

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ СТУДІЇ

DOI 10.33930/ed.2019.5007.37(10)-7
УДК 261.7

ПОЛІТИКА НЕНАСИЛЛЯ У БОГОСЛОВ'Ї СТЕНЛІ
ГАУЕРВАСА

THE POLICY OF NONVIOLENCE IN THE THEOLOGY OF STANLEY
HAUERVAS

В. Ю. Секісов

Актуальність теми дослідження. Політико-економічні програми сучасності не лише виявились неспроможними до побудови мирного суспільства, але навпаки – часто будуються на партикулярних началах, толерують мову ворожнечі та ще більше поляризують суспільства. Усі ці процеси загострили цінність та важливість миру, а ще слугують особливим викликом для християнських конфесій та громад. Актуальним питанням для церкви залишається наступне: Чи здатні християни до миру у контексті конфліктів та ворожнечі? Усе це спонукає до пошуку та напрацювання можливих шляхів примирення та подолання конфлікту. У цій статті ми розглянемо роботу одного із найбільш відомих американських протестантських теологів, що розглядає чесноту миру як необхідну передумову християнського праксису.

Постановка проблеми. Панівний ліберальний дискурс зумовив маргіналізацію теми пацифізму через його редукаціоністську інтерпретацію та демонстрацію його як ідеалістичного або ж навіть сектантського характеру. С. Гауервасу належить значна роль у поверненні теми ненасилля як осердя християнської етики та праксису. Перш за все ми розглянемо передумови політики ненасилля С. Гауерваса, означимо його ключові теми та ідеї, а також у другій частині статті зупинимось на можливих імплікаціях та викликах на шляху до миру.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Здатність церкви до миру – тема, що привертає увагу багатьох сучасних теологів та філософів. Серед

Urgency of the research. Modern political and economic programs have not only proved incapable of building a peaceful society but, on the contrary, are often built on particular principles, tolerate hate speech and even more polarize societies. All of these processes have sharpened the value and importance of peace and yet serve as a special challenge for Christian denominations and communities. The topical question for the church remains: Are Christians capable of peace in the context of conflict and enmity? All this encourages the search for and development of possible ways to reconcile and overcome the conflict. In this article, we will consider the work of one of the most famous American Protestant theologians, who considers the virtue of peace as a necessary prerequisite for Christian praxis.

Target setting. The prevailing liberal discourse led to the marginalization of the theme of pacifism through its reductionist interpretation and demonstration of it as an idealistic or even sectarian character. S. Hauerwas has a significant role in returning the theme of nonviolence as the core of Christian ethics and practice. First, we will consider the preconditions of S. Hauerwas' policy of non-violence, identify his key themes and ideas, and in the second part of the article, we will focus on possible implications and challenges on the way to peace.

Analysis of recent research and publications. The church's capacity for peace is a topic that attracts the attention of many modern theologians and

них: Р. Соловій, Р. Тацун, М. Черенков. Особливе значення для цієї статті мають роботи С. Гауерваса, Д. Бонгоффера, Д. Г. Йодера, Р. Бейнтонна, Ж. Ванье, М. Нуссбаум та ін.

Постановка завдання. Метою статті є огляд ролі та місця політики ненасилля у теології С. Гауерваса, в його діалозі з Д. Г. Йодером, Р. Бейнтонном, Ж. Ванье та ін.

Виклад основного матеріалу. У статті аналізується місце та роль пацифізму в політичній теології С. Гауерваса. У своїй роботі американський теолог переконливо демонструє невіддільність ненасильства від християнського життя та церковного простору. У діалозі з Дж. Йодером, Р. Бейнтонном і М. Нуссбаум, С. Гауервас досліджує ненасильство крізь призму християнської спільноти та гідності іншого, розкриває обмеження сучасного ліберального порядку в побудові суспільства миру та подоланні різноманітних форм насильства.

Висновки. Огляд ключових ідей та тем С. Гауерваса стосовно політики ненасилля демонструє переконання автора у невіддільності такої політики від життя як християнської спільноти, так і окремої особистості. Підхід С. Гауерваса полягає у цілісному розумінні та подоланні хибного дуалізму, за яким пацифізм виступає як одна з теорій чи пропозицій християнської етики. Багатогранність та ультима-тивність ненасильства об'єднує індивідуальний та спільнотний праксис, та робить його застосування безальтернативним. Для С. Гауерваса, здатність до миру не є розв'язанням проблеми війни в усьому світі, але важливим знаком для суспільства в якому знаходиться церква. Однак це не означає, що пацифізм має партикулярне, обмежене значення, бо "політика лагідності", як висловлюється богослов, вимагає визнання гідності іншого.

Ключові слова: пацифізм, С. Гауервас, Д. Г. Йодер, Ж. Ванье, політика лагідності.

philosophers. Among them: R. Soloviy, R. Tatsyun, M. Cherenkov. Of particular importance for this article are the works of S. Hauervas, Dietrich Bonhoeffer, J. H. Yoder, R. Bainton, J. Vanier, M. Nussbaum, and others.

The research objectives. The aim of the article is to review the role and place of nonviolence policy in the theology of S. Hauerwas, in his dialogue with J. H. Yoder, R. Bainton, J. Vanier, and others.

The statement of basic materials. The article analyzes the place and role of pacifism in the political theology of S. Hauerwas. In his work, the American theologian convincingly demonstrates the inseparability of nonviolence from the Christian life and ecclesial space. In dialogue with J. Yoder, R. Bainton, and M. Nussbaum, S. Hauerwas explores nonviolence through the prism of the Christian community and the dignity of the other and reveals the limitations of the modern liberal order in building a society of peace and overcoming various forms of violence.

Conclusions. An overview of S. Hauerwas' key ideas and themes regarding the policy of nonviolence demonstrates the author's conviction that such a policy is inseparable from the life of both the Christian community and the individual. S. Hauerwas's approach is to holistically understand and overcome the erroneous dualism that pacifism is one of the theories or propositions of Christian ethics. The versatility and ultimatum of nonviolence unite individual and community practice, and make its application unalterable. For S. Hauerwas, the capacity for peace is not the solution to the problem of war all over the world, but an important sign for the society in which the church is located. However, this does not mean that pacifism has a particular, limited meaning, because the "politics of meekness," as the theologian puts it, requires recognition of the dignity of the other.

Keywords: pacifism, S. Hauerwas, J. H. Yoder, J. Vanier, the policy of meekness.

Актуальність теми дослідження. Політико-економічні програми сьогодення не лише виявились неспроможними до побудови мирного суспільства, але навпаки – часто будуються на партикулярних началах, толерують мову ворожнечі та ще більше поляризують суспільства. Усі ці процеси загострили усвідомлення цінності та важливості миру, а ще слугують особливим викликом для християнських конфесій та громад. Актуальним питанням для церкви залишається наступне: Чи здатні християни до миру у контексті конфліктів та ворожнечі? Усе це спонукає до пошуку та напрацювання можливих шляхів примирення та подолання конфлікту. У цій статті ми розглянемо роботу одного із найбільш відомих американських протестантських теологів, що розглядає чесноту миру як необхідну передумову християнського пр�ксису.

Постановка проблеми. Панівний ліберальний дискурс зумовив маргіналізацію теми пацифізму через його редуцiонiстську iнтерпретацiю та демонстрацiю його як iдеалiстичного або ж наvить сектантського характеру. С. Гауервасу належить значна роль у поверненнi теми ненасилля як осердя християнської етики та пр�ксису. Перш за все ми розглянемо передумови теорiї С. Гауерваса про полiтики ненасилля, означимо його ключовi теми та iдеї, а також у другiй частинi статтi зупинимось на можливих iмплiкацiях та викликах на шляху до миру.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Здатність церкви до миротворчості та формування культури миру – тема, що привертає увагу багатьох сучасних теологів та філософів. Серед них: Р. Соловій, Р. Тацiон, М. Черенков. Особливе значення для цiєї статтi мають роботи С. Гауерваса, Д. Бонгюффера, Д. Г. Йодера, Р. Бейнтонa, Ж. Ванье, М. Нуссбаум та iн.

Метою статтi є огляд ролi та мiсця полiтики ненасилля у теологiї С. Гауерваса, в його дiалозi з Д. Г. Йодером, Р. Бейнтоном, Ж. Ванье та iн.

Виклад основного матеріалу дослідження. У статтi аналізується мiсце та роль пацифізму у полiтичнiй теологiї С. Гауерваса. Американський теолог у своїй роботi переконливо демонструє невіддiльнiсть ненасилля вiд християнського життя та еклезiйного простору. У дiалозi з Д. Йодером, Р. Бейнтоном та М. Нуссбаум, С. Гауервас дослiджує ненасилля крiзь призму християнської спiльноти та гiднiстi iншого, а також виявляє обмеженiсть сучасного лiберального порядку у побудовi суспiльства миру та подолання рiзноманiтних форм насильства. Робота американського протестантського теолога С. Гауерваса, попри понад п'ять десятилiть активної академiчної кар'єри, привертає увагу багатьох i сьогодні. Не в останню чергу це відбувається через характерний письмeнницький стиль автора та актуальнiсть проблем, що зачiпає богослов у власнiй роботi. Стилb С. Гауерваса характеризує глибоке й водночас смiливе та вiдважне зображення викликiв, що зустрiчає християнство у часи коли церква знаходиться на межi зникнення у сучасних захiдних суспiльствах. Слiд зауважити, що “зникнення” – не лише провокативне перебiльшення. За словами самого теолога, пiд “зникненням” вiн розумiє повну, тотальну асимiляцiю християнської спiльноти в панiвному

ліберальному дискурсі. Попри войовничість у стилі та гостроту висновків слід звернути на ще одну особливість бачення С. Гауерваса-теолога, розгляду якої й присвячена ця стаття. Йдеться про відданість автора розумінню церкви як спільноти миру.

Політика ненасилля та християнська спільнота. Американський теолог переконаний, що пацифізм є об'єднавчою, центральною чеснотою християнського характеру взагалі. Таке розуміння важливості ненасилля для християнського життя не обґрунтовується лише прагматичними інтересами. Необхідність пацифізму зумовлюється не лише потребою в подоланні конфліктів та соціального розділення заради виживання християнської спільноти, але у подоланні трагічної непослідовності, фрагментації ідентичності та хибного дуалізму “теорії” та “практики”. Бо ж переконливий пацифізм передбачає зображення практик спільноти у повсякденному житті. Тому пацифізм не може існувати як специфічна інтелектуальна позиція, а його чесна репрезентація невіддільна від християнської оповіді та практик спільноти [4, с. 137].

Разом із тим помилковим у презентації пацифізму попередніми поколіннями теологів, на думку С. Гауерваса, було зображення останнього як однієї з багатьох християнських теорій, що співіснують разом з іншими, наприклад теорією “християнського реалізму” чи “справедливої війни”. Наприклад, саме таким чином представляє пацифізм робота відомого протестантського історика та богослова Роланда Бейнтонна, який розглядає три альтернативних підходи історичної християнської спільноти до проблем війни та миру: хрестовий похід, пацифізм та справедливу війну [7, с. 163]. Методологія Р. Бейнтонна на довгий час стала панівною. Однак недолік подібних евристичних моделей у тому, що вони приховують складність феномену християнського ненасилля, а також – множинність та варіативність насильства, легітимізованого окремими рухами чи спільнотами. Таке спрощення створює хибну перспективу, недооцінюючи актуальні виклики, що стоять перед церквою [4, с. 118-119]. Ба більше, така типологія створює ілюзію незаангажованості, нібито вищезначені альтернативи є предметом вибору для християнина. Також Бейнтон помилково вважає, що у християн не було етики війни та миру до часів імператора Костянтина, а ключові християнські ідеї були запозичені, головним чином з юдаїзму та стоїцизму [4, с. 119]. Окрім хиб подібного антиісторичного мислення за С. Гауервасом, додається ще одна: “теоретизування” навколо проблеми війни та миру, бо ж здатність до миротворчості не можливо обґрунтувати поза спільнотою, що втілює пацифізм як практику церкви [7, с. 164].

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

Гауервас наголошують на присутньому, імпліцитно та експліцитно політичному вимірі віри апостольської Церкви, що зображений уже в найпершому сповіданні віри: “Ісус є Господь” [4, с. 120]. У той час, як для більшості ліберальних протестантських інтелектуалів пацифізм – це набутий під впливом зовнішніх чинників вимір церкви, для С. Гауерваса він складає ДНК християнської спільноти та невіддільний від неї з самого початку.

Саме тому, на противагу Бейнтону, Дж. Г. Йодер підкреслює особливість політики Ісуса, що була імplementована у церкві від самого початку [9]. На його думку, ненасилля для Ісуса не одна з опцій, але єдина можлива реальність, у якій можлива маніфестація Божої присутності. Як наслідок, для Дж. Г. Йодера, як для С. Гауерваса, хрест, який покликаний взяти християни, перш за все пов'язаний не з екзистенціальним станом тривоги, спокуси чи боротьби, але із конфліктом соціальної реальності, яка протистоїть Царству Божому [9]. Таким чином, християнська позиція ненасилля не може бути зрозумілою поза христологічними та еклезіологічними передумовами. Для С. Гауерваса, як і раніше для Д. Бонгьоффера пацифізм є невіддільною характеристикою характеру народу Божого, бо його еклезіологія визначається христологією. Як Христос був у світі без претензій на владу і насилля, так Церква має бути втіленням мирної пропозиції релігійного світогляду та способу життя. Отже ненасилля – єдиний спосіб продемонструвати послідовність та автентичність християнських переконань.

Інший спосіб побачити необхідність політики ненасилля полягає у ретельному вивченні автентичного життя християнської спільноти. За С. Гауервасом, християнський пацифізм не починається з концепцій війни, насильства чи “суспільного становища”, але з практик прощення та прийняття, крізь які християни можуть бачити насильство, присутнє у повсякденному житті [4, с. 130]. Будь-яке теоретизування на шляху миру є зайвим та позбавлене сенсу. Разом з тим, церква, демонструючи здатність до миру, протистоїть секулярному дискурсу. Церква відмовляється від беззмислової боротьби за мир в усьому світі. Тому християнське ненасилля за С. Гауервасом не є чудодійним засобом звільнення світу від воєн та конфліктів, але навпаки – світ у якому знаходиться християнська спільнота не залишає іншого вибору, окрім ненасилля.

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

Політика ненасилля та Писання. Для Гауерваса важливий саме такий порядок: вірне прочитання Писання можливе лише у “спільноті з характером”. Читати та розуміти можна лише у контексті. Йдеться не лише про історико-лінгвістичний чи богословський контекст, але перш за все контекст ненасильницької громади, що виступає у цьому випадку як

герменевтична спільнота. Саме за таких стартових передумов слід читати Біблію, зокрема послання до Римлян, 13 розділ, де описана природа взаємодії церкви та влади [4, с. 118]. На думку С. Гауерваса, саме тому, Дж. Г. Йодер у своєму дослідженні звертається до Писання лише в останніх розділах своєї роботи, бо ж такий підхід унеможливорює розуміння пацифізму як іще однієї “теорії” [9].

Звертаючись до вивчення біблійних наративів та до розгляду тексту послання до Римлян, 13, зокрема, слід зауважити, що інтерпретація останнього історично зазнавала значних помилок. За Дж. Г. Йодером та С. Гауервасом, даний апостольський текст не мав на меті заохотити християн до участі в управлінні імперією, що саме по собі знаходиться за будь-якою історичною уявою. Але метою такого послання була спроба віднайти мир та прийти до згоди, що вони не можуть нічого вдіяти стосовно негативного впливу імперії на їх життя [4, с. 133].

Апостол Павло, за словами Дж. Г. Йодера бажав запевнити християн у столиці, що попри той факт, що світ не знаходиться під їх контролем, він лишається під контролем Божим. У Бога є призначення навіть для язичницької імперії. Ба більше, Римлянам 13 неможливо вірно прочитати без 12 розділу послання до Римлян, який нагадує християнам, що вони покликані до служіння, відмовившись від помсти та ненависті стосовно імперської влади також. Навіть за умови переслідувань християни не відповідають насильством. Ці розділи Писання – це заклик до “терпіння святих” [4, с. 133].

Отже, пацифізм та християнство, здатність до миру та вірне прочитання Писання для С. Гауерваса не існують як окремі явища, “Я не був би пацифістом, якби не був християнином” – стверджує богослов [4, с. 137]. Відкидаючи звинувачення у побудові “наївного” та “ідеалістичного” суспільства, С. Гауервас зауважує, що це відбувалося б за умови її застосування до цілого суспільства чи держави. Однак, пацифізм не є соціально-політичною теорією, але радше, формою життя, яка понад усе декларує цінність вірності Христу. Така позиція не може бути обґрунтована “об’єктивними” чинниками, попри те, що завданням дослідника є побудова теорії “для всіх” [4, с. 137].

Звинувачення у партикулярності не суперечать твердженням С. Гауерваса, що він звертається у першу чергу до специфічної аудиторії, що називають себе християнами. Однак такий аргумент стосується й іншого табору – прихильників “справедливої війни”. Прибічники останньої, також поділяють окремі судження та передумови. Наприклад, переконання, що війна сама по собі не є ані добром, ані злом, але невіддільною складовою буття людини у світі. Навпаки, християни покликані мислити про насилля, як мислять сьогодні стосовно расизму, сексизму чи інших соціальних явищ, що уже отримали моральну оцінку та не є прийнятними за будь-яких умов [4, с. 135].

Більше того, пацифізм виступає як навичка, як гостра потреба спільноти здобуття простору та часу, що є альтернативою невідкладному бажанню помсти. Під час трагедії чи кризи у суспільстві домінує відчуття того, що

потрібно щось робити – а саме так американські християни у своїй більшості реагували на терор 11 вересня, бо ж визнання факту, що йде війна за дивною іронією дозволяє відчувати себе більш безпечно.

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

Здатність до миру та політика лагідності: діалог з Жаном Ваньє. У своїй роботі американський теолог розглядає насильство крізь призму часу та поспіху, що гостро характеризує сучасну культуру [1]. Виклик у якому опинилося людство сьогодні – не лише в обмеженості природних ресурсів, але в першу чергу це стосується ресурсу що не відновлюється, а саме – часу. Альтернативою до культури поспіху є чеснота терпіння, що передбачає віру у відкуплення часу. Здатність до миру визначається наявністю терпіння, бо “мир потребує часу” – стверджує С. Гауервас. Ба більше – мир творить час [1, с. 56]. Серед численних загроз та подразників важливим залишається не дозволити цим викликам визначати власне життя. С. Гауервас вдається до поняття “етики тривіального”, що пояснює наскільки важливим для християнської спільноти залишається здатність до радості та миру у ситуаціях які неможливо контролювати. Сповільнення проти поставляється поспіху сучасної культури, бо ж без такого сповільнення неможливо дослухатись до аргументації опонента, а суспільства сьогодні ігнорують голос слабших його членів.

Сповільнення передбачає відмову від примусу в ім'я порядку. Відсутність терпіння сьогодні породжує чи навіть стимулює насильницькі заходи, що уніфікують кожного учасника суспільного простору, позбавляючи його власного голосу. Поспіх, на думку Поля Вірільє – найбільш поширена форма насильства сьогодні [1, с. 60]. Саме неприкаяність та поспіх сучасних демократичних суспільств унеможливорює побудову стосунків довіри, культивуючи натомість технології та віру у прогрес.

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

Однак помилково вважати, що християнська спільнота може розв'язати усі проблеми. Навіть коли йдеться про християнський пацифізм, на думку

С. Гауерваса, останній потрібен не для того аби припинити усі війни, хоч це і могло б бути гідною метою. Однак пацифізм – це насамперед знак, який демонструє церква суспільству. Знак, що унеможлиблює будь-яку іншу альтернативу для християнської спільноти, окрім стати спільнотою миру. У цьому ключі, церква – не є “розв'язанням проблеми”, але знаком, наявністю альтернативи, що протистоїть суспільній свідомості, де домінує поспіх та неприкаяність [1, с. 62].

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

Також на прикладі служіння Жана Ваньє та його благодійної організації “Ковчег” С. Гауервас демонструє обмеження сучасної ліберальної політичної теорії, яку в Америці поділяють як ліберали, так і демократи. Йдеться про переконання, що “знаходиться у серці нашого політичного устрою”, що “особистості вільні жити тим життям, якому вони надають перевагу, за умови, що вони надають свободу іншим людям рівну свободу чинити так само та за умови що вони рівною мірою з усім поділяють як блага, так і виклики суспільного партнерства” [1, с. 99]. За словами С. Гауерваса, це демонструє таку презумпцію свободи, відповідно до якої, сучасна людина вважає що у неї “немає історії, доки вона не обере собі історію” [1, с. 99]. Таке формулювання має свої межі – наприклад, іронічно зауважує автор, робить шлюб незрозумілим, бо ж молоді люди мають нести відповідальність за рішення, яке було прийняте в невіданні. Інший приклад – виховання дітей, бо ж ми ніколи не маємо таких дітей, яких воліли [1, с. 100].

Однак обмеження презумпції свободи стосується і більш серйозних речей. Таке формулювання виключає із суспільства людей, що страждають від психічних розладів чи з важкою фізичною інвалідністю через брак інтелектуальних здібностей чи свободи волі. Однак саме ці якості важливі для участі у суспільному житті та складають суспільну мораль у ліберальному суспільстві. Разом із тим “свобода” про яку йдеться у такому суспільстві – це ще один міф який “ми розповідаємо собі, щоб сховатись від усвідомлення того що не ми себе самі створили” [1, с. 101].

Одним із діалогічних партнерів для себе Гауервас обирає Марту Нуссбаум та її роботу “Межі справедливості: інвалідність, національність, меншини” [8]. Дана робота не піддає сумніву центральні твердження ліберальної політичної теорії, однак вказує на її обмеження, особливо, коли йдеться про таке її розуміння, що передбачає “суспільну співпрацю на основі взаємної вигоди для сторін, що ведуть перемовини” [8, с. 17]. Однак таке формулювання не дає відповіді на запитання ким і для кого воно було запропоноване. Такі критерії успішного ліберального суспільства виключають із простору діалогу людей з інвалідністю та тих, хто страждає від психічних розладів.

“Жорсткий раціональний підхід”, притаманний ліберальній теорії,

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

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

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

Здатність до миру та гідність іншого. Отже, бути учнем Христа, за С. Гауервасом, означає вчитись приймати життя як дар без нарікань. Ба більше – усвідомлювати, що життя іншого також є даром та наділене гідністю. Годі уявити кращого діалогічного партнера, коли йдеться про концепцію дару, аніж американського антрополога, соціолога та філософа французького походження Марселя Енафа. У своїй роботі, Енаф звертається до теми дару як атрибуту неоціненого. У своїй роботі “Ціна істини” , на основі багатого антропологічного матеріалу, Енаф виділяє три типи відносин дарування: церемоніального, одностороннього, що є відомим як благодать, та індивідуального морального дарування. Дарування за Енафом – це тотальний соціальний акт у якому воно “... понад усе інше означає урочисте визнання, прийняття, взаємну повагу, яка завершується союзом за посередництва того, чим кожен поступається іншому” [2, с. 144].

Концепт дарування сягає свого апогею у понятті благодаті – асиметричному, односторонньому акті, який не потребує, та і не може мати рівноцінної відповіді, окрім радикальної довіри та вдячності тому, хто дарує. Займаючи ключове місце у християнській традиції поняття благодаті вкрай важливе як для Августина, так і для Лютера, досягаючи крайнього вираження у працях Кальвіна.

У своїй роботі Енаф ставить питання щодо існування речей, що уникають ринкового оцінювання. Після остаточного “розчаклування світу” у нас не лишається нічого сакрального, того, що обміну не підлягає? Чи є місце трансцендентному у просторі тотального? Звертаючись до Левінаса, Марсель Енаф вказує на можливий вихід – ми зустрічаємось з нескінченим у явленні обличчя Іншого, що вимагає визнання його абсолютної іншості. “Загадка обличчя – його абсолютна гідність” – стверджує він [2, с. 412]. А саме гідність і є тією обітницею неоціненого, яку щоразу ми відкриваємо через зустріч з

Іншим.

Висновки. Огляд ключових ідей та тем С. Гауерваса стосовно політики ненасилля демонструє переконання автора у невіддільності такої політики від життя як християнської спільноти, так і окремої особистості. Підхід С. Гауерваса полягає у цілісному розумінні та подоланні хибного дуалізму, за яким пацифізм виступає як одна з теорій чи пропозицій християнської етики. Багатогранність та ультимативність ненасильства об'єднує індивідуальний та спільнотний праксис, та робить його застосування безальтернативним. Для С. Гауерваса, здатність до миру не є розв'язанням проблеми війни в усьому світі, але важливим знаком для суспільства в якому знаходиться церква. Однак це не означає, що пацифізм має партикулярне, обмежене значення, бо "політика лагідності", як висловлюється богослов, вимагає визнання гідності іншого.

Список використаних джерел:

1. Ванье, Ж & Хауервас, С 2016, Жить мирно среди насилия, пер. с англ. Черняк А, Киев: *Дух і Літера*, 136 с.
2. Енаф, М 2019, Ціна істини. Дар, гроші, філософія, переклад з англ. О. Панич, Київ: *Дух і Літера*.
3. Forell, WG 1962, 'Realized faith, the Ethics of Dietrich Bonhoeffer', In: *ME Marty, ed. 1962, The place of Bonhoeffer*, New York: *Association Press*. Ch. 8.
4. Hauerwas, S 1994, Dispatches from the front, *Duke University Press*.
5. Hauerwas, S 1981, The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics, *Notre Dame*.
6. King, J 2014, 'Theologizing the state: what Hauerwas could have learned from Yoder', *International Journal of Public Theology*, 8 № 3, pp. 313-329.
7. Lehenbauer, JD 2012, 'The theology of Stanley Hauerwas', *Concordia Theological Quarterly*, Volume 76:1-2, pp. 157-174.
8. Nussbaum, MC 2007, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, *Belknap Press*.
9. Yoder, JH 1989, *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World*, Nashville: *Discipleship Resources*.
10. Yoder, JH 2009, *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*, *Brazos Press*, 472 p.

References:

1. Vane, Zh & Hauervas, S 2016, *Zhit mirno sredi nasiliya (Live Peacefully Among Violence)*, per. s angl. Chernyak A, Kiev: *Duh i Litera*, 136 c.
2. Enaf, M 2019, *Cina istini. Dar, groshi, filosofiya (The Price of Truth. Gift, money, philosophy)*, pereklad z angl. O. Panich, Kiyiv: *Duh i Litera*.
3. Forell, WG 1962, 'Realized faith, the Ethics of Dietrich Bonhoeffer', In: *ME Marty, ed. 1962, The place of Bonhoeffer*, New York: *Association Press*. Ch. 8.
4. Hauerwas, S 1994, *Dispatches from the front*, *Duke University Press*.
5. Hauerwas, S 1981, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, *Notre Dame*.
2. King, J 2014, 'Theologizing the state: what Hauerwas could have learned from Yoder', *International Journal of Public Theology*, 8 № 3, pp. 313-329.
3. Lehenbauer, JD 2012, 'The theology of Stanley Hauerwas', *Concordia Theological Quarterly*, Volume 76:1-2, pp. 157-174.
4. Nussbaum, MC 2007, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, *Belknap Press*.
5. Yoder, JH 1989, *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World*, Nashville: *Discipleship Resources*.
6. Yoder, JH 2009, *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*, *Brazos Press*, 472 p.