

Рецензія на книгу *Із безодні до слави: Ганс Урс фон Бальтазар про віру, «Я» та кенозис як відповідь на постмодерністський нігілізм*

From Abyss to Glory: Hans Urs von Balthasar on Faith, the Self, and Kenosis as a Response to Postmodern Nihilism. By Shin Young Park. New York: Peter Lang, 2024. vi + 252 pp.; ISBNs: 9781433198588 (hardback), 9781433198595 (ebook), 9781433198601 (epub); 82.71 USD.

Андрій ШИМАНОВИЧ
Незалежний дослідник

ORCID: 0000-0002-3046-4645

Минулого року видавництво Peter Lang опублікувало книгу південнокорейської дослідниці Шін Ян Пак¹ *From Abyss to Glory: Hans Urs von Balthasar on Faith, the Self, and Kenosis as a Response to Postmodern Nihilism* (укр. «Із безодні до слави: Ганс Урс фон Бальтазар про віру, «Я» та кенозис як відповідь на постмодерністський нігілізм»). Певна логіка простежується в тому, що ця книга побачила світ у 2024-му, коли філософський світ відзначав 180-тий ювілей головного пророка нігілізму та оповісника «смерті Бога» Фрідріха Вільгельма Ніцше (1844–1900). Своєю чергою й ця рецензія публікується в не менш знаменний рік, упродовж якого поціновувачі найкращих зразків католицької інтелектуальної культури подячно згадують 120-ту річницю народження Ганса Урса фон Бальтазара (1905–1988) – центральної постаті рецензованої книги. Саме його концепція богословської естетики розглядається авторкою як найдієвіший антидот проти токсичності нігілізму в будь-яких його історичних модифікаціях – від проєкту Ніцше з демонтажу християнства до намагань Джанні Ваттімо ослабити «насильницькі метафізичні структури сучасності і християнства зокрема» (6).

Напочатку акцентуємо вагомий нюанс: Пак подає Ніцшеве бачення нігілістичної кризи кінця XIX ст. не як філософську настанову, яка в своїй опозиційності до духовно-богословської традиції Західної цивілізації зросла *поза межами* християнського поля. Натомість, на думку дослідниці, Ніцше обстоював тезу про внутрішнє, природне визрівання нігілізму *всередині* християнства через його буцімто

¹ Шін Ян Пак – викладачка Сеульського жіночого університету; отримала ступінь магістра (M.Div.) в Єльській богословській школі (Yale Divinity School) та доктора філософії (Ph.D.) у Аспірантському богословському союзі (Graduate Theological Union).

декадентську етику, хворобливу аскетику, репресивне придушення здорових інстинктів, скасування цінності поцейбічного життя та перенесення центру уваги за межі емпіричної дійсності.

Головна причина песимізму Ніцше щодо майбутнього християнства пояснюється в книзі тим, що в очах філософа воно мало «знецінювальний вплив на життя, що й призвело до хвороби нігілізму» (18). Водночас Пак додає, що «для Ніцше нігілізм не є суто негативним явищем, адже у смерті Бога криються можливості визволення для вільного духу» (19). Безсумнівно, цей відомий скандальний маніфест «став спустошливою подією, яка зруйнувала базову впродовж століть систему вірувань Західного світу» (21). Однак, згідно з задумом Ніцше, «смерть Бога» наділила європейську людину максимально можливим ступенем суверенності й автономності, але не для безсилої й безплідної туги за втраченим, а заради амбітного втілення нереалізованих можливостей та пошуку чогось радикально нового, багатообіцяючого і життєдайного.

Аналіз постмодерністського прочитання нігілізму авторка здійснює крізь призму інтелектуальних пошуків декількох отців-засновників цієї філософської школи. Важливим і доволі ґрунтовним є розкриття сутності постмодерністської програми Жана-Франсуа Ліотара (42–50). Цей вибір цілком виправданий, позаяк огляд саме його ідей, значною мірою інспірованих філософією Людвіга Вітгенштайна, якнайкраще унаочнює початок формування постмодерністського нігілізму на засадах «досвіду безґрунтовності», «відсутності культури» та «зяючої безодні» (43), які для Ліотара стали маркером невизначеності, безсеновості життя та дезорієнтованого блукання людини в світі.

Пак не оминає своєю увагою й постмодерністську герменевтику та емансипаційний плюралізм Джанні Ваттімо, спрямовані на позитивне переосмислення нігілізму (50–60). У філософському проєкті Ваттімо нігілізм постає «не як те, що потребує подолання, а як вирішення проблеми сучасності» (51). В оповіді Пак італійський філософ представлений як розробник і апологет ідеї про кінець історії та вичерпаність теорії прогресу, а також як провісник початку постметафізичної доби: «Погоджуючись із Ліотаровим поняттям постмодерну як кінця метанаративу, Ваттімо розуміє постмодерний досвід як такий, що знаменує кінець історії метафізики, яка є унітарним поступальним способом мислення, що прагне досягти остаточної істини» (51). Не менш цікавим є розгляд того, як Ваттімо послуговується ідеями Мартіна Гайдеґгера про несхоплюваність Буття, яке є неосяжним і ніколи не відкривається в своїй повноті та істинності, а радше опосередковано являє себе в ланцюзі історичних подій, спонукаючи людину до рефлексії в межах тих чи тих інтерпретативних горизонтів, запропонованих конкретною контекстуальною культурою (52).

Другу частину книги, що має назву «Богословський провал у постмодерністську безодню», Пак присвятила вивченню богословського повороту у феноменологічній філософській традиції. Як зазначається, постметафізична програма Гайдеґгера, його ідеї про священний досвід, подієву природу Божого одкровення

та подив від зустрічі з Інакшим були покликані остаточно витіснити – або констатувати віджилість – старого «бога» метафізики, який не має нічого спільного з живим біблійним Богом Авраама, Ісаака та Якова. За Гайдеггером, перед цим концептуалізованим та знерухомленим «богом» неможливо ані схилити коліна та молитися в священному трепеті, ані танцювати в стані піднесення й відкритої безпосередності, як цар Давид (див. 2 Цар. 6:12–23). Найвдаліше позицію Гайдеггера з цього питання відтворюють такі його доволі контрверсійні слова: «Безбожне мислення, яке має відмовитися від бога філософії, бога як *causa sui*², є, можливо, ближчим до небесного Бога»³. Феноменологічний богословський дискурс Гайдеггера радше передбачає *переживання* і *прийняття* Бога в одкровенні як дарованої зустрічі, ніж раціональне *розуміння* Бога із наступним «втисканням» отриманого знання в рамочні метафізичні конструкції.

Після ще одного звернення до філософії Ліотара, включно з оглядом його неоднозначного трактування Августинової «Сповіді» (77–83), дослідниця вдається до окреслення богословської феноменології відстані Жана-Люка Марйона та дослідження його інтуїцій щодо емпіричного досвіду фундаментальної інакшості Бога, яка дається нам як дар (84–94).

Марйон суголосний із Гайдеггером у тому, що подолання онтотеології – найнагальніше завдання для сучасної богословської думки. Як зауважує Пак, «Марйон стверджує, що Бог є невизначуваним за своєю природою і тому повинен осмислюватися поза онтологічною різницею, інакше поняття Бога потрапляє під осуд як догматичне ідолопоклонство» (84). Тож Марйон воліє оперувати феноменологічним поняттям дистанційованого *самодарування* Бога. На противагу жорсткому догматизму, що перебуває на межі ідолопоклонства, Марйон пропонує концепцію «іконічного погляду». Пак пояснює сутність цієї ідеї так: «На відміну від ідола, який вимірюється можливостями глядача, ікона спрямована від Бога до споглядача і передбачає його глядацький погляд» (87). Себто замість бути пасивним об'єктом споглядання, ікона «скеровує людину до приголомшливого божественного безміру і поглинає людський зір» (88).

Тепер слід заглибитися в основне наративне ядро розвідки Пак, яке міститься в третій частині книги. Йтиметься про евристичний потенціал богословської естетики Бальтазара, яким його бачить і презентує південнокорейська науковиця.

Загалом аналіз об'ємного Бальтазарового доробку подано в книзі неймовірно ґрунтовно – від його першої фундаментальної праці, а саме тритомної докторської дисертації 1937–1939 років *Apokalypse der deutschen Seele* (з нім. – «Апокаліпсис німецької душі»), аж до останніх прижиттєвих робіт. Згадаймо обсяг творчої спадщини швейцарського теолога: він автор вісімдесяти п'яти книг і понад п'ятисот наукових статей. Але, попри цей вражаючий факт, рівень обізнаності авторки та її вміння вправно орієнтуватися у створеній Бальтазаром бібліотеці не викликають жодних питань.

² З лат. – «причина самого себе».

³ Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006), 77.

Передусім Пак роз'яснює Бальтазаровий акцент на першочерговості естетичного аспекту богословствування в контексті нігілістично-постмодерністської думки. Ось її коментар: «Оскільки модерна суб'єктивність втратила зв'язок з красою, яка випромінює трансцендентний (глибинний) вимір буття щодо його благоді та істинності, іманентний вимір став фрагментованим і переслідуючим незліченними ідолами, породженими жаданням влади зі самоврядуванням» (147–148). Відповідно, ренесанс забутого погляду на красу буття має всі шанси нівелювати поширену нині схильність людини до егоїстичної самореферентності та партикулярності мислення, одночасно розгорнувши незглибиму цілісну реальність Бога як невичерпної любові та безкінечної краси.

Сьогодні ідеї про «подолання» або «зняття» метафізики у філософії, а також про постметафізичну сутність сучасного богослов'я нерідко подаються як непорушні аксіоми, за якими стоїть нездоланий аргументаційний ресурс. Утім, Пак вбачає важливість інтеграції Бальтазарової теоестетики в сучасний філософсько-богословський дискурс у тому, що Бальтазар, не будучи томістом у строгому сенсі цього слова, завжди обстоював важливість метафізики як мислення про Буття, нехтування яким значною мірою знеживлює християнство. Тож авторка вносить вкрай важливу ремарку, що «використання фон Бальтазаром феноменології має на меті не відмовитися, а поглибити його метафізичне розуміння істини, яка лежить у вимірі буття того, хто дарує (Бога)» (150).

З огляду на вищезазначену тезу, Пак присвячує фрагмент своєї розвідки (150–156) роз'ясненню метафізичної концепції, основоположної і для середньовічної теології, і для Бальтазара, – *analogia entis* (з лат. – «аналогія буття»). Стрижневе положення цієї концепції, що стосується доглибної відмінності між Творцем і творінням, Пак пояснює так: «Тоді як сотворена істота конститується реальним розрізненням між сутністю та існуванням, Бог є реальною єдністю сутності та існування» (151). Від себе нагадаємо, що своєю відданістю цій системі ідей Бальтазар завдячує видатному католицькому філософу-метафізику Еріху Пшиварі. Постать цього мислителя і перше видання його знаменитого трактату «Аналогія буття»⁴ стали найпотужнішим джерелом філософського збагачення для молодого швейцарського дослідника. І для Пшивари, і для Бальтазара *analogia entis* була ефективним інструментом не для ототожнення, як подеколи вважають, а навпаки – розтотожнення Бога і творіння. Фактично вона є способом встановлення відносин через визнання відмінностей, а також подібності через акцентування ще більшої неподібності (лат. – *maior dissimilitudo*) між, з одного боку, життям та мисленням людини та, з іншого боку, самоодкровенням Бога людству. Для обох мислителів послуговування цією концепцією було способом повернення до середньовічних патернів мислення для розширення штучно звуженого набору моделей богословствування модерної доби.

⁴ Erich Przywara, *Analogia Entis. Metaphysik. [Band] I: Prinzip* (München: Kösel & Pustet, 1932). Англійський переклад, що містить низку доданих пізніших есеїв: Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, translated by John R. Betz and David Bentley Hart (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2014).

Бальтазаровий концепт архетипічної життєформи *Gestalt* розглянутий дослідницею з належною увагою та нюансованістю. Ейден Ніколс лаконічно визначає поняття *Gestalt* у теології Бальтазара як «місце зустрічі кінечної форми з безкінечним світлом»⁵, тоді як авторка книги витлумачує цей концепт більш витончено та філософічно – як «місце, де Боже самооприявлення можна побачити у славі, висвітлюючи глибинний вимір людської екзистенції» (162). В іншому місці розвідки Пак не менш вдало пояснює сутність цього поняття: «Для фон Бальтазара бачити *Gestalt* у споглядальному житті – це естетичне захоплення; це досвід найпотаємнішого самоздійснення» (195). Свідома відмова сучасної людини від холістичної рецепції реальності за допомогою споглядання *Gestalt* неминуче викривляє в її очах злагодженість Божого світу, заразом нав'язуючи людині деструктивні ідеї про «терор тотальності» та нігілістичне питання про позірну порожнечу навколо і всередині неї. А це, своєю чергою, автоматично призводить до антидіалогічної закапсульованості християнина через втрату реляційної відкритості та рецептивності у ставленні до сяючої з глибин вічності Божої слави.

У контексті вищенаведеного термінологічного роз'яснення додамо лише, що образ або життєформа Христа (*Gestalt Christi*) в Бальтазаровій теології є точкою збалансованого переплетення між апофатичною та катафатичною реальністю Творця, уможливленою завдяки втіленню Сина Божого. Це місце зустрічі Божества і людського «Я», де Христос у своєму кенозисі являє людині парадоксальну приховану присутність та оприявлену утаємниченість Отця. Конституювання себе за зразком *Gestalt Christi* – основна мета всіх тих практик, які традиційно об'єднують за допомогою ємкого поняття *християнське життя*.

В останніх розділах книги читач знайде цікаві фрагменти, що містять компаративний аналіз чотирьох основних тем:

Антропо-психологічний феномен тривожності у Бальтазара та Сьорена К'єркегора в контексті Фройдового погляду на самосвідомість людини (Его) (180–187).

Містика повного самозречення Майстера Екгарта як «спадкоємця неоплатонічного ідеалізму» (189) та Бальтазарове вчення про єднання з трансцендентною реальністю через сприйнятливий послух (187–194).

Прочитання Бальтазаром класичної христологічної прослави з Флп. 2:5–11, що оспівує кенозис Спасителя, та постмодерністське трактування кенозису, який реалізується винятково в царині нетеїстичної етики Емануеля Левінаса та вищезгаданого Дж. Ваттімо із його посутньо кенотичним, але гранично секулярним маніфестом про *слабкого Бога*, Який свідомо принизив себе, реалізувавши траєкторію самоупокореного руху від Творця і Господаря всесвіту до друга людини (200–205).

Тлумачення Христового прощання з учнями у богословському доробку Бальтазара та філософії Жака Дерріда. Для французького мислителя це розставання є свідченням остаточного фіаско історичного християнства та Бога догматів, від-

⁵ Aidan Nichols, *A Key to Balthasar: Hans Urs Von Balthasar on Beauty, Goodness, and Truth* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 18.

сутнього у своєму мовчанні, а також ознакою нової відкритості до Бога «зовсім інакшого» (фр. – *tout autre*), Який не вимагає більшого, ніж суто горизонтальна чуйність, привітність, гостинність та решта моральних обов'язків стосовно ближнього (209–214).

Наприкінці розвідки авторка висновує, що базовими елементами умовного постмодерністського «символу віри», знаряддям для підваження яких може слугувати теоестетика Бальтазара, є Ліотарова «відкритість до інакшості» та запропоноване Гайдеггером «подолання онтотеології» (222). Внутрішню динаміку та історію рецепції філософського нігілізму від Ніцше до наших днів Пак окреслює таким чином: «Питання, як подолати нігілістичну прірву, тепер змінилося на питання, як із нею жити» (221–222).

Книга Шін Ян Пак *From Abyss to Glory* це філігранно сформульований та ідейно насичений текст із надзвичайно високою щільністю думки, тож до його повного розуміння і засвоєння читачеві доведеться торувати собі шлях із докладанням максимальних інтелектуальних зусиль. Це не дивно, адже будь-яка спроба сконструювати уявний діалог між тими мислителями, які в реальному житті ніколи не комунікували, є метою творчою, амбітною, ризикованою та такою, що потребує бездоганного знання засадничих текстів усіх гіпотетичних співбесідників. Менше з тим, маємо всі підстави стверджувати, що авторці вдалося впоратися з поставленим завданням на відмінно.

Окрім усього іншого, рецензована праця дає змогу ознайомитися з авторським аналізом класичної постмодерністської риторики про тиранію більшості, гегемонію ідейної сили та уніфікуючих принципів, про мовні ігри як конститутивний елемент соціальної реальності (Вітгенштайн), про нібито репресивну сутність концептуального мислення та згубність тоталізуючих дискурсів модерної доби (Ліотар), про цінність і актуальність дискретності, фрагментованості та еклектичності, що протиставляються «архаїчному» прагненню до тягlostі, когерентності, логічності та системності. Тому не буде перебільшенням підсумувати, що ця книга – не лише повновагоме богословсько-філософське висловлювання, а й справжній інтелектуальний виклик, тест на «профпридатність» як для професійних бальтазарознавців, так і для фахівців з континентальної філософії постмодернізму.

Насамкінець зафіксуємо декілька основних ідей. Краса є тому безкінечно важливим феноменом, що вона слугує проміжною серединною ланкою між нігілістичним проваллям та повнотою довершеної Божої слави. Це та простягнута Богом рука помічі, яка має здатність вирятувати нас із мороку першої катастрофічної реальності та дарувати передчуття, передсмак другої реальності – телеологічного досягнення повноти нашого буття перед лицем Божої досконалості. Рецензоване дослідження переконливо доводить принципову можливість поглянути на екзистенційну нігілістично-постмодерністську прірву не з відчаєм, розгубленістю та тривожністю, а очима віри в можливість пережити немеркнуче випромінення вічної Божої любові. До того ж увага християнина, сфокусована на кенотичному самотпущенні та тріумфальному прославленні Ісуса Христа, унеможливорює

його занурення в стихійні, аморфні, адогматичні уявлення про якесь абстрактне й безформне «божество».

Постмодерністський філософський проєкт – як і секуляризаційні процеси загалом – одночасно є і граничним викликом історичному християнству, і відкритою можливістю, яка дає шанс засвідчити свою християнську автентичність безстрашною реакцією на хаотизацію навколишньої реальності, залишаючись при цьому вірним незмінній Божій присутності. Слід пам'ятати, що раптово усвідомлена уразливість та безпорадність – духовна, інтелектуальна чи то навіть побутова – парадоксальним чином нерідко буває пов'язана з неабиякою внутрішньою потенцією, прихованою багатообіцяючою динамікою, що чекає на своє вивільнення. Збентеженість перед очами ніцшеанської безодні, яка дивиться на тебе, не унеможливорює майбутнього споглядання незатьмареної Божої слави. Як писав сам Бальтазар у контексті своїх роздумів про непросту долю письменника Жоржа Бернаноса, «у кінцевому підсумку, це була лише форма такої відваги: бути перед Богом оголеним і беззахисним, як святі»⁶.

Andrii SHYMANOVYCH
Independent researcher

ORCID: 0000-0002-3046-4645

Надійшла до редакції / Received 26.12.2024
Прийнята до публікації / Accepted 20.03.2025

⁶ Hans Urs von Balthasar, *The Christian and Anxiety*, translated by Dennis D. Martin and Michael J. Miller (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2000), 108.