, продолжаю дело Шеффера. Чтобы достичь этого, необходимо столкнуться со скрытым модернизмом в толковании Шеффером христианской веры как «системы истины».¹⁹ Вместо того чтобы явно подвергнуть критике Шеффера по этому вопросу, мне бы хотелось продемонстрировать, возможно, к удивлению Шеффера (и досаде), что утверждения Деррида и Фуко имеют нечто общее с его собственным мнением о знании и истине (насколько Шеффер признавал роль предпосылок).²⁰ Тогда как целью Шеффера

¹⁸ Обычно я использую этот термин как условное обозначение, относящееся к христианской вере, укорененной в Писании и подтвержденной в исторических символах веры и вероисповеданиях, чтобы развить его в более поздней реформаторской мысли. Хотя моя работа носит экуменический характер, позже станет понятно, что я считаю реформаторское исповедание важным продолжением исторической ортодоксальной христианской веры. Я бы не хотел вступать здесь в широкую полемику об этом, а только затрону эту тему настолько, насколько она влияет на эпистемологию (теорию знания) и, следовательно, на апологетику. И в заключение отмечу, что здесь находится под ударом августианское католическое богословие.

¹⁹ См. приложение к «Апологетике» в *Трилогии*.

²⁰ Это спорный вопрос, и даже когда Шеффер явно затрагивал его, он оставался при своем мнении, временами склоняясь к более классическому подходу, который не принимал всерьез роль предпосылок в знании. Собственное

было в целом указать на разрыв преемственности между, скажем, экзистенциализмом и христианской верой, есть преимущество в том, чтобы обнаружить «очаг напряженности» с помощью нахождения точек соприкосновения между христианской и нехристианской мыслью. Признание такой преемственности может потребовать отказа от некоторых наших собственных модернистских предпосылок. Наша христианская вера – и, соответственно, наше мнение об апологетике – заражено модернизмом, когда мы не понимаем воздействие греха на разум. Игнорируя это, мы перенимаем оптимизм Просвещения в отношении роли предположительно нейтрального разума в понимании истины.²¹ (Мы также дошли до того, что стали придерживаться

реформаторское богословие Шеффера подрывает позиции классической апологетики, поскольку придерживается принципа «интеллектуального воздействия греха», то есть влияние греха на разум, искажая понимание того, что считается истиной и что можно признать как истину для неверующего (Рим. 1, 18-22; 1 Кор. 2). Находясь в Л'Абри, у меня была возможность внимательно ознакомиться с классической работой XVII столетия Джона Оуэна о Святом Духе. Я бы не мог порекомендовать лучшего утверждения о воздействии греха на интеллект, чем его доклад «Разрушение порочности ума грехом» (*Corruption of the depravity of the mind by sin*) (III.iii. *The Holy Spirit* [repr., Grand Rapids: Kregel, 1954], 144-69). То же самое можно найти и в *Философских крохах* Кьеркегора: чтобы узнать истину, учащийся (ученик) должен получить от Учителя (Бога) не только содержание истины, но также и само условие для ее получения. Распределение условия – это действие благодати посредством работы Святого Духа.

²¹ В современном контексте то, что я где-то назвал «школа Биола» апологетики и христианской философии, воплощает в себе этот модернизм. См. краткое изложение в моей работе “Who’s Afraid of Postmodernism? A Response

«константиновских» стратегий, которые под знаменем естественного закона хотят построить «христианскую Америку»).

Если сформулировать это в более знакомых терминах, классическая апологетика оперирует довольно модернистским представлением о разуме; с другой стороны, апологетика предпосылок – постмодернистская (и августинская!), поскольку она признает роль предпосылок в том, что считается истиной, и в том, что признается истиной. Поэтому постмодернизм может быть катализатором для церкви в восстановлении своей веры не как системы истины, продиктованной нейтральным разумом, а как истории, которая требует «глаз, чтобы видеть, и ухо, чтобы слышать». Тогда главная обязанность церкви как свидетеля не демонстрация, а провозглашение – керигматическое призвание провозглашения Слова, ставшего плотью, а не слабые реальности теизма, которые предположительно производит нейтральный разум.

Другими словами, если наше апологетическое провозглашение не берет свое начало в откровении, то мы проиграли игру модернизму. В этом отношении я становлюсь на сторону еще более раннего парижского философа и протопостмодерниста Блеза Паскаля, который категорично выражал протест, утверждая, что Бога, явившего себя в воплощении и Писаниях – Бога Авраама, Исаака и Иисуса Христа – необходимо отличать от (современного) бога философского теизма. Но еще важнее новая апологетика, фактически древняя, – как раз та, которая провозглашается образом жизни обще-

to the ‘Biola School’” in *Christianity and the Postmodern Turn*, ed. Myron Penner (Grand Rapids: Brazos, 2005).

ства.²² Как отметил Питер Лайтхарт (Leithart): «Первая и главная защита Евангелия, первое “рекомендательное письмо” не только Павлу, но и Иисусу, – это не аргумент, а жизнь Церкви, приведенная в соответствие Христу Духом в служении и страданиях».²³ Церковь не имеет апологетики, она сама – апологетика.

От современного христианства к постмодернистской церкви

Если я отвергаю эпистемологию, которая заполонила современное христианство, тогда я также отвергаю экклесиологию (а точнее ее недостаток), которая сопутствует этому модернистскому варианту веры. Внутри матрицы современного христианства базовый «ингредиент» – это индивидуум, тогда, следовательно, церковь – это просто собрание индивидуумов. Понимая христианскую веру как личное дело между индивидуумом и Богом (просто попросить Иисуса «войти в мое сердце»), современному евангельскому христианству тяжело сформулировать, как или почему церковь должна играть какую-либо иную роль, кроме той, чтобы предоставить место для общения с другими индивидуумами, имеющими личные отношения с Богом. В такой модели действительно имеет значение – христианство как система истины или идей, а не церковь как живая община, олицетворяющая своего Главу. Современное христианство склонно воспринимать церковь либо как

²² Для дальнейшего обсуждения этой новой апологетики (следуя Роберту Вебберу). См. James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids: Baker, 2004), 179–82.

²³ Peter J. Leithart, *Against Christianity* (Moscow, ID: Canon, 2003), 99.

место, где индивидуумы собираются, чтобы найти ответы на свои вопросы, или как еще одну остановку, где люди могут попытаться удовлетворить свои потребительские желания. Христианство как таковое становится больше интеллектуальным, чем истинным, больше превращенным в товар, чем местом для искреннего общения.

В обсуждении христианской веры, от модернизма к постмодернизму, я редко говорю о христианстве и даже воздерживаюсь от упоминания христиан как отдельных личностей, напротив, я склонен говорить о Церкви с большой буквы. Я хочу выступить в поддержку замены модернистского христианства на постмодернистскую церковь, что сродни смене парадигмы, которую пережил Нео. Суть моего вопроса носит исповедальный характер: как утверждается в Апостольском символе веры «я верю в святую кафолическую церковь», я тоже верю, что само упоминание святой кафолической церкви развенчивает модернистский индивидуализм, заполонивший современные евангельские церкви.²⁴ Воистину, нам удастся возратить многократно искаженную формулировку: «Вне церкви нет спасения». Это не значит, что отдельное церковное тело служит распределителем благодати или подателем спасения, а, скорее, просто нет христианства помимо тела Христа, которым есть церковь. Тело – это новозаветная органическая модель общины, которая опровергает модернистский акцент на индивидууме.

²⁴ Я все еще обеспокоен тем, что, несмотря на все разговоры об общине в движении Появляющейся церкви, мы все еще не обнаружили радикальные последствия изменений. Следующая задача для движения Появляющейся церкви – ясно выразить и разработать экклесиологию.

Церковь существует не для меня: мое спасение, прежде всего, дело не интеллектуального влияния или эмоционального удовлетворения. Церковь – это место, где Бог обновляет и изменяет нас, место, где практика пребывания в теле Христа преобразует нас в образ Сына. Мне, грешнику, спасенному благодатью Божьей, необходимы не столько ответы, сколько преобразование собственной воли и сердца. То, что я описываю как деятельность церкви, включает в себя не только традиционные таинства²⁵ крещения и евхаристии, но также обряд христианского венчания и воспитание детей, и простую, но радикальную практику дружбы, и даже призвания сблизиться с теми, кто тебе не нравится! Церковь, например, это место, где можно научиться терпению на практике. Плод Духа появляется в нашей жизни из семян, посаженных практикой жить жизнью церкви; и когда церковь начинает демонстрировать плод Духа, она становится свидетелем постмодернистскому миру (Ин. 17). Нет ничего более контркультурного, чем община, которая служит Страдающему рабу в мире, который посвятил себя потребительству и насилию. Но церковь будет нести это контркультурное, пророческое свидетельство только тогда, когда она отвергнет свой собственный модерн; в этом отношении постмодернизм может быть другим катализатором, чтобы церковь *была* церковью.

²⁵ Здесь мы успешно вернулись к богатому, sacramentalному богословию Жана Кальвина в отличие от шаткого цвинглианского богословия, которое, кажется, взяло верх в реформатских евангельских кругах.