DOI: 10.29357/2521-179X.2021.v19.1.12

*Светлана Коначева. Бог после Бога. Пути постметафизического мышления*. Москва: РГГУ, 2019. + 242 с; ISBN 979-5-7281-2314-9; 350.00 р.

Кілька років тому, міркуючи над темою смерті Бога, французький мислитель Ален Де Бадью вислови таку думку: «Наші часи, без жодного сумніву, – це часи безповоротного зникнення богів. Але це зникнення залежить від трьох відмінних процесів, адже було три засадничих боги: бог релігії, бог метафізики і бог поетів»[1]. Нова книга російської дослідниці Світлани Коначової «Бог після Бога. Шляхи пост метафізичного мислення» сфокусована на пошуках нових спроб мислення про Бога після кризи секулярного розуму. Книгу можна вважати вступом в пост-секулярну філософію/теологію. Авторка пропонує мислити Бога з перспективи слабкості, а не сили, що, в свою чергу буде розширювати не тільки горизонти теології, але і філософії, відкриваючи тим самим герменевтичний простір розуміння Бога заснований на розумінні Божого буття, як події. В своєму дослідження Світлана Коначова описує основні шляхи постметафізичного мислення в християнській теології другої половини XX – початку XXI ст., які сфокусовані на феноменологічно-герменевтичних стратегіях.

Книга розділена на сім частин завдяки яким читач занурюючись в метафізику без метафізики, поступово приходить до висновку існування релігії «без релігії». Книга є логічним доповненням тієї літератури, яка по цій темі за останні десятиліття з'явилася на Заході. Тут варто згадати книгу Джона Пантелеймона Манусакіса «Бог після метафізики» (2007)[2], працю спеціаліста по філософії релігії з Кембриджу Дона Купіта (Don Cupitt) «Після Бога. Майбутнє релігії» (1998)[3], книгу професора релігії з Колумбійського університету Марка Тейлора «Після Бога» (2007)[4], збірку «Майбутнє континентальної філософії релігії» (2014)[5] і ще багато інших.

В *Передмові* авторка книги окреслює ситуацію повернення Бога в філософію, що ми спостерігаємо останні десятиліття XXI ст. Коначова пише про те, що в книзі вона намагається дослідити досвід Бога після «смерті Бога». Чи можна знайти нові способи мислення про Бога після випробування сучасністю?, – запитує вона. Сучасна ситуація характерна стиранням кордонів між філософією і теологією і проблематичністю визначити предметність самої теології (с. 7). Багато мислителів XX ст., в тому числі Гайдеггер та Бультман, вважали, що теологію не можна вважати спекулятивним богопізнанням, а Бог, в ніякому разі

[1] Ален Бадью, *Похвала політиці* (Львів: Видавництво Анетти Антоненко. 2019), 99.

[2] Джон Пантелеймон Мануссакис, *Бог после метафизики. Богословская эстетика* (Киев: ДУХ і Літера, 2014).

[3] Don Cupitt, After God, *The future of religion* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1997).

[4] Mark C. Taylor, *After God* (Chicago: The University of Chicago Press, 2007).

[5] Clayton Crockett (ed.), *The Future of Continental Philosophy of Religion* (Indianapolis: Indiana University Press, 2014).

не є предметом її дослідження. Вони і деякі інші мислителі стверджували, що теологію слід визначати, як науку про віру, а її головною темою є те, що Бог звершує в людині (8). Саме це, пише Коначова, дозволяє позбутися метафізичних спекуляцій і намацати феноменальне підґрунтя під ногами. Отже теологія – це віра, яка розкриває себе в поняттях. Це систематичний аналіз розуміння, яке можна знайти лише в акті віри (8). Однак це ні в якому разі не є феноменологією віри. Найкращий спосіб зрозуміти чим є класична теологія, це згадати середньовічну думку Августина, який звертається до філософії в пошуках підґрунтя для апології релігії, прочитати «Прослогіон» Ансельма Кентерберійського, в якому він визначав Бога, як Того «більше чого не можна помислити» і відкрити «Суму теології» Томи Аквінського, який намагався «розглянути питання: чи існує Бог, яким способом Він існує, що відносить до Його дій і т.д.» (9). Завдяки класичному підходу Бог перетворюється в філософський ідол, першопричину, субстанцію, абсолютний суб'єкт, реальність концептуалізується, а теології стає філософською дисципліною. Метафізиці Нового часу, пише авторка, було притаманно суб'єктивно-об'єктивне мислення, яке розділяло свідомість та зовнішній світ, віру та розум, релігію та науку (11). Континентальна філософія XX ст. ставить під питання словосполучення «філософська-теологія» і починає з твердження: «філософська теологія – вочевидь сумнівна справа». Після гайдеггерівської критики метафізики, яка показала її онто-теологічну структуру, теологи знов почали виправдовуватися тим, що їх справа не зводиться до чергового варіанту «дерев'яного заліза». Отже тепер в центрі уваги знаходиться не існування і сутність Бога, а досліджуються фундаментальні шляхи пояснення базових структур досвіду, який би міг бути підтвердженням релігійних переконань (12). Російська дослідниця пише, що сьогодні теологи намагаються вийти за межі раціональних доказів існування Бога і досліджують структуру віри, яка передує аргументам та мотивує їх (12). Серед теологів, які намагаються обґрунтувати неметафізичне філософське мислення про Бога вона згадує Джона Капуто, Джона Манусакіса, Девіда Бентлі Харта та інших.

*Перший розділ* «Метафізика без метафізики» вводить читача в початок пошуків пост метафізичного мислення. Тут читач знаходить гайдеггерівське трактування метафізики, як онто-теології. Авторка показує, як Гайдеггер, якого по праву роблять відповідальним за «теологічний поворот» в філософії, робить крок назад від метафізики до її сутності. Цей крок назад не є поверненням до початкових епох європейської філософії, а саме кроком «з метафізики в сутність цієї самої метафізики» (16). Відбувається процес розрізнення буття і сущого. Протягом сторіч в онтології, буття сущого визначалося через його обґрунтування в найвищому – божественному бутті, яке частіше за все називали Богом (отже метафізика завжди носила теологічний характер). Коначова згадує Гегеля, який вважав, що саме Бог володіє беззаперечним правом, щоб з Нього починалася наука. Тоді метафізика, яка ставить питання про буття сущого, є не чим іншим, як онтологією та теологією. Гайдеггер відокремлює онтотеологію і теологію від інших дисциплін, таких, як біологія або космологія, яким оно-тео-логія забезпечує підґрунтя. Онтотеологія та теологія, обґрунтовуючи суще в цілому, надають іншим дисциплінам

їх логіку. Таке метафізичне мислення шукає першу і останню причину, через що буття сущого розуміється, як *causa sui* (або Бог). За Гайдеггером *casua sui* є «метафізичним розумінням Бога». Ось чому онтотеологічні та теологічні підвалини метафізики не можливо розділити, вище буття завжди мислиться в зв'язці з існуванням всього іншого сущого. Буття і суще не можливо помислити окремо одне від одного (17). Гайдеггер пропонує зробити крок назад, пише авторка, а точніше помислити історію західної метафізики, де було би місце протиставити такому розрізненню. Бог, як *casua sui* є богом філософії. Такому Богу не можна молитися, йому не можна принести жертву. Перед ним не можна впасти на коліна, перед ним не можна співати або танцювати. Бог метафізики це не Бог релігійного досвіду, милосердя та служіння (18). Теологія, яку породжує метафізика є філософською теологією і суттєво відрізняється від аналізу життя, який ми зустрічаємо в вірі. В цьому розділі Коначова звертається до книги «Після християнства» відомого італійського мислителя Джані Ватімо[6]. Вона нагадує, що лівий філософ Ватімо намагається відвести сучасне розуміння раціональності від чисто модерного бачення про розум, з його агресивними твердженнями про «безумовну істину», «справжню реальність», «абсолютну об'єктивність». В ситуації постмодерну, об'єктивні структури завдяки яким метафізика зображає реальність, більше не є переконливими. Теологія, в свою чергу, відноситься до Бога, як до вищого принципу космічного порядку, метафізичний Бог, про смерть якого говорив Ніцше, насправді помер. Але проголошення смерті Бога не є тотожнім заяві про не існування Бога (19). Метафізика є насиллям. Коли істина стає предметом володіння, то вона перетворюється в джерело насилля. В такій ситуації нігілізм є серією заперечення «сильних» метафізичних позицій, які передбачають єдину, незмінну структуру буття. Отже, за Ватімо, нігілізм йде поруч з емансипацією. Слабка онтологія може слугувати філософською основою для переваги ліберального, більш терпимого та демократичного суспільства над авторитарним та тоталітарним (с. 21). Нігілізм Ватімо (який для нього є синонімом герменевтики) не є для нього негативним нігілізмом (направленим на скорботу по тому, що «релігії більше нема») і не веде до скептицизму та атеїзму. Його нігілізм можна співвіднести з релятивізмом. Цей нігілізм виступає послабленням сильних теоретичних структур метафізичного мислення. Прикладом може бути послаблення сильних уявлень про моральний абсолют на користь принципу милосердної любові і чутливості до ситуації, послаблення сильних та авторитарних принципів в політиці на користь емансипації та демократичності (21). Отже, такий нігілізм веде нас до самої істини християнства і відкриває горизонт для повернення релігії. Нехай це і парадокс, але саме ерозійна дія нігілізму та секуляризації дозволяє повернутися до релігії. В пост-метафізичну епоху філософія більше не претендує на те, щоб бути адвокатом абсолютної істини, а схиляється до інтерпретації. Це робить віру знов більш сприятливою, як такий собі конструктивний елемент людського життя (22). Отже, смерть метафізичного Бога відкриває шлях до очищення відношення віри до неметафізичного Бога. Таким чином християнство будується навколо можливості вірити, не за примусом і не

[6] Джанни Ваттимо, *После христианства* (М.: Три квадрата, 2007).

через наказ, а саме через можливість (22). За Ватімо, секуляризація не є відмовлю від Бога, а постає свого роду «транскрипцією» Бога в часі та історії (*saeculum*). Нігілізм та спустошення (*kenosis*), таким чином, стають паралельними процесами. Бог спустошує себе, уходить і створює простір для людської свободи. Ватімо вважає, що секуляризація є невід'ємною складовою християнства, а само спасіння має бути зрозумілим, як історія секуляризації. Італійський мислитель намагається відкрити простір для нерелігійного християнства, вільного від догматичного та метафізичного насилля. Отже, як висновок, релігія не може покладатися на сильний корпус доктрин (23). На тлі таких роздумів Ватімо будує свою власну інтерпретацію сутності християнства, виходячи зі слабкого мислення, яке ґрунтується на відкиданні будь яких сильних тверджень, переконань, доктрин, які тим чи іншим чином «абсолютно» пояснюють нам світ, одкровення і істину (23). Ядром християнства виступає поняття *caritas* – милосердної любові. Тут спостерігається зближення постмодернізму з християнською вірою. Бути християнином, за Ватімо, а отже і дійсно релігійною людиною, значить визнати, що все мислення є «слабким», а всі знання є інтерпретованими, «метафізика», з її твердженнями абсолютів має розтопитися в милості, любові та терпінні (25).

Далі, в цьому розділі, авторка переходить до постметафізичної герменевтики американського теолога Джона Капуто. Метафізика, за Капуто, відсторонюється від життя, реальності людського існування. Їй не притаманно звернення до «іншого», вона губить індивідуума в лабіринті спекулятивної думки та матриці універсальних законів. Метафізика ігнорує людський досвід і зазіхає на особливий доступ до останніх таємниць універсуму – найвищого «знання» реальності або нас самих, стаючи не чим іншим ніж «есенціалізмом» (26). Метафізика є абстрактним проектом, який намагається досягнути розуміння через ряд спекуляцій. Падіння метафізики, в такому випадку полягає у впевненості думки про те, що ми можемо сконструювати чисту, незаангажовану раціональність. Таким чином, західна метафізика, від її початку до її завершення, є великою інтелектуальною ілюзією (27). Капуто виступає проти метафізики, яка не серйозно відноситься до труднощів існування, заспокоюючи наші страхи так званими «гарантіями тотожності» (28). Він пропонує радикальну герменевтику, яка звертається до деконструкції метафізичних «стабілізаторів» і визначає два ключових мотиви, пов'язаних з критикою та пошуком альтернативи. По-перше, відбувається пошук простої та смиренної системи мислення, яка допомагає розібратися з питанням де ми знаходимо себе. По-друге, Капуто намагається бути вірним життю і ухиляється від будь якого мислення, яке підміняє реальне життя, піднесеним знанням про реальність. Цей, альтернативний метафізиці шлях, він називає радикальною герменевтикою. Серед «отців» радикальної герменевтики він називає К'єркегора, Ніцше, Гайдеггера та Дерріда (29).

*Другий розділ* «Метафізика після метафізики» вводить читача в нове поле мислення Бога. В другій половині XX ст.-на початку XXI ст., філософська теологія намагається мислити Бога не тільки в пост-метафізичній перспективі, але і в перспективі критики пост-метафізичного періоду. Найбільш вагомими прикладами тут виступає теологічна естетика Х. У. фон Бальтазара, Д. Харта та Дж. П. Ману-

сакіса. Християнська естетика показує, що а межах історії метафізики можна продемонструвати можливість онтології, яка б починалася зі слова «краса» (*pulchrum*). Бальтазар, автор праці «Сяйво слави: теологічна естетика»[7] вважав, що саме краса є першим словом, завдяки якому можна побачити єдність трансценденталій, де істина (*verbum*) та благо (*bonum*) об'єднуються в естетичній перспективі. Без краси благо втрачає свою привабливість (40). Теологія, за Бальтазаром, починається з естетики, тому що Христос є найкращим художнім творінням Бога. Теологія не може обмежуватися виключно дослідженням внутрішнього досвіду і має зануритися в красу, благо та істину (42). Девід Бентлі Харт в своїй книзі «Краса безкінечного»[8], яку він називав примітками на полях праці Бальтазара, розробляє християнську онтологію, як наратив про безкінечне, яке схоплюється в категоріях краси та світу. Харт, в своєму розумінні теології, дуже близький до постмодерних інтенцій, в яких проголошується тріумф риторики над діалектикою. Теологію, за Хартом, не можна звести до раціональних спекуляцій та спроб вибудувати всеохоплюючий метанаратив. Теологія, за своєю природою, є практикою внутрішнього свідчення. Праця Харта, пише Коначова, направлена, як проти мислителів модерна (Ніцше, Гайдеггер), так і проти мислителів постмодерна. Сучасну філософію, Харт вважає секуляризованою теологією (43). Теологія не може відмовитися від онтологічних питань, пише він. Але як можлива ця нова онтологія, як вибудувати цей метафізичний дискурс не метафізичними методами? Тут Харт звертається до гайдеггерівського методу деструкції метафізики як онто-теології і піддає його критиці. Харт не погоджується з думкою Гайдеггера про те, що суще має мислитися через вище суще і що Бог вмонтований в систему світу. Гайдеггер, намагаючись зруйнувати єдність теології та онтології і наголошуючи на онтологічній диференціації, не знаходить справжнього способу говорити про буття в його відмінності від сущого (46). Харт вказує на те, що «провали» Гайдеггера частково відбувалися і через незнання ним східної апофатики. Якби лише Гайдеггер зміг прочитати Діонісія або Максима Сповідника, які говорили про Бога, як про повноту буття та нескінченне джерело краси, він би, можливо, не став тлумачив християнську метафізику виключно, як спробу звести буття до присутньої присутності. Харт виносить вирок гайдеггерівському проекту, як онтології, яка була цілком «іманентною онтологією» (48). Проект Гайдеггера є ворожим класичному християнському поняттю Бога, як джерела буття або про буття, як про Його первинний дар. Мислитель, який слідує Гайдеггеру (наприклад Бультман) не може погодитися з християнською естетикою і виключає будь яку можливість побачити Бога в сяянні Його слави, не готовий споглядати Його красу та свободу (49). Звернення до категорії краси допомагає мислити Бога як трансцендентного так і іманентного. Красі належить така властивість, як перетин кордонів. Богословська естетика, таким чином, пише Коначова, виявляє радикальну недовіру до будь якої метафізики душевних глибин (50). Зближення краси та істини, за Хартом, дозволяє продумати неметафізичне поняття істини, де дискурс необхідності поступається дискурсу дару (51).

[7] Ганс Урс фон Бальтазар, *Слава Господа. Богословская эстетика. Том 1: Созерцание формы* (М.: ББИ, 2019).

[8] Девид Харт, *Красота безконечного: эстетика христианской истины* (М.: ББИ, 2010).

Відмінність буття та сущого продумується саме в християнському наративі про Трійцю, творінні та Боговтіленні. Істина постає скоріш поетичною ніж розумовою. Мова справжнього християнського дискурсу є молитвою, хвалою, тріумфуванням. Все це, довгий час ігнорувалося критиками метафізики. Саме тринітарна теологія, за Хартом є підґрунтям християнського розуміння краси. Тринітарні засновки такої теології дозволяють мислити божественне буття, як дар іншому (тут авторка відсилає читача до Маріона) (52).

*Розділ третій* «Від буття до події: пост метафізична теологічна онтологія» концентрується на феноменологічній герменевтиці, яка намагається обґрунтувати можливість неметафізичного мислення про Бога через розуміння божественного буття, як події. Витоки поворота до події лежать в філософії пізнього Гайдеггера (розглядається робота «Матеріали по філософії» (Про подію присвоювання, 1936-1938)), акцент якого зміщується від питання про сенс буття до істини буття, яку можна знайти в події чи історії (55). Гайдеггер пише, що «перший початок» західної філософії визначений «провідним питанням»: Що є суще? Відповідаючи на це питання, західна філософія приходить до концепції буття в пошуку всезагальної субстанції, що лежить в основі всіх індивідуальних сущих. Для того, що б ми могли помислити буття, «провідне» питання «першого початку» має прийти до «основного питання» другого початку, при цьому «другий початок» потребує «обміну подачами» (*Zuspiel*) з першим початком. Отже буттєво-історичне мислення «відлуння» має перейти від першого початку до «другого початку». Відбувається трансформація питання про буття. Перехід від першого початку до другого відбувається за допомогою стрибку (Sprung), в якому це буття забувається (57). Тим самим, пише Коначова, готується те, що Гайдеггер називає проходженням (*Vorbeigang*) останнього Бога. Під цим останнім Богом він розуміє «зовсім іншого Бога» на противагу попередньому розумінню Бога, особливо християнського Бога. Якщо в християнській парадигмі Бог розуміється в термінах трансцендентної реальності і продумується в межах теїстичної парадигми, як те, що перебуває поза межами буття та людини, то останній Бог не має нічого спільного з християнським Богом, тому що останній Бог не може вийти з забуття буття (58). Це забуття як раз і відбулося в межах християнства, коли виникло уявлення про створення всього сущого. Гайдеггер ставить ціль представити нову концепцію трансцендентності і новий простір для божественного на противагу розумінню Бога в християнській метафізиці. Зважаючи на це подолання нігілізму є і подоланням християнського теїзму. Гайдеггер, нагадує авторка, вважає, що християнство є предтечею нігілізму (60). Проходження останнього Бога (посилання на Вихід 33:22-23) є рухом, який відкриває простір для народження богів (62). З поворотом розуміння людини від *animal rationale* до *Dasein*, як історичному буттю, створюється простір для досвіду іншої історії. Тут Гайдеггер намагається мислити трансцендентність, як тимчасовість. Пост-метафізична теологія постає парадоксальною спробою «пережити» реальну присутність божественного виключно через своє мислення (65). Питання «Що, або хто є останнім Богом?» породжує цілий ряд негативних відповідей. Він не є останнім в сенсі самого сучасного або новітнього, в сенсі моди. Останній Бог є унікальним і не піддається розрахункам монотеїзму, пантеїзму чи атеїзму.

Останній Бог розглядається в своєму проходженні. Він є не кінцем, а початком, і тим самим має темпоральний сенс. Останній Бог не проявляє себе, як щось присутнє, він є натяком. Бог є натяком і не чим іншим окрім натяку (66). Говорячи про останнього Бога, Гайдеггер не має на увазі останнього з цілого ряду богів або якийсь кінцевий синтез. Поняття останнього Бога відноситься до моменту прийняття рішення, в якому досвід проходження останнього Бога відкриває простір для інших можливостей буття (67). Це вчить людину бути відкритою для іншого початку. В епоху нігілізму не достатньо сказати, що Бог помер або що трансцендентні цінності зникають, скоріш за все потрібно почати мислити буття Бога, як проходження. На питання Хто, або що є Бог, зазначає авторка, можна відповісти апофатично: це вже не Бог метафізики або теїстичний Бог християнства.

Після Гайдеггера, Коначвоа переходить до роботи Ебергарда Юнгеля «Божественне буття в становленні» (1964), в якій він здійснює спробу трансформувати християнську теологію, вводячи в неї темпоральні елементи і інтерпретуючи тринітарне вчення Карла Барта. Як відомо для Барта говорити про Бога, як про Трійцю – значить стверджувати, що Бог співвідноситься з самим собою в події одкровення (74). Юнгель характеризує буття Бога, як самообгрунтоване і відкриваюче само себе буття (76). Бог ототожнює себе з розп'ятим Ісусом, що вже по собі, є подією. Слово про хрест відіграє ключову роль в розумінні природи Бога. Християнська теологія, таким чином, є *theologia crusifixi*. Розп'ятий позначає Бога. Розп'ятий є тим матеріальним визначенням, яке ми розуміємо під словом Бог (79). Таким чином слово про смерть Бога не описує зникнення Бога, воно витікає з намагання окреслити природу буття Бога через звернення до Христа і Голгофи. Однією з головний тем Юнгеля є кореляція божественної і людської суб'єктивності. Божественність Бога дійсна, як його людяність. Бог не є потойбічною істотою, він являє себе, як людський Бог, який береже справжню людяність. В Божественному бутті *pro se*, Бог з самого початку існує, як *pro nobis* (80).

Ще одним важливим автором, навколо якого веде свою дискусію Коначова є Дерріда з його книгою «Circumfession» (1968). В роботі по Августину розглядається сповідь, як можливий шлях визволення філософії від контролю над поняттям істини і перехід до мислення події. В сповіді є щось, що досягає Бога і щось, що відбувається зі знанням всезнаючого Богом, так, що якщо Він щось не знав, то тепер дізнається від того, хто Йому сповідується. Одна з головних ідей «Circumfession» полягає в цитаті: «чому я сповідуюся Богу, якщо він все знає про нас», після якої слідує центральне питання «чим же тоді є час?». Дерріда, пише Коначова, навмисно читає Августина не правильно, направляє його шляхом, яким би він сам мабуть і не пішов би. Сповідь для Дерріда передбачає не просто визнання, але діяльність розкаяння, перетворення ненависті в любов. Саме тому, для Дерріда мова йде не стільки про знання і не про те, щоб примусити іншого дізнатися, а що ж таки відбулося, але про зміну, про власне перетворення (83). Сповідуватися – не говорити правду чи інформувати, бо Бог і так все знає, сповідуватися – значить забудовувати і чинити істину. Збудування істини, як події, передбачає, що істина сходить на мене, відвідує мене. Отже, для події нема ніякого часового горизонту. Подія – це межа межи, межа горизонтальної межі, тобто того, що приходить до

мене, виникає переді мною. Сповідь, як подія, руйнує темпоральний горизонт (84). Той, хто сповідується, це «завжди інший в мені», отже сповідь відбувається, навіть коли я не знаю, хто сповідується і хто просить прощення (85).

Тут Коначова поступово переходить до Джона Капуто, який зазначає, що Августин в своєму розумінні шляху незнання нагадує апостола Павла, який знайшовши жертовник з надписом «Невідомому Богу» сказав афінянам: «Ось Того, Кого навмання ви шануєте, Того я проповідую вам» (Діяння 17:23) (88). Сам Капуто вважає, що ім'я Бога це подія, або те, що ховається в події, а теологія, в такому випадку, є герменевтикою події (91). Для характеристики події, Капуто використовує термін Славоя Жижека «крихкий абсолют». Події дуже ніжні і надто вразливі. Подіям завжди загрожують великі і всеохоплюючі теорії, які прагнуть їх охопити, організувати і примусити йти в унісон з якимось метафізичним маршем. Але події це малі дари, і постмодерністське мислення намагається зберегти їх вільними від масштабних програм по систематизації (94). Отже, Капуто вважає істину справою молитви, а не епістемології (96). Він радикалізує гайдеггерівський проект подолання метафізики присутності і пише, що теологія події є слабкою теологією. Якщо в сильній теології Бог постає могутнім, скрізь присутнім правителем всесвіту, то теологія події намагається показати, що слабка сила Бога знаходиться нижче в потаємних пустотах буття, як невпорядкований порядок, що турбує буття з середини (96). Слабка теологія не мислить Бога ані вищою істотою, ані буттям самим по собі, ані причиною, ані основою буття. Бог розглядається і не як вище суще, чиє існування може бути доведено чи спростовано, і не як горизонт буття. Бог взагалі виведений з теологічної схеми, яка циркулює між буттям та сущим. Таке виведення імені Бога з онотологічного порядку наближає підхід слабкої теології до гуссерлівського *epoxe*. Теологія події приймає ім'я Бога як заклик, а не причинність, провокацію, а не присутність чи певного сущого (97).

Саме на часі авторці перейти до поняття «інзистенції Бога», яке притаманно останнім працям Капуто. Бог не може бути дійсним і справжнім без нас. Інзистенція Бога потребує нашої екзистенції і залежить від нас. В той час, як метафізика засновується на розрізненні між сутністю і існуванням, теопоетика фондована різницею між інзистенцією і екзистенцією. Іншими словами Бог потребує нас щоб бути Богом, ми потребуємо Бога, щоб бути людьми. Теологія події виступає, як теопоетика, як поетика, яка звертається до імені Бога, посфеноменологічний спосіб мислення, який прагне уникнути пасток метафізики (98). Капуто пропонує мислити Бога не як якесь суще, що існує в якомусь природному чи надприродному просторі, а як глибинний вимір життя, безумовний заклик, який струшує горизонт повсякденних очікувань (99). В такій парадигмі будь які спроби «доводити» існування або не існування Бога стають сумнівними. Атеїзм стає теологічною або релігійною реакцією на такого «Бога в вишніх», що для Тіліха є початком, а не кінцем теології (99). В контексті такого Бога, прийнятним стає термін «гостинність», запрошення іншого. Хоча можливо, пише Коначова, краще використовувати не слово «запрошення», а «відвідання», стукіт в двері посеред ночі, коли ми не знаємо, чи мандрівник це, який потребує келиха води чи це той, хто намагається заподіяти нам зле. Щирість гостинності завжди пов'язана з ризи-

ком. Ім'я Бога це і'мя великого «може бути» (*perheps*), не в сенсі нерішучості, а в сенсі новизни. Таким чином, підсумовує авторка, трактування божественного буття в теології, як події, можна охарактеризувати як третій шлях між метафізикою присутності та негативною теологією, де праця теолога розуміється, як герменевтика імені Бога (100).

*Четвертий розділ* «Теопоетика можливого» розкриває, як спосіб мислення заснований на «події» Бога, веде до переосмислення багатьох базових категорій традиційного теїзму, а в межах теїзму, пропонує нову трактовку «вічності», як способу божественної істини. Вічність Бога має відкритися, як мить події, що кличе людину співвідносити себе долі буття (102). Коначова пише, що багато сучасних теологів вибудовують образ Бога, який визначається через такі метафізичні якості, як поза часовість, незмінність і т.д. Юнгель, наприклад, намагається розробити онтологічні категорії, які б дозволили зрозуміти, як життя Бога знаходить повноту дійсності в момент смерті. Поняття всеприсутності Бога має пройти через перспективу смерті Бога (107). Інший автор, до якого звертається Коначова, це Річард Керні і його діакритична діалектика. В своїй книзі «Бог. Який може бути», Керні пропонує ключову тезу: «Бог не є і не є, але може бути», де «є» асоціюється з онтотеологією, «не є» – з негативною теологією, «може бути» з есхатологічним Богом, якого він і намагається описати (109). В своїй «герменевтиці можливого Бога», Керні вважає за потрібне перевести відповідь Бога Мойсею на Синаї не «Я є сущій» (Вихід 3:14)[9], а «Я Той, Хто може бути». Біблійний Бог – це Бог можливості і Бог, як можливість – можливість бути. Якщо ім'я Бога – «Я той, Хто може бути», Бог перетворює буття і виходить за його межі (112). Ідея Керні в тому, що Бог Писання не співвідносний Богу метафізики. Втілення є божественним проходженням через буття і тілесність, де буття є, переш за все, способом бути (115). Коначова підмічає, що в історії філософії ми можемо знайти два шляхи подолання онто-теологічного мислення: бачення Бога, як «того, Хто може бути» (Кузанський) і «того, хто є по ту сторону буття та небуття» (Діонісій) (117). Керні також зазначає, що образ пост-Бога, який стоїть у дверей і стукає в них (і входить до тих, хто чує стукіт і відчиняє Йому)[10] є Богом, який кличе і віддає себе світу, запрошує увійти в Царство, яке проявляється в незначних речах: в келиху води, хлібі й вині, які ми віддаємо «малим цього світу», голодним та безхатченкам (120). Отже поетика можливого Керні робить наступний крок: не запитує, що або хто є Бог, а, як і коли Він приходить до буття (122).

*П'ятий розділ* «Мислення про Бога» поступово підштовхує читача відійти від конструювання поняття Бога і звернутися до тих шляхів, на яких людина може зустріти Бога, «побачити Його», «пережити досвід Бога» (125). Авторка вказує на католицького мислителя Бернхарда Вельтке, який звертається до теофанного способу представлення священного. Наслідуючи Тому Аквінського він вважає, що Бог перебуває по ту сторону всіх категорій сущого (126). Розум в даному випадку є органом священного, місцем його зустрічі. Розум виступає як посередник, в якому

[9] В українському перекладі «Я Той, що є».

[10] Мається на увазі Об'явлення 3:20: «Ось Я стою під дверима та стукаю: коли хто почує Мій голос і двері відчинить, Я до нього ввійду, і буду вечеряти з ним, а він зо Мною».

і завдяки якому священне показує себе, але сам розум не відносить до області священного. Розум є формальним прозорим сосудом, в якому священне може виявити себе, але сам він не священне, бо має інше коріння (127). Отже, філософська теологія розуміється, як особливий шлях мислення – свого роду конверсія розуму, яка припускає відмову від стратегій необачного схоплення, «крок назад», який дозволяє священному явитися і залишатися повністю не предметним.

Еберхард Юнгель, пише Коначова, починає роздуми про теологічне мислення з питання, чи може Бог бути об'єктом. Як відомо критика об'єктивованого мислення в філософії і теології XX ст. в кінцевому рахунку призвела до того, що будь яка розмова про Бога, як про об'єкт, почала викликати підозру в тому, що вона невідворотно розташовує Бога поза заклопотаністю людською суб'єктивністю. Справжня розмова про божественне буття в якості об'єкта не результат руху, який виходить з людського розуму, в якому суб'єкт, що пізнається, робить Бога досяжним в якості об'єкта. Скоріш за все він виходить з протилежного руху: божественної самовіддачі суб'єкту, говорити про Бога, як про об'єкт можливо лише тому, що Він віддає себе пізнанню. Таким чином Бог є об'єктом знання, лише тому, що Він сам інтерпретував себе (129). Теології, вважає Юнгель, потрібно обирати між понятійністю, яка щось вирішує про буття Бога та мисленням, яке є виразом цього буття (132).

Далі Коначова міркує про мислення Бога в феноменологічній герменевтиці і розбирається в таких термінах пост-феноменології, як Інший, ікона, образ, подія. Посилаючись на Манусакіса, ключові питання, які ставляться тут є: Чи може Бог бути даний як феномен? До якої категорії феноменів можна віднести релігійний досвід?Який тип феноменологічного методу, необхідний для його опису? (138). За Гайдеггером, справжнє філософування про релігію виникає не з початкового досвіду релігійності, а скоріш за все мова йде про особливий спосіб пізнання дійсності, який досягається завдяки релігійному переживанню (139). За Адольфом Райнахом базисом для дослідження релігійного переживання є загадка. Саме загадка парадоксальним образом гносеологічно пояснює філософські засади розгляду релігійного переживання (140). Ціллю філософії тлумачення релігії стає не повне прояснення всіх феноменів в феноменології як суворій науці, а діалектика «впевненості» і «загадки» (142). Релігійне переживання за Райнахом виявляє ноетичну і ноематичну сторони. Перша включає в себе головне переживання та похідні переживання. Розгляд ноетично-ноематичної структури релігійного переживання змушує Райнаха акцентувати увагу на особливому способу пізнання дійсності, який здійснюється через релігійне переживання. Іншими словами людське переживання відбувається в світі але воно є не від світу цього (146). При пізнанні Бога не можлива перевірка очевидності, як при об'єктивному пізнанні, яке можна перевірити з різних сторін. Безперечно, абсолютну повноту буття і переживання Бога не можна відтворити (148).

Гайдеггер, завдяки феноменолочіному *epoche* усуває всі метафізичні або онтологічні положення сприйняття віри, так що світ релігійного досвіду переміщується в нейтральну область. Релігійний досвід, за Гайдеггером, не може бути осягнутий як теоретичний (149). Містицизм виходить за межі раціонального, тому що цього

потребує його об'єкт. Коначова пише, що в феноменології релігії початку XX ст. ми знаходимо новий спосіб мислення про Бога. Це спосіб пов'язаний з пошуком способу пізнання, яке долає протиставлення апріорного та емпіричного, теоретичного і не-теоретичного (155). В сучасній релігійній думці стратегії мислення про Бога вибудовуються як спроби переходу до теопоетичного способу мислення (157). Джон Капуто вибудовуючи свій теологічний проект «теології можливого» (theology of perhaps), наголошує на тому, що якщо ми очікуємо від філософії та релігії допомоги в прийнятті рішень, то мова «можливо» це не мова-рішення, а призупинення судження. «Теологія можливого» це зречення від етики, знання теології і філософії, відступ в безпечний простір невизначеного і некінцевого. Це перехід до тихого відношення до реальності по ту сторону реального, до відкритості реального. Це підготовка до того, що Гайдеггер називає «тихою силою можливого», де сила можливого заключна в силі неможливого (158). Теологія «можливого», а отже слабка теологія, пропонує риторичну, поетичну семантичну, альтернативу традиційній логіці всемогутності, імперській логіці онто-логіки або тео-логіки. Дискурсивною формою, яка співвідноситься з «можливим» постає не логіка, а поетика, так що граматологія є поетикою «можливого» (158). В «радикальній теології», творцем якої Капуто вважає Гегель, теологіка переосмислюється як «теопоетика». Капуто пропонує постмодерну типологізацію філософії релігії, запропоновану Тіліхом (160). Він не закликає позбавити світ від «трансцендентності», а просто переписує її, не намагається позбавитися від «об'єктивності», а тлумачить її таким чином, щоб вона не розумілася, як ворог людського (165). Джон Пантелеймон Манусакіс в своїй теологічній естетиці та Річард Керні в діакритичній герменевтиці, зазначає Коначова, намагаються мислити Бога подолавши метафізику присутності і не надаючи інакшості Бога статус радикальної нерозв'язності (167). Авторка підсумовує цей розділ словами Поля Рікера, який писав, що ми «відмовляємося від ідеї створення феноменології релігійних феноменів, взятих в їх неподільній універсальності» на користь «межконфесійної гостинності», що дозволяє прослідкувати «широкі герменевтичні переплетіння» конкретних релігій в діалозі з іншими (178).

*Розділ 6* «Релігійна мова: між мовчанням та метафорою». Тут Коначова звертає увагу читача на те, що в континентальній філософії теології проблема релігійної мови не мала такого першочергового значення, як в теології аналітичній. Вона взагалі то не намагалася шукати критерії осмисленості релігійних висловлювань і не була стурбована розглядом «значенням і обґрунтуванням базових релігійних понять». Поворот до теми мови в континентальній філософії відбувається в другій половині XX ст. завдяки пізньому Гайдеггеру. Тео-логія стає вимовлянням логоса богів (179). Християнські теологи сприйняли гайдеггерівське трактування мови, як можливість подолати суб'єктивізм історико-критичної екзегези. Теологія завжди прагнула позбавитися балаканини в проголошенні благої звістки, щоб знайти початковий підхід до речей (181). Таким чином віра перебуває не «до» мови, не поза мовою, а лише тільки в мові. Генріх Отт, який належав традиції Карла Барта і пережив сильний вплив Гайдеггера, звертається до феномена мови в контексті питання «як можна відповідально і адекватно говорити про Бога?»

При обговоренні можливостей і меж теологічної мови Отт нагадує про принципи «негативної теології». Основоположний досвід кожної «мислячої про Бога» людини полягає в тому, що ніяке слово, ніяка теологія не в змозі схопити й зрозуміти Бога. Про Бога ми не можемо сказати ані «що», ані «хто», ані «як» Він є. Але пам'ятаючи принципи апофатики, теологія та молитва залишається словом про Бога і до Бога (182). Вірі, як специфічному способу людського існування відповідає особлива мова – молитва. Молитва це справжня мова віри, а сама молитва має діалогічну природу (193).

Юнгель, в роботі «Бог, як таємниця світу» (1977) пише, що релігійна мова наближена до мови поетичної. Він погоджується з тим, що сучасна мова не йде на зустріч мові віри, наша мова стає все більш світською, а Бог не має місяця (*topos*) в нашій мові. Таким чином ми знаходимо себе існуючими в епоху лінгвістичного витіснення Бога. Попередній досвід свідкував про те, що священне може бут виражено в профанному, а вічне стати тимчасовим. Новий досвід сучасності говорить про те, що священне має продумуватися тільки в межах профанного, а вічне має бути осмислене, як історична подія і ніяк по іншому (197). Юнгель, хоч і вважає, що використання терміна «Бог», як поняття неверіфікується в межах нашої мови, але це не підстава відмовлятися від релігійної мови. Необхідно розширити поняття референційного відношення між мовою та самими речами. Це приводить Юнгеля до наголосу на ролі притчі, аналогії, метафори в релігійній мові (198). Він розвиває концепцію метафоричної істини. Через метафору розширюється горизонт значення, тому метафора є прекрасною формою мовного контакту з тим, що існує (201). Юнгель критикує кореспондентську теорію істини і розробляє теорію метафори, яка дозволяє, до певної міри, розв'язати труднощі, які характерні бартіанській теології – розвив між божественною реальністю і мовними можливостями людини. Метафора залишається аутентичною людською мовою, яка змальовує реальність але при цьому відкриває можливість «залучення Бога до мови» (204). Отже, в постмодерній теології теопоетика остаточно стверджується в якості розумової і мовної концепції (205).

Річард Керні, пише Коначова, наголошує на тому, що в постмодерністському, постліберальному, посткритичному та постсекулярному культурних контекстах теологія має думати одночасно з традицією і проти неї (206). Керні ставить перед собою питання: які метафори або символи, які образи чи натяки ми можемо розвернути, щоб говорити про невимовну загадку? (209). Ще один мислитель, Гаррет Грін заявляє, що уява є точкою дотику між Богом та людьми. Під впливом Канта і Томаса Куна, він розвиває теорію «парадигматичної уяви». Тут ми бачимо заклик до уяви, яка допомагає нам зрозуміти не те ким Бог є, а те, до чого Він схожий. Керні намагається обґрунтувати можливість постмодерної уяви. Постмодерна уява має подолати крайнощі традиційного квієтизму й модерного волюнтаризму. Керні називає такий від *poesis* «поетикою можливого» (211). Уява пропонує «точку дотику» між Богом й людьми завдяки тому, що вона є місцем дотику божественного одкровення і людського сприйняття (215). Керні називає свій шлях матексологією, – таким собі середнім шляхом (запропонованим Ліотаром): анти-ессенціалізм проти ессенцалізму, мовчання проти мови, невиразність проти репрезентації,

поганство проти глобалізму, мікронаратив проти мета-наративу. Трактовка Керні визволяє Бога від концептуальної мережі мови онтології і підтверджує трансцендентність Бога, як Того, хто гряде як Того, хто не може бути зведений до можливих структур схоплення (216). Керні намагається знайти можливість говорити про Бога, який проходить крізь Буття за прикладом священного еросу, проливаючи світло на нашу темряву. Він погоджується з Дерріда та Капуто в тому, що людина ніколи не досягне абсолютної впевненості, конкретних критеріїв або повної прозорості бачення, однак може наближатися до цього уявного Бога (218). Поетика можливого говорить про Бога, який і є і не є, але який може бути, як Бог, який долучає людство до свого творіння і приходить після метафізики, як Бог Авраама, Ісака, Якова й Мойсея. Цей Бог, який названий в поетичних текстах Писання, відкриває можливі світи екзистенції через теопоетику можливого (219).

В останньому *сьомому розділі* «Релігія без релігії», Коначова піднімає питання реконструкції метафізичної релігії, яку феноменологічна герменевтика описує, як абстрактну систему пропозицій, що вписують Бога в онто-тео-логічні рамки, де Бог функціонує як вище суще і перша причина. Коначова пише, що Джон Капуто нагадує пам'ятати, що класичний теїзм забуває, що релігіє є людською практикою і що всі подібні онто-тео-логічні структури не більше абсолютні ніж їх кінцеві творці (221). Отже, метафізична релігія наносить шкоду справжній релігійній вірі тим, що вона заміщає релігійне існування метафізичним знанням, вона зациклена на абстрактних положеннях, плутаючи релігійне життя зі згодою з конкретними пропозиціями (221). Капуто бачить в сучасній релігійній ситуації можливість для виникнення посткритичної релігії. Ця релігія є вірою без абсолютного або конкретного знання, таким собі ствердженням цінності релігійної традиції при збереженні дистанції від фактичних історичних спільнот віри (222).

Ім'я Бога, це ім'я вічного питання. Якщо редукціоністи впевнені, що ім'я Бога завершує дискусії, постмодерніст бачить в ньому нескінчене питання (226). Бог не є тим, що ми можемо знати. Ми потребуємо віри, яка начебто проходить крізь «мутне скло»[11]. Ми зіштовхуємося з вірою, як відкритістю таємниці божественної відсутності (228). Релігія – це *re-ligare*, що значить зв'язок «один на один» існуючого індивіда з Абсолютом. Абсолютне відношення до Абсолюту (230). Отже, робить висновок Коначова, для постмодерної думки релігія – це те, що соціологія та антропологія називається «матеріальними практиками», а Гайдеггер називав способом буття-в-світі (235).

Який висновок можна зробити після прочитання праці Світлани Коначової «Бог після Бога»? Який образ Бога у нас лишається в пост-метафізичну добу? Ми пам'ятаємо, що Пауль Тілліх починає розділ «Буття і питання про Бога» в своїй «Систематичній теології», з твердження про те, що «основне теологічне питання це є питання про Бога». Більш того це питання стає актуальним сьогодні в часи смерті Бога, яка є пост-християнським, а не анти-християнським феноменом. Живучи в пост-християнський час смерті Бога, в якому секуляризація стала нормою теологічного дискурсу, ми безперечно маємо ставити собі запитання «чи віримо ми

[11] 1 до Коринтян 13:12 «Отож, тепер бачимо ми ніби у дзеркалі, у загадці, але потім обличчям в обличчя; тепер розумію частинно, а потім пізнаю, як і пізнаний».

(все ще) в Бога?». Безперечно віримо. Релігія та секулярність не є протилежностями. Більш того, західна секулярність є релігійним феноменом. В той час, як деякі вважають секуляризацію згубною для християнської віри, ми стоїмо на тому, що саме вона слугувала втіленню Царства Божого. Томас Альтіцер колись писав, що саме кінець християнського світу дав народження мисленню К'єркегора. Часи закінчення всіх центризмів: євроцентризму, теоцентризму, христоцентризму, пропонують нам погодитися на нерелігійну інтерпретацію християнства, подумати над тим, чому слово «Бог» померло, втратило будь який сенс, для сучасної людини, почати думати над світською інтерпретацією Євангелій, без використання терміну «Бог» і без звернення до теїстичного способу мислення, ба більше кілька десятилі ть ми є свідками формування радикально нової теології в умовах постмодерністської кризи західної культури.

Як нагадує в своїй новій статті по пост-теїзму в сучасній феноменологічній герменевтиці Світлана Коначова, питання про Бога повертається сьогодні в публічний простір як одне з ключових питань, що визначають постсучасність. Ми знаходимося на роздоріжжі і шукаємо третього шляху між метафізичною онто-теологією та негативною теологією. Ми намагаємося філософствувати про Бога після Бога, мислити Бога по іншому, ніж онто-теологічним способом. В цьому питанні нам допомагає реконструкція, яка не руйнує віру, а навпаки, фактично виконує функцію спасіння та захисту імені Бога від обмежень або контролю метафізичних систем. Деконструкція, в цьому випадку, постає свого роду вірою, яка «імітує і повторює структури віри в вірі без догм»[12]. Все це говорить про те, що наші усталені представлення про Бога, мають бути переосмисленими, а наша теологія піддана ретельному перегляду. Залишатися на старих метафізичних засновках нема вже ніякого сенсу. Після постсекулярного повороту ми впевнено крокуємо до ситуації анатеїзму, в якій відбувається повернення божественного на кордоні, де зустрічаються священне та секулярне і намагаємося, в часи метафізики без метафізики, релігії без релігії, вірити в «Бога по ту сторону Бога».

*Анатолій Денисенко*
*Східноєвропейський інститут теології*
*Львів, Україна*

*Надійшла до редакції / Received 26.12.2020*
*Прийнята до публікації / Accepted 20.04.2021*

[12] Светлана Коначева. Религия «по ту сторону», «до» и «после» религии: пост-атеизм в современной феноменологической герменевтике. 108-126 // Алексей Бодров, Михаил Толстолуженко (ред.) Религиозное сознание в постсекулярном обществе. М.: ББИ, 2020. – С. 108.