

УДК 130.2 (73)

Х. КОКС: ТЕОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ПЕРЕМЕН

И.А. Фролова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Имя американского философа Х. Кокса обычно связывают с теологией смерти Бога. Автор статьи не согласен с этой точкой зрения. Главная идея состоит в следующем: творчество Кокса основывается на положениях либеральной теологии, но его концепция в целом имеет постмодернистский уклон. Он размышляет о жизни людей в мирском граде, о задачах теологии в современном мире, о положении религии в постмодерном мире и о той роли, которую она будет играть в будущем. Особый вклад Кокса состоит в том, чтобы показать нам, насколько искусственным является активно обсуждаемый конфликт между политикой и религией. Теолог пытается описать, как в наше время разбитая на осколки социально-культурная реальность движется в направлении нового мирового порядка целостности и интеграции.

Ключевые слова: либеральная теология США, постмодерн, философия религии, философия культуры.

Мир как позитивная данность

Сочинения Харви Кокса (Harvey Cox, 1929 г. р., Мальверн, Пенсильвания, США) стали заметным явлением в американской теологии с 60–80-х гг. прошлого века. Их успех объясняется во многом популярным изложением теологических вопросов и доверительным обсуждением насущных проблем американского общества, озабоченного поисками прочных духовных ориентиров и оснований в мире нестабильности, скоростей и безверия. Очень часто зарубежные, а также отечественные исследователи связывают имя Х. Кокса с теологией смерти Бога, что не соответствует ни букве, ни духу его сочинений (См.: [2–4; 7–9; 11; 13]). Однако в этом нет ничего удивительного. Тексты Кокса при всей своей внешней простоте достаточно сложны в плане композиции и синтеза идей. Следует сказать, что восприятие текста, который после публикации начинает проживать собственную жизнь, меняется в зависимости не только от периода времени, когда он прочитывается, но и от угла зрения исследователя. Всякая интерпретация предполагает избирательность и проставление акцентов, что иногда приводит к разному видению проблематики сочинения и оценки творчества автора в целом. Ховард Манро очень точно и тонко выразил эту мысль, определяя смысл написания своей диссертации, посвящённой исследованию творчества таких видных мыслителей, представителей теологии «смерти Бога», как Т. Элтицер (T. Altizer), У. Гамильтон (W. Hamilton), П. Ван-Бурен (P. van Buren) и Х. Кокс. Через всю диссертацию красной нитью «проходит не только положение о том, что значение теологов смерти Бога

далеко не верно истолковывается, но и о том, что их сочинения содержат множество деталей, которым не придавали особого значения и даже были упущены из виду» (перевод мой. – *И.Ф.*) [12, р. ii].

Своеобразие концепции Х. Кокса состоит в том, что базовые установки либеральной теологии, которые обнаруживаются в его текстах, используются им для интерпретации современного состояния теологии в духе постмодернизма. Социальная обусловленность природы человека развивается теологом через феномен сосуществования многообразных культурных практик и религиозных традиций.

Ситуация постмодернизма переживается им как мозаика вер и религий, которые вступают в диалог и взаимодействуют между собой в силу того, что представители разных народов пребывают в постоянном перемещении из одной культурной среды в другую. Мирской град – своеобразный символ современного мира. Ситуацию постмодерна игнорировать невозможно по следующим причинам: её следует принять, ибо она создана по воле Бога; из неё вырастет теология будущего, и Бог об этом позаботится. А пока Кокс берет на себя миссию описать мозаичные духовные тенденции современности. Он убежден, что теология в будущем будет ещё более далека, чем сегодня, от замкнутости фундаментализма и обязательно обновится. Хочу напомнить, что либеральная теология в начале своего зарождения стремилась изменить христианство таким образом, чтобы оно стало более современным, отражающим время. Кокс, что очевидно, тоже идёт от мира, от современности (она представлена ситуацией постмодернизма), и он убежден в неизбежности обновления теологии в будущем.

Хотелось бы выявить некоторые системообразующие константы в трудах Кокса, которые сигнализируют о том, что основу его творчества составляют установки либеральной теологии.

Первая установка – это **антропоцентризм**, который в данном случае подразумевает, что центральной для американского философа выступает проблема человека (его свободы) и мира. Хочу особо подчеркнуть, что такая установка на социальную обусловленность и творческую активность индивида абсолютно противоположна ортодоксальной теологии времен М. Лютера и Ж. Кальвина, которые рассматривали человека не как свободное автономное существо, но только в свете зависимости его от Бога. В концепции Кокса ярко выражен этический акцент, звучит тема ответственности человека за то положение дел, которое существует сегодня, а также тема необходимости совершенствования современного общества, что также свойственно либеральной теологии.

Второй момент тоже важен: Х. Кокс стоит на позициях **исторического оптимизма**. Он принимает прогресс, верит в возможность человека изменить себя и жизнь в лучшую сторону. Более того, он убежден, что прогресс и нынешнее состояние общества и культуры, разви-

вающейся в русле секуляризации, обусловлены волей Бога. Противиться ей и впадать в уныние бессмысленно.

Бог для Кокса – высшая Реальность, Его планы неведомы и не человеку с его ограниченными горизонтами судить об этих планах. Постичь Бога, приблизиться к Нему возможно через веру. В мире сосуществует множество религий, и Кокс считает этот факт великим благом, потому что через религии Бог открывает так или иначе факт своего присутствия в истории разным народам. Таким образом, с одной стороны, Бог трансцендентен миру, а с другой стороны он заявляет о своем существовании через ход исторических событий, через широкий спектр религий мира. **Тема присутствия Бога в истории** развивалась также представителями неоортодоксии, но у Кокса она обретает более мирскую окраску в силу его социального оптимизма.

Есть ещё один серьёзный момент, отправляющий нас к либеральной теологии XIX в. В те времена она была озабочена **поиском доступного языка для разговора о Боге** с простыми людьми, пролетариями, далёкими от сложного языка теологии. Свет библейских истин мог стать более понятным, если идти к их постижению от проблем сегодняшнего дня, известных всем. Кокс понимает важность этой проблемы и также озабочен её решением. Он предлагает использовать для разговора о Боге общепонятный и доступный всем язык политики до тех пор, пока Бог не явит свою милость и даст, наконец, тот универсальный язык, который позволит в будущем достойно и доступно говорить о Нём.

Кокс, как последователь либеральной теологии, ищет новые доказательства присутствия Бога в мире и жизненности веры, в каком бы виде они ни обнаруживались. Если обозревать всё наследие Кокса, где всякая новая книга есть оригинальный шаг в этом поиске и зачастую является пересмотром прежних точек зрения автора, то можно сказать, что в своих исканиях Бога и в разговоре о нём он – человек мира, скорее философ, чем теолог. Оценивая своё творчество спустя 25 лет после написания первой книги «Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологической перспективе», в предисловии к новому изданию Кокс сказал следующее: «Я никогда не мог понять, почему некоторые любители клеить ярлыки и непременно относить каждого к какому-нибудь направлению упорно связывают моё имя с теологией смерти Бога, несмотря на резкую её критику, содержащуюся в “Мирском граде”» [5, с. 8].

Трудно найти столь непохожих друг на друга теологов как Харви Кокс и Рейнхолд Нибур. Но это только на первый взгляд. Что общего между ними? Оба испытали влияние своего учителя – Пауля Тиллиха (1886–1965), который в 1933 г. был вынужден покинуть Германию, переехал в США, где активно занялся поисками путей спасения ортодоксального христианства. Оба формировались в русле либеральной теологии. Р. Нибур последовал за Тиллихом и стал видным философом – неоортодоксом. Труды его – это действительно теология, и сомневать-

ся в этом не приходится. Как и Тиллих, Нибура проводит жесткое различие между «земным» и «небесным». Он развивает доктрину греховности, согласно которой, по драматической закономерности человек ткёт вокруг себя греховную паутину жизненных связей и обстоятельств, так, что всё бытие оказывается пропитанным грехом; побороть его в одиночку, без Спасителя, он не может. Главным препятствием оказывается склонность к идолопоклонству, чувство утраты связи с Богом и неумение пользоваться особым даром Всевышнего – свободой (см.: [6]). Концепция Нибура пессимистична, реалистична и пронизана эсхатологическими ожиданиями, что соответствовало отчасти и духу времени, когда люди пережили две мировые войны и экономические кризисы. Мирощущение Нибура вполне соответствует пессимизму Бердяева, который так выразил своё видение истории: «История имеет смысл, признание смысла истории принадлежит христианству. Но история есть вместе с тем неудача человека, неудача культуры, крушение всех человеческих замыслов. В ней осуществляется не то, что задумал человек, и смысл происходящего в ней неуловим для человека» [1, с. 318]. Для Нибура драмы истории – это уроки и назидание Бога, напоминание о греховности человеческой природы и необходимости её преодолеть.

Кокс тоже ощущает присутствие Бога и веры в самом секуляризованном мире, но он, в отличие от Нибура, оптимист. Впечатление такое, словно он следует духу христианского евангелизма второй половины XIX в., создававшего проекты усовершенствования общества. Оно делало ставку на реализацию христианских ценностей посредством подтверждения их истинности и действенности за счет привлечения новой аргументации из области экономической теории марксизма, из психологии и некоторых направлений философии. Для Кокса мир – **позитивная данность**, которую следует изучать и принимать такой, какой она есть, совершенствовать её с точки зрения организации и в нравственном отношении. Жизнеутверждающий посыл либерального христианства, воспринятый теологом, традиционен. Действительно, иного мира не будет, вера из него не исчезла, её можно обнаружить, если идти от человеческого опыта и от жизненных задач. Следует иметь в виду, что его труды адресованы уже не к тем, кто пережил крах культурных смыслов в связи с трагическими событиями первой половины XX в., а к новому поколению, с надеждой вступающему в будущее.

Кокс не пошел за Тиллихом в том смысле, что не стал резко противопоставлять «земное» «небесному». Он уважает стремления Тиллиха и К. Барта донести до современников библейскую Весть. К сожалению, Тиллих оказался понятным только теологам, пережившим катаклизмы своего времени. У них было соответствующее духовное образование, что подразумевает блестящее знание традиционной теологической лексики. Только они и могли в полной мере оценить его труды. «Как философский экзистенциализм, так и теология Пауля Тиллиха – порождения

этого периода утрат, который начался смертью Бога, метафизического теизма и западной христианской цивилизации. Но сейчас поминки окончены», – писал Кокс [5, с. 92].

Обращаясь к наследию Барта, Кокс акцентирует внимание на двух важных положениях его концепции. В работах раннего Барта очень выразительно звучит сомнение в том, что человек собственными усилиями может преодолеть пропасть между ним и Богом. Со временем Барт приходит к убеждению, что благодаря Христу никакой пропасти вовсе не существует. Бог её преодолел через Христа. Барт говорил о трансцендентности Бога, который абсолютно свободен и при этом позволяет человеку быть свободным. Таким образом, человек не унижен, он предстаёт со-творцом мира по милости Бога. Совершенно очевидно, что концепция Барта даёт возможность развивать более возвышенное видение человека, исполненного активности и достоинства. Кокс пишет: «...нам приходится в некоторых вопросах разойтись с Тиллихом и идти дальше, чем хотелось Барту. В этом нет ничего трагического... Евангелие не требует от нас отказываться от интереса к земным проблемам, а предлагает нам принять на себя всю тяжесть этих проблем как дар Творца» [там же, с. 95].

Таким образом, Бог и мир у Кокса сосуществуют через историю и культуру.

Кокс попытался сделать вопросы теологии актуальными за счет их оптимистической популяризации. Он проводит интересные исторические аналогии и обобщения, позволяющие человеку взглянуть на себя и других со стороны исторической ретроспективы и перспективы. Перу Х. Кокса принадлежат следующие труды: «Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологической перспективе» (1965); «Праздник шутов: теологический очерк празднества и фантазии» (1969); «Обольщение духа: использование народной религии и злоупотребление ею» (1973); «Искаженный Восток: надежда и опасность нового ориентализма» (1977); «Религия в мирском граде: навстречу постмодернистской теологии» (1984); «Когда Христос приходит в Гарвард: выбирая сегодняшний мир» (2004); «Будущее веры» (2009).

60-е гг., когда Кокс издал свою первую книгу, было временем резких социальных перемен, которое Ф. Фукуяма назвал «великим разрывом». В США активизировалось движение за права чернокожего и цветного населения, возглавленное священником М.Л. Кингом, формировались основы политики мультикультурализма в духе борьбы за права человека; ширились антивоенные настроения; рушилась колониальная система. Программы ЮНЕСКО были направлены на поддержку и развитие культуры стран бывших колоний, тем самым происходило не только знакомство с ними, но и утверждалась идея ценности и уникальности каждой культуры. Результаты исследований культур пробудили к ним неподдельный интерес, а знакомство с ними открыло многообразие

их религиозного опыта, что впоследствии стало определять изменение направлений поиска доказательств жизненности веры, которые предпринимал Кокс. Чем больше он путешествовал, чем шире открывалась для него панорама стилей жизни, тем сильнее было желание учесть богатство и своеобразие нового духовного опыта в своих сочинениях.

Его видение ресурсов христианства и веры вообще (а он трактует этот термин достаточно широко, отнюдь не сводя его только к христианству) меняется от книги к книге, и создаётся впечатление, что каждое новое сочинение отрицает прежнее. В книге «Будущее веры» он выделяет три важнейшие тенденции в христианстве, проявившиеся за 2000 лет его существования. Автор называет первые три века в истории христианской религии «эпохой веры», в ходе которой христиане просто принимали учение Иисуса Христа. В последовавшей за этим эпохе церковные лидеры всё больше и больше устанавливали контроль и приемлемые ограничения на доктрину и ортодоксию. Но в последние 50 лет в истории христианства, по мнению Кокса, царит «эпоха духа», а это значит, что христиане всё больше и больше игнорируют догму и принимают духовность, всё более находя точки соприкосновения с другими религиями. Теолог осознаёт себя в потоке третьей эпохи и следование ей вдохновляет его.

Проблема языка в теологии

Протестантская теология всегда приветствовала личностный подход к интерпретации Священного Писания; личный опыт встреч с Богом был важнейшим аргументом в разговоре о Нем, а тема присутствия Бога в жизни общества, в истории, эсхатологические ожидания – всё это находило поистине живой отклик. Кокс с сожалением замечает, что изменились времена и человеку стал совершенно чужд и непонятен архаичный язык традиционной теологии, на котором она привыкла говорить о Боге.

Строго говоря, первую книгу Х. Кокса «Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологической перспективе» трудно назвать трудом по теологии с точки зрения лексики, стиля и аргументации. Теолог ориентируется на простого американского гражданина и поэтому он пытается вести разговор о Боге и человеке, используя мирской язык, который привычен в условиях современного мегаполиса. Никаких интеллектуальных «излишеств» он не предлагал читателю, а простота изложения и погруженность в проблемы простых американцев вызвали их интерес и искреннее сочувствие.

История видится Коксу как последовательная смена трех эпох, каждая из которых отличается особой организацией жизни, мировоззрением и представлением о Боге: **племенное общество, городская община** и технополис как самое яркое выражение **мирского града**. С течением времени слова меняют своё привычное значение, они подвергаются интерпретациям или искажаются, однако все многообразие значений и

смыслов продолжает сосуществовать здесь и сейчас, как, впрочем, и разные картины мира, что явно не способствует взаимопониманию людей. Не миновала подобная участь и центральное понятие теологии – понятие Бога. Кокс полагает, что «язык мифологии был уместен для племени, а метафизика создала словарь для городской общины» [там же, с. 237]. В племенном обществе Бог воспринимался через символизированную систему родства (горизонталь). Далее мы обнаруживаем, что этим словом именуется Бог библейского откровения.

В городской общине Бог ассоциировался с правителем, т. е. Он венчает вертикаль власти; постепенно создаётся **язык метафизики**, где Бог как таковой утрачивает властные функции и предстаёт как Высшее существо, включенное вместе с человеком в некую целостность бытия.

Совместное проживание представителей разных культур и типов общества в напряженном ритме современного технополиса предполагает также сосуществование различных представлений о Боге.

В то время как современная западная теология продолжает жить в рамках традиционной терминологии, современная философия стала полем поиска нового языка для разговора о Боге. Однако, по мнению протестантского теолога, основатели различных течений так и не преуспели в создании понятного и простого языка, на котором можно вести доверительную духовную беседу с современным человеком. В современном технополисе преобладают отношения коллективизма и сотрудничества по типу «Я»–«Вы», что предполагает перспективу возникновения нового языка **периода пост-метафизики** для разговора о Боге. Однажды Он откроет нам этот язык, а пока в современном обществе сосуществуют все три значения слова «Бог», выработанные предыдущей историей. Поскольку любое именование есть воспоминание, то первое значение слова обнаруживается в фольклоре, а также у тех народов, которые находятся на уровне развития племенной культуры; бог метафизики «живет» в религиозных философских концепциях; священники и теологи для разговора о Боге выбирают язык библейского послания. В процессе дальнейших размышлений Кокс делает совершенно неожиданный и на первый взгляд парадоксальный вывод в духе продвинутого христианского универсализма и радикального монотеизма: «Это не значит, что люди периода племени или городской общины не встречались с “истинным Богом” Библии. Но это значит, что когда они с Ним встречались, встреча происходила в системе мировоззрений, образов и смыслов соответствующих эпох» [там же, с. 234]. Бог – один, и то, как Он открывает себя разным народам в истории и под какими именами, – Его дело. Он «свободен и потаён. Его нельзя ожидать там и тогда, где мы Ему укажем....Он встречает нас как “совершенно Другой”» [там же, с. 248]. Если следовать логике Кокса, то туземным народам Он открывается совсем не так, как древним грекам или египтянам, мусульманам или индустам. Получается, что к каждому народу у Бога свой подход, незави-

симо от типа верования? Библейская вера объемлет всё? Но как же быть с идеей спасения, уготованной только христианам?

Что касается сегодняшнего дня, то «Бог является нам в социальных переменах, т. е. в том, что теологи часто называют историей и что мы назвали *политикой*. Но социальные перемены необязательно означают перевороты и революции... Минимальная единица общества - два человека, а отношения между двумя людьми никогда не остаются неизменными. И здесь тоже с нами встречается Бог. Он встречается с нами не только в освободительных революциях в Латинской Америке, но также и в наших отношениях с клиентами, покупателями, пациентами и сослуживцами» [там же].

Именно в этом смысле разговор о Боге является для американского теолога **политической задачей**, а самым понятным и универсальным может быть только **язык политики**: в секулярном городе она играет роль метафизики, ибо только через социальную активность реализуется смысл жизни, а истину можно обнаружить исключительно на функциональном уровне. Вполне прагматичный подход. Думаю, что Ч. Пирс мог бы вполне согласиться с такой точкой зрения. Кокс убеждён, что политика объемлет все важнейшие аспекты человеческой деятельности. Она трактуется им в духе Аристотеля как «всякая деятельность, направленная на то, чтобы сделать полис тем, что он есть» [там же, с. 237]. Учитывая тот факт, что живая вера – это деятельная, созидаящая вера, выражающаяся в конкретных делах и поступках, то задача её вполне политическая – осуществление справедливости в мире, а не теологические размышления. Не все мыслители разделяют точку зрения Кокса по поводу универсальности политического языка. Одни теологи (С.А. Persen van, С. Michalson) полагают, что здесь наиболее уместен язык истории. Однако большинство понимает историю как прошлое, а современность с ней не ассоциируется, но ведь диалог с Богом происходит здесь и сейчас, а не только в ретроспективе. Кокс полагает, что идти надо от живой реальности, потому что «мы уже живём в мировом городе. Мы живем в нем дурно, но пути назад нет. Если я скажу, что здесь нам потребуется вера в Бога, это может показаться странным, но именно так я считаю» [там же, с. 18].

Некоторые философы уверены, что есть специфические теологические темы (эсхатологическая перспектива человечества), для которых политический язык не подходит. Так считали М. Хайдеггер и его ученик Г. Отт. Их манеру рассуждений Кокс назвал **дометафизической**, а экзистенциализм считает незрелым философским направлением. Кокс сожалеет, что многие теологи подпали под обаяние экзистенциализма, язык которого простому обывателю совершенно чужд и непонятен. Он невысоко оценивает усилия обоих философов в плане попыток создания адекватного языка для разговора о Боге и вере. Р. Бультман с его тяготением к экзистенциалистской терминологии тоже не вызывает у Кокса симпатии, потому что путь экзистенциализма не для всех, а только для

немногих интеллектуалов. Экзистенциализм пессимистически смотрит на мир, само направление вызвано к жизни кризисом западной цивилизации, и **оно верит в этот кризис**, который ассоциируется с процессами урбанизации. Отсюда – тема одиночества, абсурдности существования. Бультман «не готов поверить в то, что Бог присутствует в сегодняшнем секулярном урбанистическом мире» [там же, с. 240]. Он не готов принять того факта, что если человек живет в метрополисе, то это задумано Богом и Он заинтересован в том, чтобы увидеть здесь человека зрелым, т. е. ответственным и деятельным. Кокс заявляет: «Человеку, делающему то, что Бог приказывает ему делать, и в том месте, где Бог приказывает ему быть, будут даны необходимые слова. Христианская проповедь, как и христианская этика, должна быть безусловно контекстуальной. Когда мы говорим, что разговор о Боге должен быть политическим, это значит, что он должен затрагивать конкретные интересы людей, а не касаться чего-то “вообще”» [там же, с. 243].

Итак, Х. Кокс надеялся, что Дух со временем откроет нам новый доступный язык, с помощью которого можно будет говорить о Боге, а пока обратимся к концепции мирского града.

Секуляризация и мирской град

Читая «Мирской град», невольно припоминаешь концепции наиболее известных мыслителей, которые пытались самостоятельно поставить диагноз собственной культуре, времени и высветить какие-то перспективы. Среди них были и такие оптимисты как О. Конт и К. Маркс, взвешенные реалисты (К. Ясперс), романтически настроенные люди (В. Шубарт) а также пессимисты О. Шпенглер, Р. Нибуэр, Ф. Гогартен. Х. Кокс пополнил список оптимистов, но его оптимизм – особого рода. Представляется, что сама его концепция мирского града является парадоксальным компромиссом интерпретации феномена секуляризации Гогартена, но со знаком «плюс». Что я имею ввиду? Обратимся тезисно к некоторым положениям его видения культуры.

Гогартен после поражения Германии в Первой мировой войне разочаровался, как и многие, в идеях либеральной теологии. Он испытал влияние К. Барта и неоортодоксии; вместе с Р. Бультманом он постепенно отошел от диалектического богословия, поскольку оно не могло дать ответ на ситуацию сомнения, которая свойственна мыслящей личности. В результате он обратился к экзистенциалистским установкам и пришел к выводу о невозможности понимания Бога без человека и человека без Бога. Теология смерти Бога стала для него неприемлемой. Вера, любовь, доверие, надежды становятся для Гогартена основой, данностью мира. Пережив рождение и крах нацизма, поддерживая профашистское движение «немецких христиан», будучи пастором и профессором Гёттингентского университета, он оставался верен лютеранскому видению теологии и подчеркивал авторитет Евангелия, ставя его

выше закона, «выводя» даже нормы международного права из десяти заповедей Евангелия, по сути возвращаясь к тенденциям деятельности социального евангелизма. Поражение нацистского режима и разделение Германии он принял как свершившиеся факты с должным смирением. Более того, он рассматривал разделение Германии как естественную попытку установления порядка. А вот далее Гогартен пополняет ряды критиков западной цивилизации, работая в духе Франкфуртской школы. Гогартен подразумевал под **секуляризацией** отделение от церкви государства. Его возмущала ориентация современной цивилизации на процесс потребления и вещизм. Человек становится рабом вещей и стереотипов. Он признаёт этот тварный мир совершенно автономной реальностью, что говорит о перерастании секуляризации в **секуляризм**. Свобода личности парализована, и самое страшное состоит в том, что к вере она не способна. Все эти темы отражены в книге Гогартена «Гибель и надежда современной эпохи» (1953). Х. Кокс не видит никакой глобальной трагедии в социальных переменах, понимая, что жить надо здесь и сейчас, и обозначает своё мировоззренческое кредо так: **«Центральный тезис “Мирского града” состоит в том, что Бог равно присутствует как в мирской, так и в религиозной сферах жизни и что мы неправоммерно скрываем Божественное Присутствие, ограничивая его специально отведенным духовным или церковным пространством»** [там же, с. 7]. Кокс не сопротивляется потоку социальных перемен, пытается воскресить оптимизм восприятия жизни через поиск Бога в этом мире. Его волнуют серьёзные проблемы: каковы предпосылки и причины секуляризации? Какова новая космополитическая реальность со всеми её «плюсами» и «минусами» – мирской град? Как Бог обнаруживает себя в истории и куда она устремлена? Какова роль церкви как авангарда Бога?

Кокс подразумевает под секуляризацией сложный духовный процесс «...освобождения мира от религиозного и квазирелигиозного самопонимания, ломки всех закрытых картин мира, разрушения всех сверхъестественных мифов и священных символов. Происходит “дефатализация истории”»: человек обнаруживает, что он остался один на один с миром и больше уже не может перекладывать вину за свои действия на судьбу или злых духов» [там же, с. 21]. Философ употребляет терминологию, созвучную философии жизни – «закрытые картины мира», «закрытая система», да и сам факт принятия мира, а не отрицания его, объединяет его теологию социальных перемен с этим направлением.

Кокс рассматривает секуляризацию как этап взросления человека, превращения его в ответственную личность. Если Шпенглер, например, считал, что современная западная культура, вошедшая в фазу цивилизации, порождает такое никчемное, слабое существо, как «человек-дух», а закат культуры предрешен, то Кокс видит совсем иное – возможность стать личностью, действовать, совершенствовать мир, и ни о

каком закате или конце истории речи не идёт. По пути к царству Божьему надо шагать твердо и оптимистично и делать то, к чему ты призван, нравственно совершенствуя себя и помогая другим.

Секуляризация происходит на фоне урбанизации, что подразумевает особую структуру совместного сосуществования людей, принадлежащих к разным культурным традициям; обезличенный характер отношений между людьми и функциональность связей; центром урбанизации становится метрополис, и здесь всё находится под контролем в силу бюрократической организации и рационального планирования.

Каковы истоки секуляризации? Следуя за Гогартеном, Кокс обнаруживает их в Священном Писании. Секуляризация оказывается следствием действия библейской веры в мировой истории. Он выделяет три библейских сюжета, которые запустили механизм секуляризации. Первый – **о сотворении мира**, лишил природу тайны, расколдовал её, изгнав из неё духов и богов. Он внушил человеку мысль о привилегированном статусе по отношению к природе и о возможности её преобразования и подчинения посредством познания и развития технологий. Повествование **об исходе** воплотило идею десакрализации политической власти, а сюжет о **синайском союзе** ознаменовал создание светской системы ценностей. Таким образом, развертывание библейской веры в истории естественно и неизбежно приводит к тому состоянию общества и культуры, которое мы наблюдаем сегодня, когда стиль жизни мирского града становится определяющим, хотя в нём и продолжают сосуществовать стиль жизни племени и городской общины. Три стиля жизни выработаны тремя эпохами; эти эпохи следуют линейно одна за другой, но их проявления окончательно не изживаются, просто меняется степень их доминирования в истории. Кокс пишет: «Да и трибализм – отнюдь не чисто историческая категория... Среди жителей Нью-Йорка встречаются люди, мыслящие в духе племенного периода. Культура городской общины, представляющая собой переход от племени к технополису, все ещё упорно сохраняется внутри и вокруг центров урбанистической цивилизации» [там же, с. 25].

Каковы черты мирского града? Кокс обращается к символическим образам, которые помогают понять специфику существования современного человека в условиях гигантского города – технополиса. **Диспетчерский пульт** осуществляет централизованную связь людей и систем; **«клеверный лист»**, т. е. системы дорожных развязок, становится символом скоростей, и движения, географической и профессиональной подвижности, связанной с социальными переменами. Философ выявляет особый характер связей в технополисе, суть которых – **подвижность и анонимность**. Кокс не приемлет точку зрения философов-пессимистов, которые описывают существование человека в таких условиях как заброшенное, унылое, одинокое, безликое. Человек совсем не таков, а ругать урбанизацию может каждый. «Анонимность и подвижность помогают поддержи-

вать в городе человеческую жизнь. Без них существование там было бы невозможно», – пишет он [там же, с. 54]. Технополис открывает огромные возможности выбора перед человеком в плане потребления услуг.

Оптимизм Кокса противоречит не только позиции представителей Франкфуртской школы, которая критиковала общество потребления, но и взглядам структуралистов. Экзистенциалисты также не разделяли бы его оптимизма: свобода человека, как выясняется, не абсолютна. Во всяком случае, поздний Сартр под влиянием идей Маркса вынужден был констатировать, что экономические обстоятельства жизни во многом определяют «радиус» свободы. Полагаться человеку не на кого, а груз ответственности таков, что не приносит никакого удовольствия от жизни. Общество и человек противостоят друг другу. Полагаю, что Шпенглер воспринял бы описание мирского града в исполнении Кокса как пир во время чумы. Однако времена изменились: Кокс – американец, и драмы истории не определяют его взгляд на мир. Он говорит о современном человеке как о «*homo symbolicus*», т. е. передающем информацию и осуществляющем связи; современный человек постоянно находится в состоянии выбора, вынужден четко разграничивать личную и публичную жизнь, делать отношения с людьми функциональными, чтобы жизнь не превратилась в кошмар. Одиночество, конечно, является проблемой, но если бы не было анонимности и избирательности, возможно, жизнь осложнилась бы ещё больше.

Мирской град и религия 20 лет спустя

Если в «Мирском граде» американский теолог попытался выявить библейские истоки секуляризации, дал характеристику мирскому граду, сформулировал задачу поиска нового понятного всем языка теологии и предложил в общем-то оптимистическую картину современности, то в книге «Религия в мирском граде: навстречу постмодернистской теологии» (1984) его интересуют перспективы развития теологии на фоне совершенно новых социально-культурных тенденций. Кокс полагал, что 80-е гг. прошлого века открыли перспективы для обновления теологии благодаря тому, что мир стал более пестрым вследствие миграции населения, и благодаря знакомству с разнообразными культурными традициями, верованиями и стилями жизни. С одной стороны, перед западной цивилизацией возникает проблема сохранения собственного своеобразия; с другой стороны, игнорировать мультикультурные тенденции уже невозможно. В этих условиях, по мнению Кокса, фундаментализм неминуемо проиграет, и только умение теологии приспособиться к современным условиям гарантирует ей возможность дальнейшего развития.

Обратимся к определению теологии, которое предложил Кокс: «Теология – это такая деятельность, с помощью которой люди устанавливают связь между своей верой к Богу (*theos*) и моделями смысла, которые преобладают в любом историческом периоде или культуре

(logos)» [там же, с. 176]. Современность философ характеризует как «modern-becoming-postmodern world», то есть переходный, нестабильный, что видно из терминологии. Соответственно, теология должна предложить своё видение «полюса Бога» и «полюса мира».

Что же определяет специфику современного состояния теологии? Во-первых, христианская теология традиционно создавалась «в центре» для того, чтобы распространяться «в провинции». Так действовали миссионеры прежних веков. Под центром Кокс подразумевает христианский мир. Сегодня мы наблюдаем обратное направление потока. Он совпадает с потоком иммиграции. Во-вторых, если анализировать историю теологии вплоть до XX в., то в ней обнаруживается великое разнообразие направлений, каждое из которых по-своему пыталось решить одну и ту же задачу: «...сделать христианское послание заслуживающим доверия того, что они понимали как современный разум» [там же]. Теологи (представители неортодоксии, неосхоластики и теологии процесса) интерпретировали христианскую веру сообразно современному видению мира, однако их труды были обращены не к простому обывателю, а к интеллектуалу. Современные постмодерные теологи, среди которых много выходцев из Южной Америки, Африки и Азии, обращаются к аудитории, которая, как говорит Кокс, «в культурном смысле презирает религию» [там же, с. 179].

И вот «с приходом культуры постмодерна все три составляющие современной теологии – её полюс Бог, её полюс Мир и прилагаемый ей собеседник – оказались под вопросом» [там же, с. 178]. Культура постмодерна начинает вырастать в послевоенный период после открытия такой новой реальности, как Аушвиц и Хиросима. Если раньше при многообразии доктрин Бога в модерных теологиях универсальность Его, доступность всем и Его связь со всеми не подвергалась сомнению, то в новой ситуации всё изменилось: мир стал раскалываться на красных, черных и белых, богатых и бедных, мужчин и женщин, Запад и не Запад. Соответственно, прежние «all-inclusive теологии» объявляются подозрительными и близорукими, и вот уже обсуждается вопрос: «Был ли Бог черным или бедным, красным или женщиной? И каждый пытается исходить из собственного экспериментального основания» [там же, с. 179]. Современная теология, таким образом, игнорировала **глобальный религиозный плюрализм**, подразумевающий три составляющие: *популярные религии, народные религии и обывательское благочестие* (popular piety). Задача теологии постмодерна – исходить из этого факта. Поскольку 80-е гг. XX в. рассматривались Коксом как переходный период от модерна к постмодерну, в этом периоде сохраняются черты прошлого и создаются основания для будущего. Кокс формулирует пять столпов модерна, на которых зиждется современный мир: национальные государства, оформленные в некие союзы на основе права, входящие в глобальную политическую систему; технологии и наука, которые определяют возможности

функционирования современного мира и сам стиль жизни человека; бюрократия как главный принцип организации и контроля человеческой мысли и деятельности; поиск максимальной выгоды как основа для мотивации труда и распределения товаров и услуг; секуляризация и снижение статуса духовного, а также отделение религии от политической, экономической и политической власти.

Х. Кокс очень образно живописует соприсутствие всех пяти факторов на примере такой функциональной структуры, как аэропорт: здесь есть и суверенное национальное государство, и технологии, и стандартные процедуры, операторы, деньги как пропуск на «борт» и социальное неравенство (бедные–богатые). Кроме того, раздражающие металлоискатели говорят нам о том, что «мы живем в мире, который сам с собой находится в состоянии войны» [там же, с. 187]. Если все обстоит таким образом, то каким же будет постмодерный мир? Кокс далёк от оптимизма. Перспектива такова, что не будет идти и речи о неограниченном суверенитете национальных государств из-за процессов глобализации. Требования к науке и технологиям возрастут. Будет наблюдаться появление разнообразных «альтернативных институтов», т. е. групп поддержки и солидарности, школ, групп само-терапии и других, которые бросят вызов вертикальному управлению и ослабят его до такой степени, что оно перестанет быть довлеющим. И в этой постмодерной ситуации религия будет играть более важную роль, чем она играла в «секуляризованном современном мире».

Перспективы теологии в новом постмодерном пространстве веры Кокс связывает с «теологией освобождения» (liberation theology). Вот что он пишет о себе: «За два десятилетия с момента выхода “Мирского града” я в определенных кругах заслужил репутацию “либерального” теолога. Я никогда не был удовлетворён таким ярлыком. Рожденный и воспитанный в консервативной баптистской атмосфере, я никогда на самом деле не оставлял эту традицию. В последние годы я нашел себя все более и более увлеченным латиноамериканской теологией освобождения, жил и преподавал по разному случаю в Южной Америке. Эти два в корне не сопоставимые течения христианской веры не кажутся мне противоречивыми, а по факту, кажется, должны согласовываться друг с другом так, как я и не ожидал. Я чувствую себя дома в обоих течениях» [10, с. 267]. Что же такое теология освобождения, каковы истоки этого течения и чем обусловлена его привлекательность?

Теология освобождения – не просто одно из направлений христианской мысли, а скорее движение. Оно возникло среди беднейших угнетённых слоёв населения и получило сильнейший импульс для развития в период крушения колониальной системы и борьбы народов за свои политические права в Латинской Америке, Африке, Азии и в США в 60-е гг. прошлого века. Новое направление христианской мысли поставило задачу исследовать феномен бедности на основе данных социологии и эко-

номических наук. Учение Маркса позволило осмыслить феномен имущественного и правового неравенства при капитализме, а демократия может стать желанной перспективой только при условии, если её целью является преодоление вопиющего разрыва между бедными и богатыми. Почему тема бедности – центральная для теологии освобождения? Потому что бедность рассматривается как проводник греха. Пока сохраняется поляризация уровней жизни, о справедливости в государстве не может идти и речи. Практическая задача движения сформулирована достаточно четко: бедность как социальное зло должна быть искоренена посредством политической борьбы, которая подразумевает использование не только мирных средств, но и оружия в случае необходимости.

Теология освобождения стала популярной особенно в католицизме, но и в протестантской среде есть её приверженцы. Анализ идей теологии освобождения навеивает некоторые аналогии с ситуацией в американской либеральной теологии 80-х гг. XIX столетия. Тогда весьма популярным было движение социального евангелизма, которое поставило задачу предотвращения назревающего социального взрыва в США вследствие растущей популярности марксизма в рабочей среде. Теологи заявили, что марксистские идеи несколько не уникальны и не противоречат библейской вере. Общество можно реформировать постепенно, без революций и потрясений, если руководствоваться христианской этикой и марксистским анализом экономических отношений. Теология освобождения пытается идти похожей дорогой, но средства борьбы за справедливость здесь более радикальные: если нет иного выхода, следует разрушить позорящий человеческое достоинство режим. Наиболее известным идеологам теологии освобождения является иезуитский священник Густаво Гутьеррес Мерино (Перу), автор таких сочинений как «История, политика и спасение в теологии освобождения» (1968) и «Теология освобождения» (1972). К числу его единомышленников принадлежат Рубен Альвем – автор книги «К теологии освобождения» (1968), а также Каппен Себастьян, выпустивший в свет своё сочинение «Иисус и свобода» (1977). В Никарагуа их мировоззренческую позицию разделяют Эрнесто и Фернандо Карденаль, а в Бразилии Леонардо Бофф.

Кокс пишет о том, что вопрос «кто есть Христос?» – политический вопрос, потому что вокруг него выстраиваются главные теологические конструкции. Действительно, для многих представителей теологии освобождения Иисус – революционер, повстанец, освободитель отвергнутых, защитник униженных и изгнанных, чьи взгляды совершенно не противоречат целям социализма и идеям марксизма. Идея борьбы обнаруживается в Евангелии от Матфея и трактуется как призыв к вооруженной борьбе за справедливость и как обоснование идеи классовой борьбы: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10: 34).

Кокс пишет: «Иисус настаивает на том, что Бог даст царство бедным совсем не благодаря их доктринальной ортодоксии или нравственной чистоте, а потому что им некуда деться» [10, с. 238]. Итак, теология освобождения утверждает, что бедность противоречит Божественному промыслу. Намечается противоречие: с одной стороны, в Царство Небесное первыми войдут бедные; с другой стороны, с бедностью надо бороться. В чем тут дело? В Латинской Америке царила не бедность, а нищета, и бороться предстояло именно с ней. Для начала необходимо обеспечить человеку достойные условия существования, а приобщение к вере – это уже второй шаг, шаг свободного человека, который сам решит, принимать ли ему евангельскую доктрину. Общество должно растить творческую и солидарную личность, а не потребителя, которому присущ капиталистический дух наживы и спекулятивный менталитет. Идея классовой борьбы в теологии освобождения связывается с христианской идеей спасения, которое невозможно без политического, экономического и социального освобождения. Следует добиваться права на доступное образование, здравоохранение, бороться с произволом и эксплуатацией. Таким образом, теология освобождения формулирует свои принципы в духе борьбы за права человека. Поскольку бедные объявляются привилегированным началом, христианскую веру следует толковать, исходя из их нужд и надежд. Нищета является социальным злом, потому что она становится препятствием на пути самореализации индивида, что является частью божественного промысла. Кокс сочувствует теологии освобождения и прямо заявляет, что именно за ней будущее, потому что она объединяет бедных всего мира (а их – большинство), для неё нет политических границ. Фундаментализм не чувствует или не хочет видеть процессов глобализации, он закрывается от «чужих», отгораживается от многообразия культурных и религиозных практик и поэтому не сможет стать основанием для новой теологии. Американский теолог отмечает, что движение М.Л. Кинга против расовой дискриминации стало источником вдохновения для черной теологии освобождения, которую пропагандировал Джеймс Х. Коун (James H. Cone). В ЮАР она использовалась для борьбы с режимом апартеида. Самым радикальным в теологии освобождения является не теория, а сама организация церковной практики по модели «первичных христианских общин» (Christian base communities), которые распространены главным образом в сельскохозяйственных районах, где нет священников. Речь идёт о малых собраниях вне церкви, где изучается Библия и служится месса. При этом проповеди и богослужения проводятся силами самих прихожан, а не иерархами ортодоксальной церкви. Для прихожан практика не менее важна, чем вера. Вот почему в теологии освобождения «ортопраксис» преобладает над «ортодоксией». Х. Кокс сочувствует перспективному христианскому движению, способному объединить под своим крылом представителей разных направлений христианства и иных религий. Он считает, что в постмодерном мире хри-

стианская религия будет играть особую роль. Она трансформируется, как это уже происходило с ней на протяжении всей истории её существования: во времена Константина она была политическим фактором, потом она несла на себе печать неоплатонизма. Влияние римской и эллинистической традиции способствовало тому, что христианство превратилось в явление духовного и политического порядка и смогло объединить Европу в «христианский мир», став основой развития западной цивилизации. Августин испытал влияние неоплатонизма и использовал его для обоснования библейских истин; Фома Аквинский потратил много усилий, используя для этого идеи Аристотеля. Ученые Ренессанса тяготели к грекам, а протестантские реформаторы – к Святому Павлу и Августину. В XIX в. теологи были в диалоге с идеализмом, а в XX в. – с экзистенциализмом. Кокс обращает внимание на тот факт, что обращение к истории идей и историческому опыту всегда давало христианству новый импульс к развитию. Современность – не исключение, потому что именно сегодня мы являемся свидетелями того, как многие народы обращаются к осмыслению своих культурных истоков, собирая силы для духовного развития в будущем: «Память прошлого может обеспечить высвобождение энергии в настоящем. ...Черные пленяются африканскими корнями, исследователи женщин ищут допатриархальную эру, а колонизованный народ старается превознести Machu Picchu. Это – собирание силы для последующего движения...» [10, с. 194]. Таким образом, диалог сегодня ведут не только мировые религии, но и традиции народного благочестия.

Подготовительная фаза, по мнению Кокса, может продлиться достаточно долго, прежде чем появится новая эпоха, о развитости которой можно будет судить по трём обязательным структурным компонентам, характеризующим её как свершившееся событие истории: собственный стиль; интегрирующая культурная система (ценности, символы, коллективная история и мораль); организационная система, которая обеспечивает функционирование всех институтов. Ситуация перехода к постмодерной эпохе такова, что прибывающие с периферии и вливающиеся в сообщества христиан представители разных народностей являются собой пёстрое сообщество людей, принадлежащих разным культурам со своими нормами, ценностями и особенностями организации, и им ещё предстоит сплотиться в некое единство. Кокс уверен, что это – всего лишь вопрос времени, а вот во что переплавятся их верования, в какую религию, никто не может предугадать. Ясно одно: мы имеем дело с многообразием верований и их сравнительные исследования сегодня необходимы. Обращаясь к истории христианства, Кокс указывает на то, как изменялось представление о Нем вплоть до времен Ницше, когда происходило «устранение» Бога из западной культуры и было объявлено, что «Бог умер». Американский теолог отмечает, что забвение Бога не сделало человека более счастливым, и сегодня существует потребность вернуть религию и Бога в мир, тем более что религиозная симво-

лика из мира никуда не улетучилась. Её следует всерьёз рассматривать как основу религиозного оживления в будущем, потому что «люди делают свой нравственный выбор, руководствуясь некими предсознательными образами, а они как раз и обнаруживаются в системах символов и смыслов, свойственных любой культуре. Антропологи называют эти системы “религией”. И в этом смысле мораль действительно появляется из веры, и не просто среди масс, а в каждом» [там же, с. 203].

Кокс полагает, что Бонхёффер все же заблуждался, когда предсказывал наступление пострелигиозной эры развития западной цивилизации и возможности нерелигиозной интерпретации Евангелия, потому что человеку нужна религия. Приводя в пример творческую биографию О. Конта, Кокс не без иронии обращает внимание на то, что искреннее уважение к наукам и анализ жизни общества привели французского философа к осознанию необходимости создания единой религии человечества. И пусть у неё странное название (позитивизм), но он её изобрёл и предложил. Кокс убежден, что новую религию изобрести в принципе невозможно, тем более такую, которая удовлетворила бы всех. Он пишет: «Новые религии возникли в прошлом и христианство – одна из них» [там же, с. 207]. Если это так, то идея переплавления многообразных верований в нечто новое на основе христианства, представляется сомнительной перспективой. Высказываясь по поводу данной возможности, Кокс все же иногда склоняется к констатации силы культурных традиций, которые станут главным препятствием на пути к созданию религии человечества в постмодерный период, однако он убежден, что христианство «внесет вклад в эту новую глобальную цивилизацию» [там же], но оно должно быть радикально измененным. Таким образом, Кокс отказывается от идеи Бонхёффера, которой он придерживался в период написания своей первой книги. Ему ближе теперь позиция Юргена Хабермаса, который развивает концепцию «коммуникативного праксиса». Хабермас призывает возродить истинно модерную идею «практического разума», непосредственно связанного с ценностями и понятиями нравственности. К сожалению, «инструментальный разум», культивируемый современным капиталистическим обществом, лишен этих связей. Кокс пишет: «Я принимаю всем сердцем веру Хабермаса в то, что разум должен быть спасен от сведения его к чисто инструментальным функциям. Но вместо простого рекламирования «практического разума» следует добавить для его возрождения то, что Фритьоф Шуон называет “созерцательным разумом” (contemplative intelligence), то есть некую составляющую, которую философы древности не стеснялись называть мудростью» [там же, с. 220].

Давая характеристику постмодерного мира, Кокс указывает на главную его особенность – религиозный плюрализм, что касается не только ситуации на Западе, но и во всем мире. Мир стал таковым вследствие активности самих христианских миссионеров в XIX столетии, из-за

миграционных процессов и распространения азиатских религиозных практик в христианском мире. Таким образом, представители различных народов и верований живут везде. К этому явлению религиозные деятели и теологи относятся по-разному: фундаменталисты особенно нетерпимы и рассматривают буддистов и мусульман как идолопоклонников. Они противопоставляют религии. Иные проводят сравнительные исследования религий, пытаясь обнаружить в них нечто общее, однако эта деятельность не может быть беспристрастной, потому что люди должны решать для себя, как им жить и принимать решения, а это зависит от выбора веры. Ситуация усложняется тем, что помимо мировых религий активную роль сегодня играет народная религия. Её до сих пор многие теологи воспринимают как то, что мешает адекватно воспринимать веру. Однако есть и другая проблема: теология стала специализированной, как медицина, а простым людям без специальной подготовки трудно разбираться в хитросплетениях терминологий и интерпретаций. Таким образом, Кокс опять возвращается к проблеме языка и доступности смысла библейской веры. Он вполне справедливо отмечает, что сегодня сосуществуют две вселенные – в виде академической теологии (для искушенной элиты) и повседневных верований и практик простых обывателей. В теологии освобождения такого разрыва нет. Почему? Потому что изначально она выросла из народных движений, которые пытались противостоять культурному и религиозному доминированию этих элит. Теология освобождения развивается в рамках базовых сообществ, которые имеют особые признаки и в рамках которых только и возможна жизнь и размышления в вере. Базовые христианские сообщества – термин, взятый из теологии освобождения. Признаками базового сообщества являются следующие: они образуются, как правило, духовными лидерами (жрецами, монахами, представителями духовенства различных верований), которые имеют рычаги светского контроля. Людей объединяет идея равенства, и часто сообщества могут быть неформальными, но для них обязательны службы, молитвы, торжества, где обязательно присутствуют образы библейской веры. Кроме того, здесь происходит изучение Послания и анализ реальной жизненной ситуации в свете библейской веры. Кокс говорит: «Базовые сообщества составляют все ещё особое меньшинство в мировой церкви, но самое активное и преданное меньшинство» [там же, с. 108]. Кокс сообщает, что в одной Бразилии их около 8 000, а по миру приблизительно 200 000. Они пока расплывлены, малочисленны, но в них скрыт колоссальный духовный потенциал. Кокс предчувствует новую Реформацию, которая придет «снизу», из бедных слоёв, где присутствует Бог, и поэтому они призваны сыграть исключительную роль в Божественном замысле для человеческой истории. Новую Реформацию вряд ли будут создавать интеллектуальные гиганты наподобие Лютера и Кальвина, но среди приверженцев теологии освобождения уже есть свои святые: Мартин Лютер Кинг, Дороти Дэй, Оскар Арнульфо Ромеро-и-Гальдамес.

Итак, мирской град нуждается в вере. Какой будет религия в будущем – открытый вопрос, но Кокс уверен, что она продолжит трансформироваться сообразно с задачами и реалиями времени. Более того, чтобы сохранить её и развивать, нужно чутким ухом внимать общественной динамике, искать опору в символических культурных системах, использовать всем понятный язык политики для разговора о библейских истинах. Философа трудно заподозрить в полном приятии идей теологии освобождения: он констатирует факт её популярности, но насколько он готов воплощать её идеи в жизнь – вот в чем вопрос. Он скорее относится к ней как к модному примеру мышления и интерпретации основных догм библейской веры, старается объяснить феномен её изменчивости в процессе истории. Кокс обнаруживает в современном многоликом мире несколько модификаций веры, которые ведут полемику между собой и в перспективе будут влиять на процесс становления религии постмодерного общества: мировые религии, народные религии (folk religions), теология освобождения, а также «массовое благочестие» (grassroots piety). Взаимодействию и взаимовлиянию культур и верований противостоять невозможно и бессмысленно, но как будет выглядеть библейская вера в будущем? У Х. Кокса нет ответа на этот вопрос. Он видел свою задачу в том, чтобы описать тенденции современности, которые могут стать новым духовным трамплином для человечества.

Список литературы

1. Бердяев Н. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
2. Добреньков В.И. Модернизация идеи бога в современной религии. М.: Знание, 1978. 65 с.
3. Добреньков В.И. Современный протестантский теологический модернизм в США. Его замыслы и результаты. М.: МГУ, 1980. 248 с.
4. Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М., 1991. 236 с.
5. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 1995. 263 с.
6. Фролова И.А. Неоортодоксия и феноменология веры как пути постижения истории (Р. Нибур, Х.Р. Нибур): монография. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2014. 160 с.
7. Юлина Н.С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М.: Наука, 1986. 163 с.
8. Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век. М.: Эдитореал, 1999. 302 с.

9. Юлина Н.С. *Философская мысль в США. XX век.* М.: Канон. 2010. 599 с.
10. Cox H. *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology.* NYC: Simon & Schuster, 1985. 182 p.
11. Molnar T. *Christian Humanism: a Critique of the Secular City and it's Ideology.* Chicago: Franciscan Herald Press, 1978. 172 p.
12. Munro H.A. *Re-evaluation of the «Death of God» Theology. A dissertation submitted in Fulfilment of the requirements of the Degree of Doctor of Philosophy. Faculty of Arts- School of Theology Griffith University, February, 2000.* URL: <https://www120.secure.griffith.edu.au/rch/file/438f1fb9-52e4-503a-3aed-fe443134d1bd/1/02Whole.pdf>
13. *The Secular City Debate/* Ed. by D. Callahan. NYC: Macmillan, 1966. 128 p.

H. COX: THEOLOGY OF SOCIAL CHANGES

I.A. Frolova

Tver State University, Tver

The name of American philosopher H. Cox is often mentioned in connection with Death of God Theology. The author of this article disagrees with this approach to his heritage. The main idea of this article is that American thinker's views are based on the principles of liberal theology, but, on the whole, his doctrine has a postmodernist bias. H. Cox offers a reflexive understanding of the human life in the Secular city, of the tasks of theology and the state of religion in the postmodern world, as well as of the part it should play in the future. He comes to the important conclusion that the much-discussed conflict between politics and religion is a false one. Cox tried to reveal how our currently fragmented social and cultural reality is moving toward a new world order marked by wholeness and integrity.

Keywords: *USA liberal theology, Post-modernity, philosophy of religion, philosophy of culture.*

Об авторе:

ФРОЛОВА Ирина Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: star63@yandex.ru

Author information:

FROLOVA Irina Alekseevna – Ph.D., Assoc. Prof. of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: star63@yandex.ru