

Рецензія на книгу *Досвід Бога. Феноменологія об'явлення.* *Критичний огляд*

The Experience of God: A Phenomenology of Revelation. By Robyn Horner. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. ix–226 pp.; ISBN: 1009100432; \$99.99.

Ганна ПОЛЯК
Незалежна дослідниця

ORCID: 0009-0007-2538-9883

Робін Горнер – асоційована професорка теології та філософії Австралійського католицького університету в Мельбурні, фахові інтереси якої зосереджені на перетині герменевтичної феноменології, структуралізму та фундаментальної теології. «Досвід Бога. Феноменологія об'явлення» – найновіша опублікована її монографія.

Книжка складається з чотирьох частин. Перша – вступна – окреслює проблематику та структуру наукової праці та розповідає про особливості «життя в секулярну добу». Друга містить аналіз поняття об'явлення як філософської і теологічної проблеми. Третя й четверта частини зосереджені на події об'явлення («the event of revelation»): через різні аспекти герменевтично-феноменологічного аналізу об'явлення як події авторка поступово переходить до осмислення практичного досвіду об'явлення в сучасних контекстах.

Розглянемо це детальніше. Але спершу вступне зауваження.

Книжка починається з новозавітної цитати (Лк 24 : 13–35) про зустріч учнів із Воскреслим Христом дорогою в Еммаус. Авторка запрошує до рефлексії над цією історією. «Само-об'явлення Бога в Ісуса спочатку приховане, потім на мить відкривається, після чого приховується знову» (4). Ця історія об'явлення посідає важливе місце в книжці, бо це та історія об'явлення, до якої авторка повертатиметься неодноразово.

Проблема об'явлення в секулярну добу

У першій частині своєї праці Р. Горнер говорить про проблематику самого поняття «об'явлення» (і вужче – «божественного об'явлення») в сучасних західних суспільствах. Вона звертає увагу на те, що в нинішній західній культурі це поняття взагалі може мати мало значення, якщо його розглядати як предмет віри (belief), а не як предмет досвіду (experience). Авторка окреслює різноманіття «досвіду» у феноменологічному підході (передусім у Гуссерля та Гайдеггера) і вказує, як його можна розуміти в «досвіді об'явлення». Вже тут, у вступі, вона робить принципові (принаймні дуже принципові для католицького теолога) зауваження, які будуть стрілами чи ливнами, скерованими до прикінцевих розділів – про індивідуальний досвід об'явлення та його інтерпретацію. «Досвід чи його інтерпретація можуть бути унікальними для індивіда, але вони завжди передбачають спільноту», – пише авторка (12), і саме тому, незважаючи на інтимність індивідуального досвіду об'явлення, «Бог не може бути приватизований».

Окреслюючи життя в секулярну добу, д-рка Горнер спирається на праці Хосе Казанови і Чарльза Тейлора, – це безумовно класика, знайома українським читачам. Але також авторка часто звертається й до ідей французької дослідниці соціології релігії Даніель Ервійо-Леже (Danièle Hervieu-Léger), зокрема до її праці «Релігія як ланцюг пам'яті» (*Religion as a Chain of Memory*). За Даніель Ервійо-Леже, модерним суспільствам властиве «дроблення» пам'яті: індивіди можуть належати водночас до різних груп і не мати чіткої ідентифікації з жодною з них, що, зрештою, веде до «колапсу» колективної пам'яті. Як пояснює Горнер: «Регулярної ритуальної практики і релігійного знання просто недостатньо, щоб уберегти релігійну пам'ять від дроблення під тиском численних і множинних вірувань та приналежностей» (34). Окрім втрати колективної пам'яті, секулярній добі притаманні плюралізація, індивідуалізація та детрадиціоналізація (яка на індивідуалізації базується). І в цих нових умовах доводиться шукати місця для досвіду об'явлення.

Об'явлення у філософії та теології

Як ми зазначали, друга частина книжки присвячена об'явленню в сучасній філософії та теології. У розділі 3 («Об'явлення як філософська проблема») авторка розглядає кілька шляхів взаємодії сучасної філософії з теологією. Якщо католицька теологія, так чи інакше, але практично завжди передбачає філософію, зауважує авторка, то з точки зору сучасної філософії ситуація може мати дуже різний вигляд. Р. Горнер відібрала три типи різних «філософій», аби проілюструвати різновиди ставлення сучасної філософії до теології: від розриву до інкорпорації «релігійного» чи «теологічного» (втім, зазначимо, що у цій інкорпорації «теологічне» передбачає або суцільну невизначеність, або радикальну негацію релігійної віри як такої). Розглянемо три опції, до яких пропонує приглянутися дослідниця. 1) «Велике розлучення» філософії і теології. Філософія

і теологія мають бути відокремлені, оскільки мають різні завдання та методи. Філософія є «чистим пошуком мудрості», як пише Нік Тракакіс у статті «Чому я не православний» (Nick Trakakis, *Why I Am Not Orthodox*), – д-рка Горнер для прикладу аналізує саме цю статтю. «Чистий пошук мудрості» в Тракакіса дуже схожий на «чисте» чи «радикальне» запитування у Гайдеггера. Релігія ж передбачає віру в Бога і певні твердження, які та чи інша релігійна традиція постулює щодо Бога, а отже запитування в теології не може бути повністю відкритим.

2) «Повернення» (чи радше квазіповернення) філософії до релігії: тут у Р. Горнер дуже багато місця займає Дерріда, але також присутні і Гайдеггер, і де Вріє, і сюди ж вона відносить усю «негативну діалектичну і негативну політичну теологію» (Агамбен, Нансі, Бад'йю). Усі ці насправді різні «філософії» не є «релігійними» (радше вони атеїстичні), оскільки їхнє «релігійне» є «етичним втручанням у філософію» (60), проте всі вони об'єднані певною «тугою за трансцендентним» (хоч воно й залишається недосяжним).

3). Бог як *«perhaps, maybe»*. Тут авторка розглядає дві подібні і водночас у певному сенсі протилежні «слабкі теології без Бога». У Джона Капуто «Бог» перетворюється в чисту необумовлену (unconditional) відкритість, чисте *perhaps, maybe* («може бути»). Ця відкритість пронизує нашу культуру так, що там не залишається місця для секулярного, вона «наскрізно теологічна». Але це теологічне виключає реальність Бога. «Ця теологія необумовленого ніколи не посилатиметься на Божественне об'явлення, бо немає кому об'являтися («no one can ever be revealed») (57). Річард Кірні у праці «Бог, який може бути: герменевтика релігії» (Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*) натомість пропонує «анатеїзм» – як те, що постає перед розділенням між теїзмом та атеїзмом і те, що приходить після цього поділу. Йдеться не про «а-» як заперечення, а про «ана-» як сходження вгору. Як пише Кірні: «Ана- в анатеїзмі запевняє, що Бог, який уже приходив, завжди ще має прийти» (59). Горнер зазначає, що анатеїзм Кірні, на відміну від «Theology of unconditional» («Теологія необумовленого») у Капуто, не виключає можливості для трансцендентного і залишає певну надію. Але, так чи інакше, у сучасній філософії (принаймні серед тих концепцій, які розглядає авторка) місця для об'явлення в теологічному сенсі не лишається чи майже не лишається.

Звісно, можна зауважити, що вибірка філософій, взаємини яких із теологією розглядає Горнер, дуже вузька і специфічна; достатня вона чи ні і чи можна вважати наведений огляд достатньо ілюстративним – це відкрите питання на розсуд критичних читачів книжки.

У розділах 4 («Об'явлення як теологічна проблема I: теологія та метафізика») та 5 («Об'явлення як теологічна проблема II: біфуркація об'явлення») йдеться про осмислення об'явлення в католицькій теології. Р. Горнер визначає принаймні дві теми, що завдячують рефлексії щодо об'явлення католицькій теології: 1) Як далеко можуть сягати межі філософської критики в теології? 2) Яким є фундаментальне розуміння поняття «об'явлення»? Стосовно першої теми-запитання, тобто про межі «втручання» філософської критики, авторка розглядає спочатку «радикальну

ортодоксію», за приклад беручи теолога Джона Мілбанка. «Радикальна ортодоксальна відповідь» на питання про взаємини філософії та теології полягає в тому, що теологія не є й не має бути предметом філософії. За Мілбанком, «секулярне розумування» небезпечне для теології. Зрештою, теологічне міркування вже осяяне трансцендентним (на відміну від автономного секулярного мислення) і, як таке, передбачає «участь у Божественному мисленні» (як було в Аквіната – зазначає Мілбанк) (63).

Авторка спеціально звертає увагу читача на те, що радикально «антифілософський» Мілбанк фактично на підтвердження своєї позиції «прикликає» св. Тому Аквінського і перекидає місток до іншого типу відповіді на взаємини філософії та теології – де «теологія є предметом критики метафізики як онто-теологія». Весь відповідний розділ, де авторка аналізує цей підхід, має назву «Томістична відповідь» (*A Thomistic Response*) (64), але хай це не вводить читача в оману: про томізм тут узагалі нічого немає – ні про класичний, ні про неотомізм, ні про будь-який інший. Тут авторка, за Гайдеггером, визначає метафізику як онто-теологію, потім, покликаючись на Жана-Люка Маріона, критикує схоластичне (а якщо придивитися, то власне томістичне) поняття метафізики (насправді просто стверджуючи, що воно хибне). Авторка й далі йде за Маріоном, розповідаючи про його критику Аквінатового вчення про аналогію, і наголошує, зрештою, на глибшому прочитанні Маріона, відповідно до якого буття може бути помислене як «немислиме (*inconceivable esse, без аналогії*)» (68).

Словом, розділ про «томістичну відповідь» у д-рки Горнер присвячений Маріону та Гайдеггеру зі щедрими вкрапленнями Дерріди та Левінаса. Це дуже незвичайне прочитання для тих, хто дійсно хотів почути щось про томізм. Просто книжка не про це...

У розділі 5, який присвячений католицькій теології об'явлення після II Ватиканського собору, авторка передусім зосереджена на тому, як фундаментально розуміти слово «об'явлення» в сучасній теології Католицької церкви.

Основним церковним документом, до якого прикута увага Р. Горнер, є *Dei Verbum* (Догматична Конституція про Божественне Об'явлення) а також коментарі Йозефа Ратцінгера (папи-емерита Бенедикта XVI) до неї та праці сучасних теологів. Те, що наскрізно проходить крізь розділ – це окреслення напруги між двома підходами до розуміння об'явлення.

В окресленні стану справ Р. Горнер відчутно спирається на типологію об'явлення, запропоновану Ейвері Далесом (Avery Dulles SJ, американський теолог, єзуїт і кардинал) у праці «Моделі Об'явлення» (*Models of Revelation*, Maryknoll).

Отже, маємо «пропозиційний» підхід, в якому об'явлення означає «Слово Боже, вміщене в Писанні» та набір церковних догматів (передусім, так у Ратцінгера – авторка наводить приклад, щоб це показати). Але після II Ватиканського собору можливі й інші розуміння об'явлення, і найважливіше з них те, що дозволяє інтерпретувати об'явлення в термінах досвіду, який змінює особистість.

Сучасна фундаментальна теологія ставить і інші запитання, як-от: як у теології можливі якісь твердження щодо надприродного (оскільки вони виходять за її власні межі)? що таке «об'явлення *per se*»: як воно отримується? На думку авторки, феноменологія може допомогти підготувати шлях для оновленої теології об'явлення. Власне, цьому, як видається, присвячена третя та четверта частини книжки.

Подія об'явлення: герменевтично-феноменологічний підхід у теології

Третя частина є, власне, авторською філософсько-теологічною розвідкою про об'явлення в дусі феноменологічної методології Жана-Люка Маріона.

Авторка досить розлого формулює засади Маріонових настанов у феноменології, зокрема вводить його поняття «насиченого феномена» (*saturated phenomenon*) та окреслює чотири типи насичених феноменів: подія (*the event*), ідол (*the idol*), плоть (*flesh*) та ікона (*icon*). Надалі дуже важливу роль відіграє подія. Насичені феномени – це феномени, які «даються свідомості так, що свідомість не має можливості конституювати їх таким чином, аби вони могли бути повністю схоплені» (103–104). Відповідно, насичений феномен події – це *invisible* [тобто феномен, який свідомість не має здатності побачити повністю, – роз'яснення моє. – Г.П.], бо «занадто багато є (чи «дано») до бачення» («*too much to see*») (104).

За Маріоном, біблійна історія про зустріч Воскреслого Христа з учнями дорогою в Еммаус (Лк. 24:13–35) – це якраз приклад насиченого феномену події об'явлення (Jean-Luc Marion, «*They Recognized Him and He Became Invisible to Them*»)

Авторка дуже ретельно аналізує Маріонове прочитання історії про Христа в Еммаусі та її критичну рецепцію. Найцікавіше тут – це боротьба герменевтики і феноменології. Що первинне: здатність бачити визначає нашу здатність інтерпретувати, чи навпаки – здатність інтерпретувати «відкриває очі»? Горнер тут на боці феноменологів, але твердження її звучить не радикально, а помірковано (як і слід було чекати від анонсованого герменевтично-феноменологічного підходу): «Я згодна з Маріоном, що здатність інтерпретувати події залежить від здатності герменевта перетворити (*transmute*) їх так, щоб вони стали видимими» (124).

Горнер багато пише про «подію» і «досвід» у стосунку до Божественного об'явлення. Це ключові поняття для її праці. Для обговорення поняття події авторка залучає «подію як несподіванку» Жана-Люка Нансі і шукає точки перетину його з Маріоном (це несподівано, але цікаво і точно без насильницької християнізації Нансі).

Також дуже цікавим є екскурс в апофатичний підхід до «події як переривання» (*the Event as Interruption*) у бельгійського католицького теолога Лівена Бьове (Lieven

Воеве), хоча, як пише Горнер, вона звернулася до Бьове, «аби подивитись, як такий радикальний апарат може працювати теологічно» (151).

Якщо без жартів, то від Бьове розмова спрямовується до Ліотара, а звідти – до Маріона.

Так чи інакше, «подія» Божественного об'явлення – це не лише «досвід», а досвід, що цілковито трансформує індивіда, який цей досвід отримав. Горнер для прояснення цього досвіду трансформації покликається на Клауде Романо (Claude Romano, *Event and World*), який навіть використовує спеціальний неологізм для означення індивіда, що отримує такий досвід, – *advenant*.

Для Горнер важливо дослідити, як об'явлення впливає на досвід, чи наскільки досвід об'явлення є «афективним досвідом» і що це означає. Авторка зазначає, що ставлячи питання так, далі вона працює феноменологічно, але в строго теологічному контексті (153), і це важливо не випускати з виду. Там, де йдеться про «подію» крізь призму афективного досвіду, в центрі уваги (очікувано) опиняється Жан-Ів Лакоста.

Значною мірою тут мовиться про горизонти літургійного досвіду, але також і про досвіди персонального об'явлення, які принципово виходять за його межі. Р. Горнер уточнює мову Лакоста: замість мови досвіду віри (*belief*) вона наголошує на тому, в чому цей досвід є – на досвіді любові. Адже саме такий афективний досвід любові в об'явленні «відчувається до того, як стане знаним» (173).

Особистий вимір об'явлення

Так від більш теоретичної інтерпретації об'явлення авторка переходить до особистісного виміру: до досвіду об'явлення як стосунків (*relationships*) із Божественною любов'ю.

Тут ми знов повертаємося до прочитання історії про дорогу в Еммаус – як «історії руху від сліпоти до зору», але також і як історії згорьованих людей, які втратили того, кого дуже любили, і як до зустрічі з Тим, хто повертає їм радість і змінює їхнє життя.

Звучить універсально.

Завершуючи працю міркуваннями про об'явлення в сучасному контексті, Р. Горнер підсумовує, що, так чи інакше, але ми живемо у світі як секулярній реальності, де рвуться традиційні символічні «сіті» і «трансцендентне» може бути підважене. У цьому світі справді важко говорити про божественне об'явлення, особливо в «пропозиційних термінах» догматів та інституцій. «Ця книжка не є посібником для християн, які хотіли би змінити ситуацію, а радше є рефлексією щодо того, як християни могли би почати інакше думати про об'явлення, так, щоб це ставало більш особистісною реальністю» (204). Адже сутність Божественного об'явлення, наполягає Горнер, є глибоко особистісною. І якщо «пропозиційна» мова стосовно

об'явлення як сукупності тверджень про віру в сучасному світі наражається на складне сприйняття, то можливість, що Бог відкриває себе в індивідуальному досвіді, у сучасному світі все ж відкрита і це дарує надію.

Книжка видається обов'язковою до прочитання тим, хто займається сучасною католицькою теологією у зв'язку з феноменологією та структуралізмом. А загалом широко радимо її всім, кого цікавить феноменологія релігії, а також тим, хто шукає сучасної рефлексії щодо нашого живого релігійного досвіду.

Ganna POLIAK
Independent researcher

ORCID: 0009-0007-2538-9883

Надійшла до редакції / Received 10.04.2024

Прийнята до публікації / Accepted 26.04.2024