

УДК 284.991:239

**Р. П. Соловий**  
кандидат исторических наук, докторант теологии в  
*Evangelische Theologische Facultet (Leuven, Belgium)*,  
декан магистерской программы Львовской богословской семинарии  
Церкви христиан веры евангельской

## РЕАКЦИЯ СОВРЕМЕННЫХ ЕВАНГЕЛИЧЕСКИХ БОГОСЛОВОВ НА ФИЛОСОФИЮ ПОСТМОДЕРНИЗМА

В течение последних десятилетий протестантское богословие проходит сложный процесс осмысления сущности постмодернистского поворота в философии и культуре и формирования оптимальной модели отношения к новой интеллектуальной и социокультурной ситуации. Вызов постмодернизма евангелическому богословию, в первую очередь, связан с вопросами эпистемологии. Постмодерн формирует такое эпистемическое пространство, в котором выдвигается региональный, гетерогенный и плюралистический подход к знаниям, не оставляющий места обобщающим теориям. Он утверждает, что любое теоретизирование должно оставаться локальным и выступает против навязывания унитарного, формального дискурса. Постмодернистская эпистемология принципиально неконформистская, она сознательно подчеркивает маргинальность, отличие, неопределенность. Данный аспект постмодернистского мировоззрения вызвал значительное внимание протестантских авторов, и многие из них предупреждают об опасности радикального релятивизма. Также происходит продумывание разнообразных сценариев взаимодействия евангелического богословия с социокультурным вызовом постмодернизма.

**Цель статьи** – исследовать реакцию современных евангелических богословов на философию постмодернизма.

Научная проблема статьи не являлась предметом исследований в украинском религиоведении и богословии. В связи с этим обратимся к концепциям ведущих евангелических богословов и философов религии, среди которых, в частности, Дуглас Гроотхайс, Карл Рашке, Брюс Бенсон, Дэвид Уэллс, Мерод Вестфал, Джеймс Смит, Ричард Миддлтон, Браен Уолш, Ненси Мерфи, Аласдер Макинтайр, Брэд Калленберг, Реджинальд Стакхаус, Дэвид Трейси, Дэвид Трейси, Кевин Ванхузер и др.

В рядах современных протестантских богословов не существует единства в отношении перспектив христианства в эпоху постмодерна. Некоторые из них считают, что постмодернизм кардинально противоположен и опасен для евангелического христианства. Для них постмодернизм – это мировоззрение, не оставляющее места вере в Бога, подрывающее христианские культурные ценности, подвергающее сомнению традиционные истины. Другие придерживаются взгляда, что принятие евангелическим христианством постмодернистского поворота в западной мысли раскрывает перед ним новые возможности «следующей реформации», то есть возрождение христианства как передовой, а не реакционной силы в современном мире. Ключевыми чертами постмодернистского мышления, могущими обусловить возрождение христианства, считаются признание культурной полифонии (открывающей пространство для настоящего диалога), освобождение познания от догматизма (недоверия к готовым ответам), акцент на ограниченности языка.

Ярким выразителем первого подхода является Дуглас Гроотхайс, профессор апологетики Денверской семинарии. Он утверждает, что искушение постмодерна соблазняет христиан «создавать собственную мнимую духовность, либо возвращаться к традиции этнических или расовых групп, не беспокоясь об объективной истине или рациональности» [3, р. 22]. Д. Гроотхайс отождествляет постмодернизм с нигилизмом конца XIX в., видя в них общую основу упадка истины в обществе. С его точки зрения, это особенное культурное состояние, в котором «идея абсолютной, универсальной истины рассматривается как неправдоподобная, пребывает в пренебрежении или даже серьезно не берется в расчет» [Ibid., р. 22]. Данные признаки полностью относятся к по-

стмодернистским мыслителям, которые, по мнению Д. Гроотхайса, разрушили и разложили саму идею истины. Богослов приписывает влиянию постмодернизма все негативные черты американской культуры, утрату интеллектуального идеала духовности, причины современного религиозного синкретизма.

Противоположную позицию Д. Гроотхайса точку зрения занимает Карл Рашке, считающий, что постмодернизм никоим образом не является аморальным или антихристианским движением. Он видит в постмодернизме «деSCRIPTOR или локатор духа времени» и считает, что постмодернистская революция в философии (которую он противопоставляет популярному пониманию термина «постмодернизм» в современной культуре) создала необходимую среду для освобождения христианского евангелия из модернистского капкана сциентизма, рационализма, гуманизма и скептицизма [9, р. 20–21]. К. Рашке полагает, что значительная часть критики в адрес постмодернизма представляет карикатуру на него. Рассматривая особенности модернистской и постмодернистской эпистемологии, К. Рашке соглашается с точкой зрения протестантского философа Брюса Бенсона, который подчеркивал, что антифаундационалистский курс постмодерна более христианский, чем фаундационализм [1, р. 243].

Б. Бенсон считает, что модернистское идолопоклонство имеет три основные взаимосвязанные характеристики: критический акцент на автономии индивидуума, устойчивое доверие к возможностям человеческого разума в целом и разумности отдельного человека, представление о чистом «объективном» характере разума [Ibid, р. 42]. Общей чертой данных характеристик является тенденция придавать особенное значение человеческому или субъективному фактору, даже если он используется для подчеркивания «объективной» реальности Бога или Писания. Как отмечает К. Рашке, современные евангелические богословы даже не осознают того, что подражают модернистской философии, на словах пытаясь утвердить нерушимую власть и присутствие Бога. В то же время философия постмодернизма вскрывает идолопоклоннические и релятивистские тенденции модернизма в целом, особенно критикуя корреспондентную теорию истины, согласно которой истина – это соответствующие мысли (высказывания) и действительности (вещи). Постмодернизм обращает внимание на ограниченные пределы человеческого знания, а это означает, что Бог может продолжать говорить и раскрывать Себя.

Дэвид Уэллс, напротив, видит путь возвращения к принципам Реформации в противостоянии постмодернизму [14, р. 339]. Он убежден, что современная культура трансформируется под влиянием двух основных факторов – постмодернистского духа и религиозного плюрализма. Для их осмысления необходимо принимать во внимание философскую традицию, унаследованную от эпохи Просвещения, которая сосредоточена на свободе от прошлого, от Бога и от внешнего авторитета. Д. Уэллс считает, что постмодернизм представляет собой восстание против некоторых аспектов Просвещения, а не отрицание модернизма в целом.

Д. Уэллс видит в постмодернистских духовных поисках внутренний поворот к аутентичности. Он сравнивает этот новый дух с гностицизмом, мировоззрение которого противоречило христианской вере, что требовало конфронтации, а не адаптации. Д. Уэллс находит эту конфронтацию в исторической протестантской ортодоксии, которая изображает Бога, ищущего грешника, а не грешника, который заглядывает в себя, чтобы найти там Бога. Он призывает ответить

на новый тип гностицизма верностью исторической протестантской доктрине греховности, согласно которой человеческая природа фрагментирована и искажена. Несмотря на массу видов духовности, наличествующих в современном обществе, только христианство предоставляет личные отношения, которых жаждут представители постмодернистского общества. Христос – ответ пустой духовности и бессмысленному существованию. К сожалению, отмечает Д. Уэллс, евангелические христиане на Западе больше заняты приспособлением к постмодернистскому мышлению, чем противостоянием ему. Евангелическое христианство уменьшило акцент на значении доктрин и религиозной идентичности, способствуя, вместо этого, ценностям и принципам, направленным на улучшение жизни «здесь и сейчас».

Несмотря на разные цели Д. Уэллса и К. Рашке, в их концепциях есть несколько общих позиций. Оба богослова считают Реформацию XVI в. кульминационным моментом в развитии богословия, демонстрируя при этом глубокую преданность Реформации, хотя аспекты протестантского богословия, которые их захватывают, несколько отличаются. Д. Уэллс сосредотачивает внимание на доктрине оправдания верой, видя в ней способ борьбы с мыслью, что спасение можно найти внутри человеческой души. К. Рашке фокусируется на учении М. Лютера о кресте, рассматривая его как призыв вернуться к одной лишь вере (*sola fide*), а не веры в наш человеческий разум. Авторы также согласны с тем, что некоторые аспекты постмодернистской критики модернизма справедливы. Однако при этом Д. Уэллс и К. Рашке расходятся в своих оценках постмодернизма. К. Рашке считает, что постмодернистский поворот обещает большие перспективы христианству, следовательно, его следует принять, в то время как Д. Уэллс видит в постмодернизме обновленную версию модернизма, которой следует противостоять.

В среде консервативных христианских богословов достаточно широко распространена мысль о том, что основные темы философии постмодерна и фундаментальные утверждения ортодоксального христианского богословия исключают друг друга. Американский философ религии Мерод Вестфал не разделяет данного убеждения. С его точки зрения, даже если некоторые постмодернистские философы занимают антирелигиозные позиции, центральные темы и направления аргументации их философских систем не были разработаны в контексте критического отношения к религиозности. По этой причине М. Вестфал считает возможным и обязательным христианское «усвоение» определенных тем философии постмодерна, то есть поиск среднего пути между тотальным отрицанием постмодернистских концепций и их некритическим принятием [16, p. 76].

Сущность данной стратегии состоит в реконтекстуализации, то есть в извлечении определенных философских тем из контекста антихристианских или атеистических установок, в которых они сегодня мыслятся, и в последующей формулировке их в рамках исходных положений христианского теизма, которые, как настаивает М. Вестфал, и являются их подлинным домом. Так, например, он предлагает искать истоки постмодернистской «герменевтики подозрения» в богословии грехопадения и греховности человека, особенно в учении Павла о ноэтических последствиях греха, в соответствии с которым человеческие существа «подавляют истину неправдой» (Рим. 1:18). «Герменевтика конечности» с ее акцентом на вмонтированность человеческого понимания в культурные конструкции является открытой для богословского учения о тварности человека [15, p. 479].

М. Вестфал утверждает, что, хотя большинству постмодернистских философов присущи атеистические убеждения, их аргументы на самом деле не столько отрицают существование Бога, сколько доказывают, что человеческие существа индивидуально или коллективно не владеют статусом и авторитетом божественности. Объективное знание

реальности, восприятие действительности, так сказать, глазами Бога для нас невозможно. Постмодернизм помогает христианам понять, что богословие никогда не сможет достичь уровня сущностного знания о Боге и собственно должно отказаться от такого рода претензий. Поскольку человеческие существа ограниченные и конечные, а Бог абсолютный и бесконечный, богословие неспособно достичь такого уровня познания Бога, какое Он имеет сам о Себе, знания, лишённого двусмысленности, неясности, тайны или других эпистемологических ограничений [16, p. 174].

Как считает другой протестантский философ континентальной традиции Джеймс Смит, постмодернистская критика идеи автономной, объективной, нейтральной рациональности открывает возможность для создания «радикально христианской философии» [10, p. 134]. Ведь именно обращением к Разуму модернистские мыслители легитимировали отрицание религии, однако постмодернистским авторам, в частности Лиотару, удалось продемонстрировать, что не только религия, а любая другая форма знания коренится в нарративе или мифе. Согласно Дж. Смицу, постмодернистская философия способствует возвращению августиновской эпистемологии, исповедующей структурную необходимость веры прежде понимания («верю, чтобы понимать»). Дж. Смит подчеркивает, что значительная часть современных христианских философов не вполне правильно интерпретирует лиотаровское определение постмодернизма как недоверие к метаповествованиям. В частности, Ричард Миддлтон и Браен Уолш, авторы известной книги «Истина загадочней, чем раньше: библейская вера в эпоху постмодернизма», ошибочно подчеркивают, что с постмодернистской перспективой двумя основными проблемами метаповествований являются их универсальный масштаб (попытка перераста в «великие повествования», охватывающие всю историю мира) и склонность тотализировать («тотальные» претензии на истину неизменно приводят к гегемонии насилия и маргинализации) [6]. Р. Миддлтон и Б. Уолш также считают признаком постмодернизма трактовку метанарративов как социальных конструкций вроде абстрактных этических систем. Как отмечает Дж. Смит, такая интерпретация метанарративов имеет мало общего с их толкованием Лиотаром. Для французского философа метанарративы, прежде всего, выступали способом легитимации научного знания с помощью обращения к универсальному критерию – Разуму, стоящему вне пределов какой-либо конкретной языковой игры и потому гарантирующему достижение универсальной истины.

Постмодернистских богословов объединяет критическая оценка роли модернизма в развитии христианского богословия. В частности, они видят влияние модернизма на консервативное христианское богословие в желании использовать методы современной науки в библеистике, в склонности к эвиденциалистской апологетике<sup>1</sup>, в убеждении, что богословские выводы можно сделать из нейтральных фактов, в допущении возможности выявления в богословии вечных и неизменных истин. Так, Н. Мерфи утверждает, что влияние модернистской эпистемологии можно найти как в консервативном, так и в либеральном богословии [8]. С ее точки зрения, консерваторы подчеркивали трансцендентное вмешательство Бога в мир природных и человеческих дел, в то время как либеральные богословы сосредотачивали внимание на имманентности Бога человеческому опыту. Консервативные богословы толковали откровение как открытие небесных реальностей; для представителей либерального лагеря откровение соотносится с человеческим открытием, Бог раскрывает себя на основании подлинных человеческих средств. Подход консервативных богословов к Писанию представлял собой попытку обосновать его в качестве неопровержимого основания, с которого начинается возведение богословского строения. Консерваторы относились к Писанию как к собранию основных действий Бога,

<sup>1</sup> Эвиденциализм (англ. evidentialism) – взгляд, согласно которому рациональность религиозных убеждений зависит от качества аргументов, представленных для их обоснования.

а не человеческого открытия, подчеркивали фактический характер их содержания.

С другой стороны, либералы, утверждает Н. Мерфи, считали, что Писание принадлежит к тому классу произведений, которые с разной степенью убедительности выражают вытекающие из религиозного опыта идеи о Боге и жизни человека. Поэтому либералы считали основоположным фактором богословия религиозный опыт, тогда как консерваторы обращались к Писанию. Однако обе группы относятся к своим основаниям как к источнику универсальной истины. Н. Мерфи утверждает, что эпистемология консервативных богословов направлена «снаружи внутрь» и начинается с согласованной внешней реальности. Таким образом, богословие становится своего рода наукой о Боге, а объективный факт откровения – основой богословия. Писание становится непогрешимой, несомненной основой для богословского построения, в котором роль человеческого опыта всего лишь вторична по отношению к главной роли Писания. Эпистемология либерального богословия, напротив, направлена «изнутри наружу». В качестве примера такого подхода Н. Мерфи использует Шлейермахера. Он начал свои богословские поиски с осознания абсолютной зависимости. Такое осознание Бога считается универсальным. Духовные конструкции, вроде доктрин, подвергаются проверке именно на основании этого опыта. В рамках данного подхода мы начинаем с опыта, то есть проверки адекватности является приемлемость богословских конструкций для широкой публики, а не для того или иного религиозного института. Религиозный язык консервативного богословия, как правило, носит пропозиционный характер, в то время как либералы склонны к экспрессивности. Как ученые консервативные богословы надеются, что их теории будут отвечать действительности. Либерализм же предполагает, что достичь консенсуса в отношении реальности невозможно, но мы можем начать с общего человеческого опыта. Консервативное богословие больше, чем богословие либеральное, видит потенциал в сотрудничестве между наукой и богословием. Н. Мерфи делает вывод, что современные консервативные и либеральные богословы в своем подходе фаундационалисты, а в дискурсе – модернисты.

Критикуя модернистский подход к философии и богословию, Н. Мерфи пропагандирует разрыв с модернистскими перспективами в гносеологии, языке и метафизике, считая их редукционистскими. Первый уровень модернистского редукционизма, с критикой которого она выступает, представляет фаундационализм. Она полагает, что редукционистская природа фаундационализма обусловлена его преобладающим акцентом на отдельных положениях, а не на целом, в котором они находятся. Она видит в фаундационализме попытку обеспечить надежное и универсальное знание, апеллируя к общедоступной истине. В отношении к характеру основ модернисты делятся на две группы. Во-первых, эмпирики обращаются к психическим представлениям и универсальному опыту. Однако, как утверждает Н. Мерфи, смертельным ударом по такому фаундационализму стало признание, что научные факты в значительной мере опираются на наблюдения и потому не являются универсальными и доступными всем. Во-вторых, в консервативном протестантизме в роли основы богословских знаний выступает Священное Писание, однако Н. Мерфи также отбрасывает эту точку зрения: она считает, что аргументы, приведенные христианами богословами, «не обеспечивают необходимой уверенности в том, что Библия представляет собой записанное слово Божье»; кроме того, рационалистическое обращение к «понятым и ясным идеям» (Р. Декарт) не обеспечено достаточными основаниями, ведь «то, что является несомненным в одном интеллектуальном контексте, весьма сомнительно в другом». Она считает, что фаундационализм следует заменить постмодерным холистичным подходом к эпистемологическому обоснованию. При этом Н. Мерфи опирается на трактовку У. Куайном знания как своеобразной сети,

согласно которой не существует принципиальных отличий основоположных и неосновных убеждений (данные науки создаются с помощью их интерпретации в свете других теоретических допущений), а также на точку зрения Аласдера Макинтайра о признании краха рациональности как поля ведения этических дискуссий. Позицию Н. Мерфи разделяет ее последователь Б. Калленберг, утверждающий, что «язык не представляет, а конституирует реальность». Согласно Б. Калленбергу, теоретизирование обособляет язык и мир, поскольку теории предлагают пояснение мира, выраженные языком, который как будто может обратиться к миру и одновременно находится в стороне от него. Но это создает путаницу, ведь если «все пояснения формулируются средствами языка, то у нас нет экстралингвистических средств для пояснения, проверки или обоснования того, как мы используем язык» [5, р. 234].

Другим направлением модернистского редукционизма, считает Н. Мерфи, являются современные репрезентационные представления о языке, сосредоточенные, во-первых, на отдельных высказываниях, оторванных от нарративного контекста, во-вторых, на индивидуумах без учета их социальной среды. Вместо этого, она склоняется к холизму позднего Витгенштейна и Дж. Остина. Целостность языка, считает она, состоит в том, что высказывания обретают свой смысл только в контексте повествования. Перевод высказывания на любой иностранный язык не способен передать его значения, ведь значения не универсальны. Кроме того, язык и жизнь пребывают в неразрывной связи, поэтому можно утверждать, что язык – это не столько о мире (как в том случае, если язык отображает и представляет реальность), сколько о том, что язык в мире. Н. Мерфи указывает, что «библейские нарративы создают мир, и в середине этого мира верующие должны жить своей жизнью и понимать реальность» [7, р. 120]. Эту точку зрения поддерживают ученик Н. Мерфи Брэд Калленберг, который считает, что язык не является реальностью, а создает реальность, а также С. Гренц и Дж. Франке, подчеркивающие, что мы живем не в «мире-самом-по-себе», а в языковом мире, который сами же и создаем.

Итак, постмодернистские богословы подчеркивают, что модерн с его пропозиционной системой истины, основывающейся на фундаменте универсального разума, подходит к концу. Поэтому христианами мыслителям следует не столько тосковать о вечных богословских конструкциях, сколько разрабатывать уникальные формы богословия, учитывающие специфику разнообразных и изменчивых культурных контекстов. Завершение эпохи модерна рассматривается ими как возможность для христианского богословия вернуть себе собственный голос, тогда как современное богословие пыталось соответствовать светским стандартам научной объективности. Некоторые богословы постмодернистской ориентации склоняются к деконструкции, утверждая, что объективное или абсолютное знание о значении языка невозможно, в том числе и знания о тексте Библии. В частности, Дж. Смит приводит аргументы в пользу герменевтики творения, позволяющей множественность таких истолкований [11]. Линдбек признает возможность содержательности и истинности толковании библейского текста, но также акцентирует их множественность: Евангелия дают нам несколько разных пояснений жизни Иисуса, в Писании содержится несколько подходов к искуплению. В то время как богословие модерна пыталось упорядочить текст в абсолютную систему, постмодернистские богословы, согласно Г. Уорду, использовали «исследования и анализ постмодернистской мысли для того, чтобы перечитать основоположные христианские тексты относительно Писания, литургии и вероисповедания и построить новые христианские богословия» с учетом философии постмодернизма [13, р. 586].

Рост интереса к постмодернизму в среде евангелических богословов демонстрирует интеллектуальная биография Реджинальда Стакхауса, заслуженного профессора богословия и этики в Уиклиф-колледже Торонтской школы

богословия [4, р. 9–16]. Его изначальное представление о задаче богословского педагога было консервативным. Он смотрел на богословие как на корпус объективного знания, которое можно изучать, в которое можно верить и которое можно практиковать в реальном мире. Исходя из такой предпосылки, постулировалось большое количество богословских положений, каждое из которых считалось объективно истинным. Данный набор истин включает в себя положение о существовании Бога.

Как отмечает Р. Дэвис, традиционно христианское богословие учило, что для того, чтобы относиться к Богу так, как предлагает Библия (например, молиться Ему), Бог должен быть Существом, которое может быть там [2, р. 111–123].

Кевин Ванхузер обосновывает необходимость серьезной дискуссии с постмодернизмом, предполагающей не просто обмен мыслями, а настойчивую защиту христианскими богословами собственно христианской мудрости. Понятно, что дискуссия предполагает фундаментальное изучение христианами постмодернистской перспективы, основой которой К. Ванхузер считает полное осознание человеком своей ситуативности (все наши знания опосредованы языковыми и культурными конструкциями). Как отмечает богослов, постмодерность – это «состояние, когда человек настолько открыт к плюральности и отличию, что начинает осознавать случайность собственного языка, культуры и способа жизни» [12, р. 77]. Все системы языковых или концептуальных отличий одинаково случайны, поэтому не может быть и речи о существовании абсолютных утверждений – в этом тезисе К. Ванхузер видит основную предпосылку состояния постмодерна, то есть осознания, что любой текст или система смыслов – случайны и могут быть деконструированы.

К. Ванхузер убежден, что основным аспектом постмодерности, которому должны научиться христиане, является критика всех идеологий, постоянное иконоборчество, радикальный протест против всех жестких систем мышления, которые угнетают человека. Эффективными постмодернистскими средствами борьбы с концептуальным идопоклонством (тенденцией отнестись к определенной концептуальной схеме как к окончательно завершённой) К. Ванхузер считает иронию и деконструкцию.

Опасность корреляции богословия с каким-либо философским или научным направлением, по К. Ванхузеру, состоит в «приручении божественного, в редукции дивного нового мира Библии к понятиям мира сего, в замене скандала креста похлебкой интеллектуальной респектабельности» [Ibid., р. 82]. В этом смысле постмодернизм ничем не лучше модернизма. Если модернистские мыслители преувеличивали божественную имманентность, то постмодернистские богословы настолько подчеркивают «инаковость» и трансцендентность Бога, что он становится аморфным «тотально иным», пребывая вне категорий языка и определения. Напротив, христианская позиция состоит в том, что Бог открыл себя в личности Иисуса Христа, который стал критерием понимания идентичности Бога. В этом смысле К. Ванхузер поддерживает христианского философа Алвина Плантингу, который утверждал, что нам необходимо меньше приспосабливаться к текущей интеллектуальной моде и иметь больше христианской уверенности.

К. Ванхузер приходит к выводу, что с христианской точки зрения постмодерн (как и модерн), несмотря на определенный прогресс, явленный в недоверии к метанарративам и критике идеологий, в целом является историей отхода, уклонения от пути мудрости и жизни, суммированного в Иисусе Христе. Именно с позиций божественного откровения христианский мыслитель и должен давать ответ вызовам реальности.

Следует признать, что в евангелических кругах не существует общей точки зрения на природу и вызовы постмодернизма, что обусловлено как неоднородностью самой постмодернистской перспективы, так и спецификой богословских традиций, на основании которых осуществляется ее оцен-

ка. Постмодернизм выдвигает ряд подходов, которые могут быть полезными для провозглашения христианской вести, а именно: принятие ценности и достоинства каждого человека и его неотъемлемых прав, независимо от этнической или социальной принадлежности; осознание важности роли культуры в формировании личности, ее идей и предрасположений; признание ограниченности человеческого языка в познании абсолютной истины, а также способности манипулировать, исключать и контролировать других; критика безрассудного оптимизма и зазнайства сциентизма; признание того, что Библия содержит не только доктрины, но и нарративы, показывающие, как живой Бог милостиво взаимодействует со своим творением в их борьбе.

Другие измерения постмодернизма можно оценить как сомнительные с точки зрения их влияния на христианство: постмодернизм видит в толерантности ключевую добродетель, но как только определенная группа получает власть, толерантность часто превращается во враждебность к тем, кто не согласен с новым порядком; признание возможности получения и конструирования знаний и отрицание того, что высшая истина открыта Богом и воплощена в личности Христа; уважение к другим культурам и нежелание или неспособность осуждать аморальные практики или осуждать зло; критическое отношение к индивидуализму модерна и акцент на роли сообщества, которое, тем не менее, имеет склонность к переходу к «групповому мышлению» (тип мышления тесно сплоченной группы, члены которой пытаются свести к минимуму конфликты и достичь консенсуса без критической оценки и анализа идей); забота о маргинальных слоях общества, которая часто способствует виктимизации (превращению личности или группы личностей в реальную жертву) и появлению различных социальных групп, конкурирующих в борьбе за власть; внимание к окружающей среде, которое часто переходит в сакрализацию природы и девальвацию человеческих существ; интерес к духовности и индивидуальной благочестивости, но равнодушные или враждебные к организованной религии и учению; увлечение электронными средствами массовой информации, которое приводит к смещению людей в сферу виртуальной реальности, обособлению от реальной жизни и своих обязанностей; признание за христианами права на место в интеллектуальной сфере, учитывая их мысль только как один из многих голосов среди бесконечного количества равноправных взглядов на истину.

#### Литература

1. Benson B. *Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry* / B. Benson. – Downers Grove : InterVarsity Press, 2002. – 243 p.
2. Davis R. Can There Be An “Orthodox” Postmodern Theology? / R. Davis // *Journal Evangelical Theological Studies*. – 2002. – no. 1 (45). – P. 111–123.
3. Groothuis D. *Truth Decay: Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism* / D. Groothuis. – Downers Grove : InterVarsity, 2000. – 303 p.
4. *Husbands M., ed. Theology and the End of Modernity: Essays in Conversation with Reginald Stackhouse* / M. Husbands. – Toronto : Wycliffe College, 1996. – 268 p.
5. Kallenberg B. *Ethics as Grammar* / B. Kallenberg. – Notre Dame, 2001. – 329 p.
6. Middleton R. *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* / R. Middleton and B. Walsh. – Downers Grove : InterVarsity Press, 1995. – 340 p.
7. Murphy N. *Anglo-American Postmodernity* / N. Murphy. – Boulder : Westview Press, 1997. – 228 p.
8. Murphy N. *Beyond Liberalism & Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* / N. Murphy. – Harrisburg, 1996. – 180 p.
9. Raschke C. *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity* / C. Raschke. – Grand Rapids : Baker Academic, 2004. – 335 p.
10. Smith J. *A Little Story About Metanarratives: Lyotard, Religion, and Postmodernism Revisited* / J. Smith // *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, Myron Penner (ed.). – Grand Rapids : Brazos Press, 2005. – P. 115–228.

11. Smith J. The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic / J. Smith. – Downers Grove : IVP, 2000. – 256 p.

12. Vanhoozer K. Pilgrim's Digress: Christian Thinking on and about the Post/Modern Way / K. Vanhoozer // Christianity and the Postmodern Turn: Six Views, Myron Penner (ed.). – Grand Rapids : Brazos, 2005. – P. 70–124.

13. Ward G. Postmodern theology / G. Ward // The Modern Theologians, D. Ford (ed.). – Oxford, 1997. – P. 558–601.

14. Wells D. Above All Earthly Powers: Christ in a Postmodern World / D. Wells. – Grand Rapids : Eerdmans, 2005. – 349 p.

15. Westphal M. Continental Philosophy of Religion / M. Westphal // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, William J. Wainwright (ed.). – Oxford, 2005. – P. 472–493.

16. Westphal M. Overcoming Ontotheology: Toward a Postmodern Christian Faith / M. Westphal. – New York, 2001. – 306 p.

#### Аннотація

**Соловій Р. П. Реакция современных евангелических богословов на философию постмодернизма.** – Стаття.

Цель статьи – проанализировать существующие в современном евангелическом протестантском богословии оценки постмодернизма, его влияния на культуру и христианское богословие. Вызов постмодернизма евангелическому богословию, в первую очередь, связан с вопросами эпистемологии. Среди современных протестантских богословов не существует единства в отношении перспектив христианства в эпоху постмодерна. Некоторые из них считают, что постмодернизм кардинально противоположен и опасен для евангелического христианства. Для них постмодернизм – это мировоззрение, не оставляющее места вере в Бога, подрывающее христианские культурные ценности, подвергающее сомнению традиционные истины. Другие придерживаются взгляда, что принятие евангелическим христианством постмодернистского поворота в западной мысли раскрывает перед ним новые возможности «следующей реформации», то есть возрождения христианства как передовой, а не реакционной силы в современном мире. Отсутствие общей точки зрения на природу и вызовы постмодернизма обусловлено как неоднородностью самой постмодернистской перспективы, так и спецификой богословских традиций, на основании которых осуществляется ее оценка.

*Ключевые слова:* постмодернизм, богословие, эпистемология, протестантизм, мировоззрение.

#### Анотація

**Соловій Р. П. Реакція сучасних евангелічних богословів на філософію постмодернізму.** – Стаття.

Мета статті – проаналізувати сучасні евангелічні протестантські богословські оцінки постмодернізму, його впливу на культуру та християнське богослов'я. Виклик постмодернізму евангелічному богослов'ю передусім пов'язаний із питаннями епістемології. Серед сучасних протестантських богословів немає єдності щодо перспектив християнства в епоху постмодерну. Окремі з них уважають, що постмодернізм кардинально протилежний і небезпечний для евангелічного християнства. Для них постмодернізм – це світогляд, що не залишає місця вірі в Бога, підриває християнські культурні цінності, піддає сумніву традиційні істини. Інші дотримуються погляду, що прийняття евангелічним християнством постмодерністського повороту в західній думці розкриває перед ним нові можливості «подальшої реформації», тобто відродження християнства як передової, а не реакційної сили в сучасному світі. Відсутність спільної точки зору на природу й виклики постмодернізму зумовлені як неоднорідністю самої постмодерністської перспективи, так і специфікою богословських традицій, на основі яких вона оцінюється.

*Ключові слова:* постмодернізм, богослов'я, епістемологія, протестантизм, світогляд.

#### Summary

**Solovii R. P. Response of contemporary evangelical theologians to the philosophy of postmodernism.** – Article.

The purpose of this article is to analyze contemporary evangelical theological assessments of postmodernism and its influence on culture and Christian theology. The challenge of postmodernism lays primarily in the area of epistemology. There is no unity among protestant theologians regarding assessment of perspectives of Christianity in the epoch of postmodern. Some of them believe that postmodernism is radically opposite to Christianity and dangerous to it. For them postmodernism is a worldview that does not leave room for faith in God, undermines Christian cultural values and questions traditional truths. Others uphold the view that adoption of postmodern turn in Western thought unveils for the evangelical Christians opportunities of the “next Reformation”, in other words of revival of Christianity as leading not just reactionary force in contemporary world. The lack of consensual view regarding the nature and challenges of postmodernism is caused both by heterogeneity of postmodern perspective and by particularity of theological traditions that provide basis for assessment of postmodernism.

*Key words:* postmodernism, theology, epistemology, Protestantism, worldview.