

ПОСТМОДЕРНЕ БОГОСЛОВ'Я ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ РЕСУРС ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ: ІДЕЙНО-СВІТОГЛЯДНІ ТА СОЦІАЛЬНО ЗНАЧУЩІ ВИМІРИ

Ірина Горохолінська

Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича, Чернівці, Україна

Вступ

XXI ст. відкрило для християнського богослов'я доволі своєрідну можливість актуалізувати власні смислові надбання не тільки для статутарно залучених до традиції членів спільноти і не тільки як опозиційні до інших світоглядних позицій наративи. З'явилася змога висвітлювати їх і як значущий теоретико-ціннісний матеріал для розмислів, а можливо, й навіть імплементації в практику життя їхніх орієнтирів, навіть для тих, хто себе не ідентифікує як належного до певної християнської громади. Сучасність, що часто характеризується із залученням до дефініції термінів із префіксами “пост-”¹, насправді стала новою відправною точкою, котра не те, щоб кардинально змінила русло богословської думки християнства, але зняла певні обмеження в методологічних спробах залучення до дискурсу богословської традиції філософських, конкретно-наукових, мистецько-естетичних концептів, що й розширили традиційні для богослов'я дисциплінарні межі. Це у свою чергу посприяло можливостям активнішого залучення богословів до публічних дискусій щодо гострих соціальних проблем сучасного соціуму, творенню нових богословських наукових шкіл в багатьох країнах Європи та США, відновлення визнання державою статусу богословських навчальних закладів та богословської освіти й науки в Україні тощо.

І тому, якщо спершу ціннісна платформа постмодернізму християнською спільнотою сприймалася як опозиційна, може, й антагоністична, згодом постмодерн продемонстрував своєрідне “вікно можливостей”, котрим доволі вдало скористалися християнські богослови. Слушно тут відзначає Роман Соловій, підкреслюючи: “Однак не викликає заперечень твердження, що у ставленні до релігії постмодернізм істотно відрізняється від спрямованого на секуляризацію модернізму насамперед тим, що він приймає релігійний досвід, релігійні сенси

¹ Постмодерн, постсекулярність, постправда тощо.

й символи, щоправда, не надаючи їм при цьому жодної переваги у порівнянні з іншими досвідами, змістами або символами”². Але слід мати на увазі, що на локальному рівні функціонування структур постмодерного соціуму ця субординація все ж нерідко здійснюється, а як результат у багатьох спільнотах релігійним цінностям надається виняткове й унікальне значення.

Перспектива “вибору”, множини “можливостей”, продукована ситуацією постмодерну, як твердить протестантський богослов і філософ Р. Бультман, сприяє тому, що “людина стає тим, ким вона є завдяки своїм рішенням”³. На цьому наголошує й інший протестантський богослов П. Тілліх: “Людина раптом виявила, що ключ до осягнення найглибших рівнів реальності – в ній самій, і що тільки її власне буття дає їй можливість осягнути буття взагалі”⁴. Таке самоусвідомлення детермінує появу цілої низки нових богословських концепцій та ідей, нових богословських рухів, що витворюють та підсумовують “новий релігійний досвід” вірянина постсекулярної та постмодерної доби. Постмодерне богослов’я постає як новий методологічний ресурс пояснення одвічних християнських істин мовою сьогоденних категорій, а також залучення християнських принципів та підходів до тлумачення новітніх соціально-культурних реалій.

А тому метою нашої статті є векторне окреслення таких актуальних підходів, які пропонуються постмодерними богословами (Дж. Мілбанком, Ж.-Л. Маріоном та Дж. Капуто) на шляху осмислення відповіді на питання про сучасні виклики, котрі стоять перед Церквою як спільнотою вірних, що в мінливому світі покликана транслювати абсолютні істини, здійснюючи місійні, сотеріологічні зусилля й поряд з тим залишаючись актуальною, живою та відкритою.

До цих питань не байдужі українські богослови та філософи релігії. Зокрема, для дискурсивного простору осмислення ідейних векторів богословської думки, що сформувалася в умовах постмодерних трансформацій дискурсу, важливі напрацювання Р. Соловія⁵, Ю. Чорноморця⁶, А. Дідківського⁷, О. Білої⁸, А. Денисенка⁹ та багатьох інших. Хоч їхня робота в цьому напрямку, звісно, не обмежується згадуваними нами публікаціями. Підкреслимо, що ця стаття узгоджується з

² Роман Соловій, *Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі* (Київ : Дух і літера, 2016), 34.

³ Рудольф Бультман, *Избранное: Вера и понимание*. Т. I-II (Москва : РОССПЕН, 2004), 264.

⁴ Пауль Тилліх, *Систематическая теология*. Т.1-2 (Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000), 164.

⁵ Соловій, *Феномен Виникаючої церкви*.

⁶ Юрій Чорноморець, “Православна теологія на шляху до нової парадигми діалогу,” *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III. Християнська теологія і сучасна філософія* (Вінниця : ВНТУ, 2013).

⁷ Анатолій Андрійович Дідківський, “Православна етика Х. Яннараса,” *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. Вип. 2 (2015).

⁸ Орися Біла, “Християнство між постметафізикою та постмодерном: два приклади богословської думки в епоху кінця історії,” *Наукові записки Українського католицького університету. Серія Богослов’я*. Вип. 2. (Львів, 2015).

⁹ Анатолій Денисенко, “Теологія “смерти Бога” и совершенноелетие мира: Ницше, Бонгёффер и радикальный протестантизм XX ст.,” *Богословские размышления* (Одесса : ЕААА, 2015).

певними ідеями параграфу нашого дисертаційного дослідження¹⁰, присвяченого феномену постсекулярності. Можна твердити, що старт досліджень спадку постмодерного богослов'я в Україні закладено, але водночас такі розвідки слід примножувати, адже ще доволі багато ідейних лакун потребують заповнення, а їхня сучасна соціальна релевантність й значущість помножує озвучену потребу.

Джон Мілбанк про постмодерн та християнське богослов'я

Дискурс радикальної ортодоксії став знаковою богословською подією, котра доволі активно відкрила і християнському світові, а згодом й не тільки йому, доцільність активніше залучати до богословської дискусії проблеми, що були привнесені спершу секуляризацією, а згодом постмодерном. Як зазначає Дмитро Узланер, який є плідним дослідником, зокрема, й творчості засновника цього руху Джона Мілбанка, позиція згадуваного богослова щодо завдань сучасного богослов'я є такою: “Християнська теологія повинна виробити власну філософію і свою сучасність, які б не суперечили основним засадам християнства. У цій ситуації філософський поворот у теології просто неминучий. Співвідношення секулярної філософії і християнської теології – це не співвідношення розум / віра, а співвідношення однієї раціональності, одного розуму з іншим”¹¹. Вважаємо, що справді така позиція є наскрізним методологічним інструментом для всього масиву постмодерного богослов'я. Сам Мілбанк так твердить про постмодерність теології: “Кінець Модерну, який не завершений, а триває, означає кінець єдиної системи істини, заснованої на універсальності розуму (universal reason), яка пояснює реальність для нас. Разом з цим завершенням добігають кінця і поневір'яння сучасної теології. Їй більше ні до чого рівнятися на загальноприйняті секулярні стандарти наукової істинності або нормативної раціональності. Відповідно, вона більше не залежить від фіксованого поняття суб'єкта, що пізнає, за допомогою якого модерн – на відміну від пре-модерну – забезпечував універсальність розуму. Це було значною перешкодою для богослов'я, оскільки підхід, заснований лише на особистому пориві, не вважався достатнім обґрунтуванням об'єктивних цінностей і божественної трансцендентності. Постмодерн дає місце нескінченному числу можливих версій істини, невіддільних від партикулярних наративів”¹². Отже, богослов'я доби постмодерну здатне бути “повноцінним гравцем” в контексті обґрунтування конкретних істин буття, без потреби обмірковувати сумірність раціональних та ірраціональних спонук його дискурсу, без дискусій про первинність віри чи розуму тощо. На нашу думку, це все ж стає можливим якраз через певну синергію філософських і богословських методологічних інтенцій в

¹⁰ Ірина Володимирівна Горохолінська, “Демаркація секулярного \ постсекулярного в сучасній релігійності: філософський та богословський дискурс”. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук, Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова, 2019.

¹¹ Дмитрій Узланер, “Введение в постсекулярную философию,” *Логос: философско-литературный журнал*. № 3 (82) (2011): 10.

¹² Джон Милбанк, “Постмодерный критический августинизм”: Краткая сумма в 42 ответах на незадаанные вопросы,” *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III. Християнська теологія і сучасна філософія* (Вінниця: ВНТУ, 2013): 108.

постмодерній теології, особливо християнській, адже попри те, що Мілбанк критикує шлях “пристосування” і постмодерну філософію як таку, він і сам часом вдається до обґрунтування своєї подібності християнства і постмодерну: “...християнство “внутрішньо” постмодерне в такому сенсі, в якому цього не можна сказати про інші релігії та ідеології. Я маю на увазі, що в християнстві, в його погляді на людей, природу, суспільство і Бога, можна углядіти апріорну підозру до фіксованих понять про “сутності” – навіть незважаючи на те, що воно ніколи повністю не відходило від “тотальної” метафізики. Уже завдяки своїй вірі в творіння з нічого, воно дає місце темпоральності, визнає пріоритет становлення і несподіваного виникнення”¹³. А тому християнська постмодерна теологія стала природним наслідком синергії секулярно спровокованого прагнення християнського дискурсу до віднаходження шляхів утвердження власної ідентичності та всіх попередніх філософських дискусій аж до постмодерних. А вони, не маючи на меті забезпечувати християнство ідейно-концептуальним інструментарієм, а часто беручи його лише за предмет вивчення, змотивували богословські студії, які спочатку мали постмодерн за предметну сферу аналізу, а згодом, відштовхуючись від цієї постмодерної інакшості, заново переосмислили власні віросповідні основи. І виявилось, що постмодерні методологічні підходи, як жодні інші, близькі християнству, здатні продемонструвати його унікальні світоглядні інтенції та спрямувати їх дієву практичну імплементацію в релігійній практиці.

Більше того, християнство як універсальне в соціальному та віросповідному контексті ще з перших років свого виникнення було якоюсь мірою суголосним з тими тенденціями, які стануть в історичній перспективі притаманні і постмодерну. Адже воно орієнтувалося відразу на міжкультурні, глобалізаційні контексти, не обмежуючи, не сепаруючи, а об’єднуючи та толеруючи. Дж. Мілбанк так міркує з цього приводу: “...християнство, на відміну від багатьох інших дискурсів, спочатку дотримувалося такого універсалізму, який намагався швидше охопити відмінності, ніж знищити їх: християни можуть жити в різних містах, бути носіями різних мов і культур, і все ж належати одному вічному градові, керованому Христом, в якому досягло досконалості все людство. В цьому сенсі, воно може розглядатися як “предтеча” Просвітництва, так що всякі заяви про пряме протистояння християнства і Просвітництва – це завжди спрощення”¹⁴. Але поряд з цим Мілбанк наголошує, що все ж такі характеристики християнства аж ніяк не вказують на те, що християнським Церквам потрібно орієнтуватися на тотальну асиміляцію в культурних та світоглядних новаціях кожної епохи, в котру воно функціонує на рівні виконуваних соціальних та світоглядних функцій. Адже така асиміляція тільки послаблює християнство зсередини, а надто в умовах постмодерну, коли питання ідентичності ще більше проблематизується. Мілбанк однозначно наголошує: “Але такі притаманні християнству цінності, як свобода, рівність і братерство, не означають просто взаємної толерантності, ні, тим паче, поступки в регульованому конфлікті. Якраз навпаки, специфіка християнства полягає в тому, що, хоча воно й

¹³ Мілбанк, “Постмодерный критический августинизм,” 110.

¹⁴ Мілбанк, “Постмодерный критический августинизм,” 110.

відкрите до відмінностей – до нових доповнень, прозрінь, просування до Бога, воно водночас намагається зібрати всі ці різноманітні доповнення в гармонію “тіла Христового”, і наполягає, що цю гармонію можна розпізнати, якщо ставитися до богоствореної реальності з належною увагою”¹⁵. Мета сучасного християнства загалом та кожного окремого християнина – віднайти оновлений ефективний шлях для справжньої та дієвої співпричетності Богові, котрий був би одночасно актуальним часові, зрозумілим для сучасної особи, але власне християнським за своїми сутнісними характеристиками. Це сучасні християни, на думку Мілбанка, можуть зробити тільки в той спосіб, котрий був актуальним і для перших християн – у спільноті. Адже спільнота, а надто релігійна, найкраще відповідає тим характеристикам, котрі визначають істинний дух християнства – бути одним тілом, співдіяти та співтворити. Мілбанк так розгортає міркування щодо основ християнської віри в її визначальних модусах та спонуках: “Відповісти Богові означає відповісти натисковій незвіданості. Коли християни ставлять питання, до чого подібний Бог, єдине, що їм залишається, – це вказати на нашу “відповідь” Богові: утворення християнської спільноти. Спільнота – це і є те, що подібне Богові, до того ж ще більш до Нього подібний ідеал громади, її мета, приховано присутня в її практиках. Тому з тим самим успіхом можна й сказати, що громада не подібна до Бога, на невимовну реальність Якого вона лише намагається відповісти. Якщо до смислу поняття “Бог” ми наближаємося лише завдяки громаді, то говорити про Бога слід не тільки у словах, але також і в образах, і в рухах. Усім цим ми вимовляємо: ‘Бог’”¹⁶. Мілбанк, по суті, вдається до синергії понять зовнішньо-християнського облаштування життя (до певної межі власне соціально-інституційного) разом із концептами внутрішньо-віресповідними, такими, що визначають власне християнську богословську традицію, котра коріниться в Святому Письмі та святоотцівській спадщині. На таку “інтертекстуальність” його надихнула, на нашу думку, власне постмодерна методологія і ситуація постсекулярності.

Отже, Дж. Мілбанк доволі плідно в своїй концепції синергіє теологічні ідеї, що формуються в царині католицького та протестантського дискурсу, із основними постмодерними філософськими концептами та стратегіями запропонованими такими мислителями, як М. Фуко, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, С. Жижек та багатьма іншими. Його богослов'я, хоч й оснащене інструментарієм постмодерної філософії, також натхненне до певної межі й філософією новочасних мислителів (як, наприклад, І. Канта), а тому є яскравим взірцем долання категоричного відмежування теологічного мислення і модерного та новітнього філософського бачення раціональності.

Основна заслуга Мілбанка вбачається саме в тому, що в ньому достатньо відчайдушності, щоб підкреслювати негативи як сучасної культури, так і місця в ній християнства і світського філософського дискурсу, але й йому не бракує сміливості, щоб вірити, що така ситуація все ж сприятлива задля покращення їхнього становища. Така богословська стратегія надихає християнський світ (і не лише

¹⁵ Мілбанк, “Постмодерный критический августинизм,” 111.

¹⁶ Мілбанк, “Постмодерный критический августинизм,” 112.

протестантський) на конкретні програми, покликані як в ідейно-гуманітарному, так і віросповідно-конфесійному плані оновлено актуалізувати християнські цінності й ідеали.

Окрім того, саме в руслі постсекулярної теології зароджуються підходи, котрі по-новому синтезують ідейні концепти філософії, причому частково саме тієї філософії, котра асоціюється зі світоглядно-ціннісним нігілізмом і релігійною опозицією. Зокрема, нового звучання набуває концепт “смерті Бога”, що був запропонований Ніцше.

Християнство після “смерті Бога” в концепції Жана-Люка Маріона

У творчості французького феноменолога та католицького богослова Жана-Люка Маріона актуалізована Ніцше проблема кризи релігійності, що відобразилася в ідеї “смерті Бога”, віднаходить інші шляхи актуалізації якраз засобами теології. Тематичні вподобання в царині філософії та богослов’я Маріона доволі різноманітні. Він у своїх роботах синтезує ці інтереси як методологічно, так й ідейно, що забезпечило йому статус мислителя, котрий здійснив “богословський поворот” в французькій філософії. Цей автор переосмислює сутнісні характеристики концепту “смерті Бога” з огляду на ті модуси, котрими повинен володіти “Бог”, якого “вбило” європейське суспільство.

Маріон вводить поняття “ідола” як певного симулякра християнського Бога, який з’явився в релігійному середовищі європейців як спадок секуляризації і раціоналізації релігійності. Бог, якого “вбито”, – є створеним Богом, витвором людської свідомості і прагнень, але аж ніяк не реальним християнським Богом, про якого йдеться у Святому Писанні. Спеціально наведемо тут розлогу цитату, щоб увиразнити єдність думки і оригінального, до певної міри експресивного стилю письма Маріона: “Тут “релігійний інстинкт, тобто виготовлювач богів (gottbildende)”, вступає в гру на повну силу, постає у всій своїй оголеності. Він не тільки виробляє “Бога”, а й свідчить, розкриваючи власну гру, що знайдений таким чином “Бог” створений, а тому залишається ідолом. Ця думка, навіть якщо “вона робить все кривим”, залишається думкою про те, що людині слід “творити” – і свій світ, і свою власну божественність (Заратустра, II, “На блаженних островах”). Ідолатрична процедура, що зводить разом “Бога” і людину – єдине, що надає твердий ґрунт, на якому може розгорнутися генеалогічна розвідка. Рішуче проводячи розтин трупу християнського “Бога”, трупу, виявленого в понятті чи уяві, ми дістаємо можливість більш радикально виокремити ідолатричну потенцію як таку, що творить “богів” за образом людей”¹⁷. Таким чином, Маріон виступає проти модернізованих форм ідолопоклонства і вихолощення справжнього ества релігійності.

Фюрбахівський концепт сутності релігійних прагнень особи, де в понятті Бога людина відтворює власне “я”, тільки в гіперболізованій формі, та ніцшеанська ідея богоуподібнення людини, в Маріона не тільки синергійно витворюю-

¹⁷ Жан-Люк Маріон, “Идол и дистанция.” *Символ.* № 56 (Москва : Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009): 46.

ють його філософську ідею “ідола Бога”, але й засобами богослов'я детермінують висновування про справжні характеристики Бога як такого на противагу цьому створеному і “вбитому” ідолі. Знову ж, тут Маріон вдається до розмислів про синергію людськості і божественності, мирськості та непізнаваної трансцендентності, котра уможливується через концепт Воплочення. Саме ця ідея та дискусії довкола неї (одна / дві волі; одна / дві природи тощо) змушують людину мислити Бога поетично через художні образи та тими засобами, котрі дає нам естетичне сприймання. Перед людиною, котра прагне мислити категоріями істинного християнства, стоїть завдання чітко усвідомити не тільки різницю між Богом та “вбитим Богом”, але першочергово осягнути суть божественного як такого. Маріон твердить: “Саме Бог і є той, “хто знає” величину міри, але за умови, що він, як Учитель, не закритий для пізнання землі і її меж. Цю подвійну приналежність по-своєму наслідуює поет, змушений зберігати “світський” (weltlich) дух: це така подвійність, в якій поет відчуває випробування мірою; подвійність, що не дозволяє людині перебувати інакше, крім як “поетично”; нарешті, подвійність, радикальною основою якої служить Втілення Бога, що являє себе мірі, яка дана людині. Можливо, Син і поет незлитно збігаються саме тому, що “будь-яка релігія в своїй істоті поетична”¹⁸. Відповідно, думку Маріона можна інтерпретувати так: христологічна проблематика глибинно поетична – в тому сенсі, що для розуміння таємниць Боговтілення і Боголюдськості потрібно духовний досвід обрамляти в метафоричні форми, але ця метафоричність не є чимось суто фантазійним. Під нею є онтологічна основа, і вона дозволяє свідомості розширити межі сприймання і вийти за суто фізичну систему координат та відкритися чуду.

Усвідомивши ці колізії витлумачення Бога та божественного, особа в умовах постсекулярності, згідно з твердженням цього мислителя, повинна поставити собі питання про можливість “повернення Бога” в той соціокультурний контекст буття суспільств, та й навіть у той якісний (в плані відповідальності та відповідності покликанню) контекст буття Церкви, який ми маємо нині. Чи можливе “повернення Бога” без відновлення чутливості до переживання божественного? Ось ці питання турбують Маріона. “Питанню про “смерть Бога” передувало питання про ту метафізичну форму (онто-теологію), завдяки якій він став можливим; точно так само питання про “повернення богів” або про “нового Бога” повинне відступити перед більш сутнісним питанням: “Куди він [Бог] повинен повернутися при своєму поверненні, якщо йому перед тим (zuvor) людьми не приготовано оселі? І як могло б знайти для Бога житло за божественною міркою, якщо сяйво божественного перед тим (zuvor) не почало променитися в усьому, що є?”. Справді, відсутність Бога вказує на виснаження божественного: “Не тільки пішли боги і божественне, але і в історії світу згасло сяйво божественності”¹⁹. По-суті, Маріон вказує на те, що сучасна релігійність є такою, якою вона є (з розмиттям межі секулярного / релігійного; священного / мирського тощо) в силу кількох важливих чинників. Основоположним з них є неможливість осягнення людськістю

¹⁸ Марион, “Идол и дистанция,” 127.

¹⁹ Марион, “Идол и дистанция,” 245.

феномена божественності. Раціоналізація змісту віри не допомогла на цьому шляху; секуляризація релігійності та “розчаклування” світу – тільки сприяли цьому когнітивному “надлому”.

Феноменологічне богослов'я Ж.-Л. Маріона постає як критика тієї нової лінії (аж до напрацювань Е. Гуссерля), яка заохочувала тлумачити релігійну свідомість, віру у категоріях, хай і трансцендентальної (аподиктичної), але суб'єктивності, зводила єство досвіду осягнення Божественного до певних універсальних мовно-семантичних чи мисленнево-інтерпретаційних конструкцій. Дискутуючи із наявними в історії європейської філософії метафізичними теоретичними конструкціями, Маріон активно вмонтовує (зі здоровою ноткою полемічності) у свій дискурс ідеї Левінаса, Гуссерля, Гайдеггера. Богослов закликає активно повертати богомисленню і богошуканню живих практично-ціннісних вимірів. Саме такий досвід здатен долати дистанцію між Богом і людиною. І, відповідно, єдиний шлях “повернення Бога” – це шлях спільнотного християнського життя в лоні Церкви, співучасть у Богові через її Таїнства та постійне співпереживання божественного через молитву і внутрішню рефлексію-споглядання. І справді, напевно, варто погодитися з французьким богословом у тому, що сучасність вимагає від християн не тільки якісного облаштування соціальної активності власних релігійних громад, не тільки чутливості до викликів культури та соціальної дійсності, але й відповідального ставлення до “життя в Церкві”. Це відповідальне ставлення вимагає подвигу Любові, Віри, Надії, що поєднувалися б із звитягою Розуму, працювали б у синергії заради наближення до божественного в практиці релігійного життя.

Постсекулярна релігійність у вченні Джона Капуто

Доволі продуктивно міркує про сучасність американський богослов і філософ Джон Капуто. У своїх основних публікаціях він актуалізує проблему визначальних історіософських та методологічних векторів взаємозв'язків між секулярним і постсекулярним світом.

Задля цієї мети теолог намагається проаналізувати стан філософського дискурсу постмодерну. І в доволі саркастичній формі демонструє той стан “розхристаності” філософської ситуації, котра все ж спровокувала такий рівень критики / недовіри до попередніх систем поглядів, що уможливила активне повернення питань релігії у філософський дискурс, масову культуру, а тому детермінувала синергію релігійного і філософського дискурсів загалом. Капуто наголошує: “...нинішні філософи втомилися від старого Просвітництва. Вони дедалі більше схильні викривати модерністських викривачів, критикувати модерністських критиків, розчаровуватися в тих, хто розчакловує, ставити під сумнів забобон модерну щодо забобонів і шукати нове Просвітництво, яке було б просвітлене щодо (старого) Просвітництва. Це неминуче призвело до розколу в їхніх лавах з “гарячого” питання – про релігію, бо ж навіть цілком секулярні інтелектуали стали підозріливо ставитися до тієї підозри, яку релігія викликала у прихильників

Просвітництва”²⁰. Але такий відвертий сарказм все ж не означає, що Капуто недооцінює критичності та значущості сучасного філософського дискурсу. Навпаки, він слушно вважає таку синергію до певної міри діаметральних позицій продуктивною, за умови, коли кожна із ідейно-світоглядних систем працює не в координатах заперечення чи спростування, а у напрямку самопоглиблення за рахунок міждисциплінарної методології.

Мислитель твердить: “я повинен відразу підкреслити, що постсекулярна парадигма мислення не є ні некритичною, ні наївною. Вона виникла в ході повторного процесу, коли критика критики привела в результаті до пост-критичної позиції, дивно схожої і водночас помітно відмінної від до-критичної позиції. У підсумку виявилася аналогія між докритичним і посткритичним, а також можливість комунікації між ними. Але це лише аналогія, оскільки посткритичне теж зазнає критики і прийме її всерйоз, аби рухатися далі”²¹. Таке ставлення до постсекулярності може видаватися наслідком глобалізованого космополітизму, який спричинив надконфесійність та мультикультурність філософського висовування, – так воно й є в царині світської філософії цього часу. Про це пише й Д. Узланер: “У цьому сенсі Капуто фактично говорить про постсекулярне як про таку собі позаконфесійну, аморфну духовність, яка так чи інакше відображена у всіх історичних традиціях, але ніколи до кінця в них не виражена”²². Але така позаконфесійність – тільки царина власне філософії, теологія та релігійна філософія постсекулярності не повинна орієнтуватися на таку парадигму, адже це завдасть шкоди самій релігії. Як ми вже говорили в попередньому параграфі при розгляді середньовічних богословських моделей раціональних “доказів” буття Бога, – надмірне прагнення раціоналізації релігійного досвіду не може бути продуктивним ні для релігії, ні для філософії. Адже такий абстрактний раціоналізований Бог – не є Богом християнським. Він, якщо послуговатися мовою Маріона, – лише ідол Бога. Капуто не без підстав вважає, що така раціоналізована релігійність по факту є секулярною релігійністю – одночасно й передумовою секуляризації релігійності в добу Просвітництва, і продуктом секуляризації її у внутрішньо богословських колах середньовіччя. Модерн став вивершенням такої раціоналізованої секуляризації релігійності. Капуто наполягає: “Отже, в сучасну епоху питання про Бога було ґрунтовно переформульовано. Замість того, щоб приступати до нього, вставши на коліна, суду Розуму. Бог викликаний на цей суд як відповідач, який повинен дати онтологічні свідчення, щоб Він зміг виграти процес. Але, з точки зору Ансельма, в такому світі Бог уже помер, навіть якщо доказ Його буття буде визнано переконливим, бо те, що в цьому випадку може бути доведене або спростоване, – це не Бог, досвід якого здобувається в молитві і богослужінні, а філософський ідол”²³. Штучно, неприродно для християнської релігії раціоналізований концепт Бога, що часто зустрічається в

²⁰ Джон Капуто, “Как секулярный мир стал постсекулярным,” *Логос: философско-литературный журнал*. № 3 (82) (2011): 186.

²¹ Капуто, “Как секулярный мир,” 186.

²² Узланер, “Введение в постсекулярную философию,” 29.

²³ Джон Капуто, “Как секулярный мир,” 191.

абстракціях релігійної філософії та богослов'я схоластичної традиції ще з доби Середньовіччя, фактично не має ніякого стосунку до Бога, котрого кожен християнин повинен прагнути зустріти в досвіді власної віри та в літургійній практиці. Це не “Бог Авраама та Ісаака”, а “бог філософів”, що власне є, згідно з твердженнями Капуто – філософським ідолом Бога. Концепт ідола Бога успадкований від Маріона – увиразнюється Капуто як не тільки ідейно-світоглядна передумова “смерті Бога”, а як латентний стереотип релігійної свідомості, що однаково живиться як секулярними, так і постсекулярними реаліями буття європейської культури та соціуму.

Достатнім є бодай звернення до такого твердження Капуто: “І в К’еркегора, і в Ніцше в центрі – образ розтерзаного Бога”²⁴. Тобто, для богослова, як ніцшеанський “мертвий Бог”, так і Бог відчайдушного “лицаря віри” Серена К’еркегора – рецепції спотвореного християнства. Тільки в Ніцше – це концепт, котрий підсумовує секуляризаційні процеси в соціальному контексті, а у К’еркегора – серед людей віруючих. Такі різновекторні полюси тяжіння серед гуманітарного дискурсу та інтелектуального середовища кінця ХІХ – початку ХХ століття якраз і спровокували “під” секуляризаційних процесів на рівні свідомості та ідейно-теоретичного обґрунтування соціальної практики. І тому Капуто вказує: “До кінця ХІХ століття в середовищі інтелектуалів Бог справді помер... Але релігія померла або швидко вмирала серед своїх учених супротивників, що впевнено провіщали її зникнення в міру прогресу науки й підвищення загального рівня освіти. Але цього не сталося”²⁵. Тобто попри побоювання і прогнози як релігійних, так і світських учених, релігія, втративши певні сфери впливу в соціумі, видозмінившись в кількісному, та й якісному плані, все ж не зникла ні з публічного простору, ні з побутового життя особи, ані вихолостилася як тип світогляду. “На превеликий подив учених гонителів релігії, які передбачали смерть Бога з середини ХІХ ст. аж до самого кінця ХХ, релігія повернулася в усьому своєму різноманітті. Хоча це не зовсім слушно, тому що про смерть релігії заявляли здебільшого інтелектуали; за межами академічної спільноти ніхто не думав, що вона кудись поділася. Але релігія повернулася навіть в середовище просунутих інтелектуалів, які надали їй нової легітимності, дискредитуючи тих, хто її дискредитував, підозрюючи тих, хто підозрював, сумніваючись у тих, хто сумнівався, викриваючи викривачів. Квітка релігії – це одна з квіток в нашій антології постмодерну”²⁶. А тому, постсекулярність – це не лише час “повернення релігії” в соціальну дійсність, але й повернення релігії в гуманітарний дискурс не тільки як об’єкта, а як суб’єкта інтелектуальних розвідок.

Дж. Капуто, як й інші осмислені нами богослови, ставить перед собою претензійне завдання – окреслити адекватний формат тлумачення релігійності та власне неідологізовану модель буття релігійної свідомості в сучасному світі. А цей світ є динамічним – так само, як динамічною, нередукованою до схематизмів, є й наша

²⁴ Капуто, “Как секулярный мир,” 197.

²⁵ Капуто, “Как секулярный мир,” 198.

²⁶ Капуто, “Как секулярный мир,” 205.

віра, котра потребує постійної долученості до Богоспівкування. Капуто слідом за І. Кантом застерігає від “ілюзорної релігійності”, що зовнішньо прив'язує до статутарних релігійних законів. Відштовхуючись від європейської традиції філософії релігії, Дж. Капуто поглиблює її власною богословською прозорливістю та постмодерним інструментарієм.

Висновки

Постсекулярне богослов'я, отже, перебуває на методологічному роздоріжжі, яке спонукає з одного боку, уважно рефлексувати щодо причин кризи богословської думки, а з іншого боку, – це живлюще горнило народження і нових ефективних, релеватних тенденціям сьогодення ідей. Ці ідеї містять надзвичайний потенціал популяризації християнської етики та соціального вчення, активного повернення християнських цінностей в публічний простір, але окрім того, постсекулярної реабілітації енергійного внутрішньоцерковного життя християнської спільноти. Важливо, що новітнє християнське богослов'я ставиться до духовно-ціннісних реалій сьогодення не як до всуціль регресивного середовища, а обґрунтовує нашу добу як час розширення можливостей – і для релігії та релігійності також. Постмодерні теологи закликають облишити марні нарікання на духовні втрати, натомість мобілізуватися в діяльному розгортанні місійності Церкви через зустріч з Іншим і згуртуванні релігійних людей довкола досвіду причастя і любові, що, у свою чергу, підвищуватиме й етичний ентузіазм та прикладну взірцевість християнського способу життя. Такі позиції осмислюваних авторів можуть бути продуктивним поштовхом і для методологічного оновлення підходів в українській богословській освіті, а також у соціально значущій активності християнських спільнот, зокрема в аспекті їхньої участі в соціальному діалогові довкола всіх важливих питань духовно-ціннісного й практичного розвитку сучасної цивілізації та культури.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

- Біла, О. “Християнство між постметафізикою та постмодерном: два приклади богословської думки в епоху кінця історії.” *Наукові записки Українського католицького університету. Серія Богослов'я*. Вип. 2. Львів, 2015: 505-516.
- Бультман, Р. *Избранное: Вера и понимание*. Т. I-II. Москва: РОССПЕН, 2004.
- Горохолінська, І. В. “Демаркація секулярного \ постсекулярного в сучасній релігійності: філософський та богословський дискурс”. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук, Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова, 2019. https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Horokholinska_Dis.pdf
- Денисенко, А. “Теология “смерти Бога” и совершеннолетие мира: Ницше, Бонгёффер и радикальный протестантизм XX ст.” *Богословские размышления*. Одесса : ЕААА, 2015: 148-157.

- Дідківський, А. А. “Православна етика Х. Яннараса.” *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. Вип. 2. 2015: 14-19.
- Капуто, Д. “Как секулярный мир стал постсекулярным.” *Логос: философско-литературный журнал*. № 3 (82). 2011: 186-206.
- Марион, Ж.-Л. “Идол и дистанция.” *Символ*. № 56. Москва: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
- Милбанк, Д. ““Постмодерный критический августинизм”: Краткая сумма в 42 ответах на незадаанные вопросы.” *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III. Християнська теологія і сучасна філософія*. Вінниця: ВНТУ, 2013: 108-121.
- Соловій, Р. *Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі*. Київ: Дух і літера, 2016.
- Тиллих, П. *Систематическая теология*. Т.1-2. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000.
- Узланер, Д. “Введение в постсекулярную философию.” *Логос: философско-литературный журнал*. № 3 (82). 2011: 3-33.
- Чорноморець, Ю. “Православна теологія на шляху до нової парадигми діалогу.” *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae III. Християнська теологія і сучасна філософія*. Вінниця: ВНТУ, 2013: 74-89.

REFERENCES

- Bila, O. “Khrystyianstvo mizh postmetafizykoiu ta postmodernom: dva pryklady bohoslovs'koyi dumky v epokhu kintsia istoriyi,” *Naukovi zapysky Ukrayins'koho katolyts'koho universytetu. Seriya Bohoslov'ya* [“Christianity Between Postmetaphysics and Postmodernity: Two Examples of Theology in the Age of the End of History”, *Analecta of the Ukrainian Catholic University. Series: Theology*]. Vyp. 2. L'viv, 2015: 505-516.
- Bul'tman, R. *Izbrannoe: Vera i ponimanie*. T. I-II [Selected Works. Faith and Understanding. Vols. I-II] Moskva: ROSSPEN, 2004.
- Chornomorets', IŮ. “Pravoslavna teolohiiā na shliākhu do novon paradyhmy dialohu.” *Filosofs'ka dumka. Spetsvypusk Sententiae III. Khrystyiāns'ka teolohiiā i suchasna filosofiā* [“Orthodox Theology towards New Padadigm of Dialogue.” In *Philosophical Thought. Special Issue of Sententiae III. Christian Theology and Contemporary Philosophy*]. Vinnytsiā: VNTU, 2013: 74-89.
- Denisenko, A. “Teologiya “smerti Boga” i sovershennoletie mira: Nische, Bongyoffer i radikal'nyj protestantizm XX st. ” *Bogoslovskie razmyshleniya* [“Theology of the “death of God” and the coming of age of the world: Nietzsche, Bonhoeffer and radical Protestantism of the XX century.” *Theological Reflections: Eastern European Journal of Theology*]. Odessa : EAAA, 2015: 148-157.

- Didkivs'kyi, A. A. "Pravoslavna etyka Kh. IAnnarasa." *Visnyk Zhytomyr'skoho derzhavnogo universytetu imeni Ivana Franka* ["Orthodox Ethics of Ch. Yannaras." In *Herald of Zhytomyr Ivan Franko State University*]. Vyp. 2. 2015: 14-19.
- Horokholins'ka, I. V. "Demarkatsiia sekuliarnoho/postsekuliarnoho v suchasni relihiinosti: filosof's'kyi ta bohoslovs'kyi dyskurs". Dysertatsiia na zdobuttia naukovoho stupeniia doktora filosof's'kykh nauk ["Demarcation of Secular/Post-Secular in Contemporary Religiosity: Philosophical and Theological Discurs." PhD Thesis]. Natsional'nyi pedahohichnyi universytet im. M.P. Drahomanova, 2019. https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Horokholinska_Dis.pdf
- Kaputo, D. "Kak sekuliarnyi mir stal postsekuliarnym." *Logos: filosofsko-literaturnyi zhurnal* ["How Secular World Turned into Post-Secular." *Logos: Philosophical and Literary Journal*]. № 3 (82). 2011: 186-206.
- Marion, Zh.-L. "Idol i distantsiia." *Simvol* ["Idol and Distance." *Symbol*]. № 56. Moskva: Izdanie Instituta filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2009.
- Milbank, D. "Postmodernyi kriticheski avgustinizm": Kratkai summa v 42 otvetakh na nezadannye voprosy." *Filosofs'ka dumka: Spetsvipusk Sententiae III. Khristiians'ka teologii i suchasna filosofii* ["Postmodern Critical Augustinism: A Short Summa in 42 Answers to the Unasked Questions." In *Philosophical Thought: Special Issue of Sententiae III. Christian Theology and Contemporary Philosophy*]. Vinnitsia: VNTU, 2013: 108-121.
- Solovii, R. *Fenomen Vynykaiuchon tserkvy u konteksti teolohichnykh ta ekleziolohichnykh transformatsii u suchasnomu zakhidnomu protestantyzmi* [A Phenomenon of Emergent Church in the Context of Theological and Ecclesiological Transformations in Contemporary Western Protestantism]. Купч : Dukh i litera, 2016.
- Tillikh, P. *Sistematicheskai teologii*. T.1-2 [Systematic Theology. Vols. 1-2]. Moskva, Sankt-Peterburg: Universitetskai kniga, 2000.
- Uzlaner, D. "Vvedenie v postsekuliarnui filosofii." *Logos: filosofsko-literaturnyi zhurnal* ["Introduction to Post-Secular Philosophy." *Logos: Philosophical and Literary Journal*]. № 3 (82). 2011: 3-33.

Ірина Горохолінська

Постмодерне богослов'я як методологічний ресурс осмислення сучасної релігійності: ідейно-світоглядні та соціально значущі виміри

Анотація. У статті осмислюється потенціал актуальних здобутків ряду новітніх християнських богословів щодо тлумачення феномена релігійності, її життєвого та ціннісно-смиислового ядра й контекстів функціонування, зважаючи на видозміни історичних умов буття культури, соціуму, духовності. Авторка обмірковує концептуальний зміст ідей Дж. Мілбанка, Ж.-Л. Маріона та Дж. Капуто. Ідеї цих авторів висвітлюються в їхній методологічній унікальності, а водночас враховується загальний парадигмальний контекст їхньої націленості

на осягнення постмодерної антропологічної ситуації та дієвості християнської духовності в умовах постсекулярності. Дослідження має міждисциплінарний характер, поєднуючи історію богословської думки з можливостями філософської антропології та філософії релігії.

Ключові слова: постмодерн, постмодерне богослов'я, секуляризм, секулярність, постсекулярність, Церква, духовність.

Iryna Horokholinska

Postmodern Theology as a Methodological Resource of Understanding

Modern Religiosity: Conceptual, Worldview and Important Social Dimensions

Abstract. The article comprehends the potential of the current achievements of the new Christian theologians in interpreting of the phenomenon of religiosity, its life and value-conceptual core and contexts of functioning, taking into account the modification of the historical conditions of the existence of culture, society, spirituality. The author ponders the conceptual content of the ideas of J. Milbank, J.-L. Marion and J. Caputo. The ideas of these authors are highlighted in their methodological uniqueness and at the same time the general paradigmatic context of their focus for comprehending the postmodern anthropological situation and the effectiveness of Christian spirituality in the conditions of post-secularism is taken into account. The research is interdisciplinary, combining the history of theological thought with the possibilities of philosophical anthropology and philosophy of religion.

Key words: postmodernism, postmodern theology, secularity, secularism, post-secularism, the Church, spirituality.

Ірина Горохолінська

*Докторка філософських наук, доцентка кафедри філософії та культурології,
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, Україна*

Iryna Horokholinska

*Doctor of philosophical sciences, Associate Professor of Department of Philosophy
and Cultural Studies, Yuriy Fedkovich Chernivtsi National University, Ukraine*

i.horokholinska@chnu.edu.ua

ORCID: 0000-0001-7921-8245

Надійшла до редакції / Received 28.09.2021

Прийнята до публікації / Accepted 13.10.2021