

Християнське богослов'я перед викликом постмодернізму: методологічний та радикальний підходи до взаємодії

Роман СОЛОВІЙ

© Р. П. Соловій, 2016

«Богословские размышления» №17, 2016 / Спецвыпуск «Реформация: восточноевропейские измерения», с. 222-233

Анотація

У статті простежено основні інтерпретації постмодернізму в сучасній континентальній філософії релігії і теології. Автор доходить висновку, що сучасна континентальна думка розуміє постмодернізм не як ворожу до християнства світоглядну парадигму, основними рисами якої є релятивізм, скептицизм і нігілізм, а як продуктивний методологічний інструмент, суголосний з фундаментальними аспектами християнського мислення, та здатний допомогти розвинути життєздатні форми християнської віри і практики для сучасного світу. Автор виокремлює дві основні версії постмодернізму у сучасній континентальній школі – методологічно-епістемологічну (М. Вестфал) та радикально-деконструктивістську (Дж. Капуто).

Ключові слова: постмодернізм, континентальна філософія релігії, М. Вестфал, Дж. Капуто, епістемологія, деконструкція, радикальна теологія.

Abstract

The article looks into the main interpretations of the postmodernism in the contemporary Continental philosophy of religion and theology. The author concludes that contemporary Continental thought understands postmodernism not as hostile to the Christian worldview paradigm, with the main features of relativism, skepticism and nihilism, but as productive methodological tool, which is in unison with the fundamental aspects of Christian thought, and can help to develop sustainable forms of Christian faith and practice for the contemporary world. The author identifies two main versions of postmodernism in contemporary Continental school – methodological and epistemological (M. Westphal) and radically deconstructivist (J. Caputo).

Keywords: postmodernism, Continental philosophy of religion, M. Westphal, J. Caputo, epistemology, deconstruction, radical theology.

Постановка проблеми та стан її вивчення

У східноєвропейському богословському співтоваристві мають місце різноманітні оцінки перспектив взаємодії християнства і постмодернізму, однак домінантною все ж залишається позиція, котра розглядає постмодернізм як ворожу до християнства руйнівну світоглядно-ідеологічну парадигму, яка, постулюючи хаотичність світу і скасовуючи відмінності між добром і злом, гріховним і праведним, торує шлях до подальшого духовного розкладання людства. До найбільш поширених «загроз» з боку постмодернізму для християнського світо-

бачення традиційно відносять епістемологічний релятивізм, нігілістичне ставлення до етичних проблем, заперечення догматичних та ієрархічних авторитетів, розмивання конфесійних кордонів, богословський еkleктизм, проголошення «смерті Бога». Вказані оцінки властиві, зокрема, для творів М. Ериксона, Дж. Вейза, Б. Літла, Д. Гроотхайса та ін. У той же час у сучасному західному християнському мисленні вже тривалий час існує конкурентна позиція, згідно з якою прийняття християнством постмодерного повороту розкриває перед ним можливість «наступної реформації», тобто відродження християнства як передової, а не реакційної сили у сучасному світі.

Більшість прибічників рецепції християнським богослов'ям із постулатами постмодернізму належать до континентальної школи думки. Відтак мета цієї статті полягає у виявленні і порівнянні основних підходів до взаємодії постмодернізму та християнської віри у сучасній континентальній теології та філософії релігії.

Представники першого напрямку, найбільш відомим представником якого є американський християнський філософ М. Вестфал, розглядають постмодернізм як передусім методологічний (а також епістемологічний і герменевтичний) інструмент, що акцентує обмеженість людського знання та розглядає усі релігійні вірування у їх соціокультурному, лінгвістичному та релігійному контексті, не торкаючись при цьому змісту доктринальних тверджень конкретних релігійних традицій.

Другий напрям, головним виразником якого є філософ Дж. Капуто, можна окреслити як метафізичний (або радикальний). Для нього характерне переконання, що цілий ряд традиційних релігійних тверджень є неприпустимим для постмодерної розмови про Бога і вимагають радикального переосмислення.

Проблему взаємодії християнського мислення з постмодернізмом у континентальній інтерпретації вивчали цілий ряд західних дослідників. Зокрема, А. Сімменс, С. Міністер, К. Гшвандтнер, К. Крокетт, К. Пат, Дж. Роббінс. В українській науці відсутні спроби компаративістського дослідження рецепції постмодернізму у континентальній філософії релігії, проте варто зауважити, що існують дослідження окремих аспектів творчості М. Вестфала (С. Шевченко, К. Райда) та Дж. Капуто (російські дослідники С. Коначева, Д. Узланер, українські автори М. Черенков, О. Філоненко, А. Денисенко).

Методологічний постмодернізм М. Вестфала

У своїй книзі «Подолання онтотеології» один із найбільш впливових сучасних християнських філософів континентальної традиції М. Вестфал дає достатньо помірковану оцінку таким постмодерністським мислителям як Ніцше, Дерріда і Фуко. Захищаючи їх від надмірної критики, якої вони вже традиційно зазнають з боку консервативних християнських теологів, Вестфал намагається продемонструвати, що постмодернізм не обов'язково набуває форми заперечення Бога або релігійної віри загалом. Він може служити важливим

нагадуванням про те, що ми не є Богом і не маємо жодних підстав, щоб претендувати на пізнання абсолютної істини. Претензії християнського мислення на володіння теологічними чи моральними абсолютами насправді свідчить про його намагання «втекти від втілення», тобто від розуміння того, що усі людські істоти є лінгвістично і історично вмонтованими користувачами знаків. Як іронічно зауважує філософ, ця втеча «здійснюється в ім'я Слова, що стало тілом і перебувало між нами».^[1]

Визнаючи доречність запозичення Вестфалом епістемологічних ідей постмодернізму, Дж. Капуто розглядає його позицію як своєрідне пост-кантіанство. Справді, в есе, присвяченому Канту, Вестфал ставить собі за мету захистити німецького філософа від звинувачень з боку А. Плантинги та «християнських реалістів», на думку яких філософська орієнтація Канта не здатна запропонувати щось корисного для розвитку християнської теології. Більше того, вони переконані, що насправді Кант підживляє погляди тих сучасних гуманістів, які перетворюють Боже творіння у епіфеноменальне явище, світ – у легковажну гру знаків, а істину – в недосяжну ілюзію. Вестфал же пропонує розглядати позицію Канта як по суті християнську, чи щонайменше теїстичну, адже філософія Канта спирається на розрізнення Істини та істини, тобто світу, як він відомий Богу (ноуменально) та світу, як він пізнається нами (феноменально). Людські істоти не можуть зайняти божественну точку зору, їм треба задовольнятися своїм статусом творіння. Коли ми дивимося на світ, зауважує Вестфал, то бачимо речі ніби на старому чорно-білому телевізорі, у той час як Бог має можливість пізнавати реальні кольори світу. Як творінню нам одночасно дарований і лімітований доступ до світу. Однак з того, факту, що ми маємо лише обмежене пізнання істини аж ніяк не впливає, що її взагалі не існує. Або, як зауважує К'еркегорів Йоан Ліствичник, якщо світ не є системою для нас, то не обов'язково робити висновок, що він не є системою для Бога.

Підхід Вестфала, який чітко і послідовно проводить розмежування між необмеженим знанням Бога і обмеженим пізнанням людини, Капуто визначає як «методологічний постмодернізм».^[2] Під постмодернізмом тут мається на увазі насамперед сучасне філософське нагадування про скінченність і обмеженість людського пізнання. Хоча ці концепції (згадаймо перспективізм Ніцше, герменевтичне коло Гайдеггера, деконструкцію Дерріди, генеалогічний аналіз знання як влади Фуко) можуть різнитися своїми деталями, вони поділяють одну фундаментальну позицію – ми не є Богом. Нам недоступний абсолютний, всеохоплюючий погляд на реальність. Ми завжди дивимося на речі з обмеженої точки зору, сформованої лінгвістичною специфікою і соціоісторичною локацією. Абсолютне знання істини і моралі доступне тільки

^[1] Merold Westphal, *Overcoming onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith*, 1st ed, Perspectives in Continental Philosophy (New York: Fordham University Press, 2001), 188.

^[2] John D Caputo, "Methodological Postmodernism: On Merold Westphal's Overcoming Onto-Theology," *Faith and Philosophy* 22, no. 3 (July 2005): 286.

Богу, людське знання завжди обмежене нашою скінченністю і гріховністю. Це нагадує нам біблійні застереження про те, що люди «правду гамують неправдою» (Рим. 1:18). Знання людиною Бога, навіть отримане з богонатхнених текстів, ніколи не досягне того рівня знання, яке Бог має про себе. Як зазначає Вестфал, «мова, навіть біблійна мова, не може віддзеркалювати, володіти, охоплювати, обіймати божественну реальність».^[3]

Таким чином, аргументи постмодерністських філософів насправді не стільки заперечують існування Бога, скільки доводять, що людські істоти не володіють авторитетом божественності. Об'єктивне знання реальності, так би мовити, «очима Бога» є для нас неможливим. Оскільки людські істоти є обмеженими та скінченними, а Бог – абсолютний і нескінченний, то богослов'я нездатне досягнути такого рівня знання Бога, яким Він сам володіє про себе, знання, позбавленого двозначності, неясності або таємниці. Богословські твердження – це в найкращому разі спроба роздивитися Бога крізь «дзеркало» або «тьмяне скло» (1 Кор. 13:12). Бог відкриває нам себе з урахуванням нашого обмеженого стану, залишаючись при цьому поза межами нашої системи вимірів.

Цей підхід яскраво помітний у критиці Вестфалом онтотеології. Звертаючись до витоків метафізики, Гайдегер спостеріг, що, пропонуючи мислити Буття як таке, Аристотель запропонував мислити це Буття у зв'язку з буттям Вищої Істоти. Таким чином, онтологія стала теологією, або онтотеологією. Коли Вища Істота стає ключем до всього буття, філософія зациклюється на сутностях і забуває про Буття. Онтотеологія дозволяє Богу бути присутнім у мисленні тільки заради свого амбіційного проекту зробити все буття доступним людському пізнанню. Як зазначає Вестфал, ставши корисним для філософії, Бог онтотеології в релігійному аспекті став абсолютно даремним. Тому він поділяє заклик Гайдегера до богослов'я облишити думати про Бога, як про причинову енергію, яка створює і підтримує Всесвіт, і повернутися до Бога, перед яким можна молитися, схилити коліна у священному трепеті, співати та танцювати. Це не відмова від теїстичного дискурсу, а заперечення метафізичної традиції, яка редукує Бога до рівня засобу пояснення реальності, цілковито приступної людському розумінню. Тож подолання онтотеології допомагає протистояти спокусливій думці, що концептуально ми можемо розпоряджатися Богом.

Критика Гайдегером онтотеології тлумачиться Вестфалом не як запереченням ідеї всемогутнього, всезнаючого й милостивого Бога, а як запрошенням богослов'я повернутися до своєї сутності шляхом протиставлення Бога філософів Богові живої віри. Прагнення зберегти таємницю Бога і пам'ятати про обмеженість людського пізнання є невід'ємним атрибутом християнського богослов'я. У цьому сенсі, християнське богослов'я є «постмодерним» ще від своїх витоків.

^[3] Merold Westphal, *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*, Indiana Series in the Philosophy of Religion (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 117.

Використання Вестфалом постмодерністської філософії носить методологічний, а не метафізичний характер, тобто епістемологічні обмеження не стають предметно-змістовими, вони не стосуються реального стану справ, світу, яким його знає Бог, а також не виключають можливості сповідання традиційних християнських догматів, віри в Бога як у вічного, всемогутнього і всезнаючого творця. Звичайно, використання традиційних метафізичних атрибутів божественності, на думку Вестфала, менш відповідає біблійній персоналістській традиції розмови про Бога як про істоту, яка любить, наказує і діє у рамках фізичних, історичних та культурних структур реальності. Він наполягає, що ці якості більш співзвучні з біблійним одкровенням. Отож, як бачимо, у своїй критиці онтотеології Вестфал зосереджує свою увагу на «онто» і «логіці», тобто на нашій розмові про Бога за допомогою філософських категорій, залишаючи без суттєвого переосмислення традиційний зміст поняття божественного.

Таким чином, методологічний постмодернізм Вестфала має апологетичну спрямованість, філософ мислить зсередини християнської віри і спираючись на одкровення. Як християнський філософ, він використовує постмодерністський наголос на обмеженості та контекстуальності знань не на користь атеїстичного чи апофатичного дискурсів, а заради того, щоб ще раз закликаати християнське богослов'я до епістемологічного смирення і звільнення ортодоксальної теології від абсолютистських претензій фундаменталізму. Вестфал послідовно доводить, що хоча у теології досягнення абсолютної істини, як точної відповідності думки об'єкту пізнання недосяжне, завдяки одкровенню ми все ж достатньо знаємо про Бога, щоб вірити у Нього, молитися до Нього і коритися Йому.

Зауважимо, що тезу Вестфала про те, що ті чи інші методологічні засади постмодернізму можуть виступати у ролі продуктивного інструменту для зміцнення християнської віри та поглибленого розуміння традиційних християнських тем, активно підтримує молодше покоління філософів релігії та теологів. Тут доречно згадати про творчість цілого ряду як західних авторів (С. Гренц, Дж. Франке, Р. Олсон, К. Рашке, Дж. Сміт, Р. Міченер). До прикладу, послідовним захисником доречності прийняття постмодернізму протестантським богослов'ям є К. Рашке. У книзі «Наступна Реформація» він прагне довести, що домінування ідеалів Просвітництва принесло для християнства значно більше шкоди, аніж користі. На його думку, богослов'я Реформації зазнало спотворення через вплив емпіризму та раціоналістичного міркування, які визначали інтелектуальні процеси модерну, що поставив довіру до наукового аналізу вище від Бога і Його одкровення. Всупереч поширеним уявленням постмодернізм є не аморальним або антихристиянським рухом, а «дескриптором або локатором духу часу», що створює необхідне середовище для звільнення християнської звітності з модерністської пастки сцієнтизму, раціоналізму, гуманізму і скептицизму.^[4]

Радикальний постмодернізм Д. Капуто

Філософський проект Джона Капуто, багаторічного діалогового партнера Вестфала, може бути визначений як радикальний або метафізичний постмодернізм.^[5] Капуто поділяє тезу Вестфала про те, що постмодерністська критика продемонструвала наскільки глибоко лінгвістичні та історичні умови визначають наші вірування і практики, хоча й зауважує, що це давно відомо і без постмодернізму. Однак, на його переконання, критика Вестфалом онто-теології все ж є недостатньо послідовною і радикальною, адже її автор не бажає вийти за рамки класичної християнської концепції про непізнаваність Бога. Вестфал прагне розвивати постмодерні стратегії подолання онто-теології виключно у контексті своєї християнської віри, і цей фактор накладає на його критику істотні обмеження. Виключно епістемологічне, кантіанське застосування постмодернізму стає «прикриттям для фідеїзму», Капуто ж пропонує поміркувати якою могла б християнська віра, якщо її помістити у контекст критики онто-теології в усій силі її, за висловом Дерріда, «афористичної енергії».^[6]

За такого підходу, заклик до подолання онто-теології переростає у критику «центризму» тобто такої топології світу, котра передбачає існування якоїсь фундаментальної інстанції смислу, універсального коду, якому підвладні всі життєві системи. Вона більше не зводиться до визнання нашої обмеженості і безмежності Центру, а поширюється на саму здатність людського суб'єкта визначати Центр або декларувати його існування. Відтак критика онто-теології може бути сформульована як критика «онто-тео-логіко-центризму», будь-якого намагання проголосити Бога, буття чи логіку центром причин та підстав, зокрема в етиці та пізнанні. Ставиться під сумнів наявність у нас влади, достатньої, щоб стверджувати, що те, про що ми маємо таке обмежене знання, є Богом або буттям. Спираючись на стратегію деконструкції, Капуто підкреслює, що справді постмодерністська критика онто-теології – це не онтологічний аргумент, що спростовує існування Бога, а нагадування, що ім'я «Бог» належить до безкінечного ланцюга замінів, які ніколи не можуть бути зупинені. Саме тому Дерріда говорив про себе, що він «підходить» на роль атеїста, але не має і гадки, чи він є ним насправді.

На відміну від Вестфала, Капуто висуває набагато радикальніші та постмодерністські за змістом ідеї щодо віри, людської індивідуальності і Бога. Його

^[4] Carl Raschke, *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity* (Baker Academic, 2004), 2.

^[5] Як «методологічний постмодернізм» філософію релігії Капуто охарактеризував Аарон Сіммонс (J. Aaron Simmons and Stephen Minister, eds., *Reexamining Deconstruction and Determinate Religion: Toward a Religion with Religion* (Pittsburgh, Pa: Duquesne University Press, 2012), 24), однак сам Капуто не погоджується із цим терміном і визначає свою позицію як «радикальний постмодернізм» або як «деконструктивістськи-феноменологічний підхід» (Ibid., 303).

^[6] John D. Caputo, «What Is Merold Westphal's Critique of Ontotheology Criticizing?», in *Gazing through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology*, ed. B. Keith Putt, (New York: Fordham University Press, 2009), 115.

проект «радикальної теології» аж ніяк не є новітньою формою конфесійної теології чи спробою відродження класичного теїзму. Капуто наголошує, що постмодернізм не просто обґрунтовує можливість різноманітних релігійних вірувань, але підкреслює їх контекстуальність та контингентність. Відтак не тільки християнська віра може бути виражена у різноманітних формах (жодна з яких не є нормативною), а й віра загалом набуває багатоманітних форм, християнських і нехристиянських, релігійних і нерелігійних. Таким чином, відкидається усякий релігійний ексклюзивізм і проголошується нормативність плюралізму.

Услід за Ж.-Л. Маріоном Капуто застерігає, що всі дискурси про Бога стоять перед небезпекою перетворення у «ідолів», які відображають наші власні перспективи і упередженості, замість того, щоб «іконічно» відкривати нас до радикальної інакшості Бога. Таким чином, за усієї серйозності ставлення до релігії, зазначає Капуто, носій релігійних вірувань повинен зберігати певну іронічну дистанцію від них, пам'ятаючи, що в іншому історичному, географічному чи соціальному контексті він міг би з такою ж серйозністю сповідувати зовсім інші релігійні переконання. Іншими словами, постмодерна критика не просто обмежує знання, щоб залишити можливість для віри, вона намагається приникнути в саму віру, не релятивізуючи її, а ре-контекстуалізуючи, наповнюючи поняття віри новим символічним змістом. Взаємодія постмодернізму з релігією є набагато тіснішою, ніж просте обмеження епістемологічних претензій раціоналізму.

Щодо людської індивідуальності, то постмодерністська філософія приводить до думки, що насправді ми не знаємо, ким ми є, в найкращому разі ми, за висловом Дерріди, «цілком підходимо» на якусь роль, до прикладу на роль віруючого чи невіруючого. Як зазначає Капуто, «щоразу, коли я кажу “*credo*”, у мені є голос, який суперечить цій вірі і наполягає, що він не вірить у це. І все ж, ті, хто стверджує, що вони не сумніваються або не вірять, повинні визнати – їх лякає внутрішній голос, який боїться, що невір'я назавжди відгородило себе від глибини речей, від мудрості, що є водночас давньою і чудовою».^[7] Отож, сучасна індивідуальність – це множина голосів та ідентичностей, які змагаються всередині кожного з нас, причому жодна з них не має привілейованого статусу. Постмодерна філософія не стільки пропонує набір монолітних тверджень, скільки намагається додати ще один голос до нашого внутрішнього діалогу, голос інакомислення і запитування, голос, який зароджує підозру у наших власних релігійних поглядах і тримає нас відкритими до критичних зауважень та нових ідей. Ця відкритість до іншого можлива тільки завдяки наявності множинних голосів всередині нас і є бажаною з етичної точки зору. Коли у внутрішньому діалозі відсутній голос невпевненості і підозрливості, нам важко почути голоси інакодумства і критики ззовні. Заглушуючи внутрішній голос інакомислення, ми ризикуємо закрити себе від голосів тих, хто не згоден з нами. З цього випливає, що внутрішній діалог, по-

^[7] John D. Caputo, “Methodological Postmodernism”, 294.

стійний конфлікт з самим собою – невід'ємний аспект становлення людської індивідуальності.

Капуто пропонує також набагато радикальніше розуміння Бога. Він погоджується з тезою Вестфала, що постмодернізм варто сприймати не стільки як атеїстичну позицію, скільки як філософське нагадування богословської істини про те, що ми не є Богом. Однак, міркує Капуто, якщо продовжити міркування Вестфала, то слід погодитися з можливістю того, що не тільки ми, а ніхто, у тому числі і Бог, не є Богом, а ім'я Бога є відомим і під іншими іменами. Постмодернізм не проголошує догматично, що ім'я Бога зводиться до інших імен, а повертає нашу увагу до його безкінечної перекладності. Взаємодія постмодернізму з релігією не зводиться до епістемологічного обмеження людського знання задля збереження погляду на світ як вічно знаний Богу, постмодернізм також демонструє, що світ у його всеосяжності ніким не може бути пізнаний. Капуто приймає тезу Вестфала, що обмеженість нашого знання не означає відсутність знання необмеженого, але водночас він допускає можливість того, що ніщо не є необмеженим, що про Бога можна говорити по іншому, ніж як про безмежну, всесильну і всезнаючу Особу.

Таким чином, радикальний постмодернізм закликає теологію мислити про Бога неметафізично, поза межами категорій скінченності і безкінечності, часу і вічності, чуттєвого і надчуттєвого, тіла і духа, мислити про Бога не як про чисту реальність (*actus purus*) чи необхідне суще (*ens necessarium*), а в рамках дискурсу любові, гостинності і справедливості. Бог розуміється не як владна трансцендентна особа, а як можливість радикальної таємничості по відношенню до Іншого, а сутність релігії бачиться не у системі раціональних тверджень про буття та атрибути Бога, а в плеканні духу радикальної відкритості до події «неможливого». Ім'я Бога у «релігії без релігії» виступає одним із багатьох імен для позначення самої можливості неможливого, можливості чогось, що не має фіксованого і власного імені. Критика ж онтотеології стає визнанням відсутності належних, детермінованих і фіксованих імен для того, що ми любимо або чого бажаємо, для наших обітниць і сповідей, для відкритості бажання, віри в щось і сподівання на щось. Як зазначає Капуто, «Деконструкція регулярно, ритмічно повторює цю релігійність, без конкретних, історичних релігій; вона повторює недогматично релігійну структуру досвіду, категорію релігійного».^[8]

Свій власний підхід до релігії Капуто, услід за Дерріда, часто визначає як «релігію без релігії». З цього визначення бачимо, що є певні аспекти релігії, які Капуто схвалює, і є ті, які викликають у нього серйозні застереження. Зокрема, він беззаперечно підтримує заклик релігії до любові до Бога, тобто до беззастережної посвяти себе чомусь, що перебуває поза межами нашого власного інтересу і розуміння. Але чому саме ми віддаємо себе, коли любимо Бога? Це августинівське питання Капуто вважає найбільш важливим у релігії, од-

^[8] John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), xxi.

нак остаточно, цілком обґрунтована відповідь на нього неможлива. Якщо ми чесні з собою, то нам слід визнати, що ніхто з нас не має точного уявлення про те, ким або чим насправді є Бог. З цієї причини в релігійних традиціях існує така велика кількість метафор Бога: Бог є любов, істина, краса, справедливість і так далі. У свою чергу, Капуто задля цієї мети найчастіше використовує поняття «події», тобто трансформаційного моменту, в якому нас застає зненацька те, що перебуває за межами буття і нашого горизонту сподівань, що не може бути адекватно схоплене або однозначно описане засобами мови. Як неодноразово наголошував Капуто, подія – це не те, що стається, але те, що відбувається в тому, що стається. Релігійна прихильність, любов до Бога корениться не в автономному рішенні раціонального суб'єкта, але в чомусь, що відбувається з нами в несподівані моменти пасивності. Для позначення події Капуто також часто використовує поняття «Царства Божого», що має підкреслити несподіваний і анархічний характер справедливості, котра закликає нас до дії. Таким чином, за Капуто, релігійна віра – це постійна відкритість до непередбачуваності і добра, тобто до трансцендентності, яку ми називаємо Богом.

У той же час Капуто стурбований тим, що релігійні інститути занадто часто намагаються приховати або усунути невизначеність та неоднозначність події, давши конкретне визначення чим або ким є Бог, як люди можуть пізнати Бога, і як ми повинні жити. Це та частина релігії, яка викликає у Капуто занепокоєння. Подія вимагає іменування, тобто опису, який дозволяє нам пам'ятати і спілкуватися про неї. Проте імена ніколи повністю не відображають подію, яка, врешті-решт, є не тим, що може бути схоплене, але тим, що захоплює нас. Крім того, імена, дані події, не є її самоозначенням, але нашою відповіддю на подію. Інструменти, які ми маємо для опису події, є всього лиш засобами мови і надання змісту для мінливої і переривчатої реальності. Однак саме на основі цих визначень, даних нами події, і будуються конкретні релігійні традиції з обрядами, священними текстами, теологією, моральними системами і адміністративною ієрархією, що має наглядати за усією конструкцією. Хоча й вкорінена в події, релігія все ж до певної міри залишається людською конструкцією і навіть тоді, коли вона заснована на священних текстах, ми повинні брати на себе відповідальність як за вибір священних текстів, так і за їх інтерпретації.

У кращому випадку, конкретні релігійні традиції нагадують нам про любов до Бога і допомагають почути заклик Царства Божого, але в своїх найгірших проявах вони підміняють собою Бога як об'єкт нашої любові. Коли це стається, має місце ідолопоклонство, поклоніння нашим власним людським конструкціям – інституційним, богословським або етичним. Крім цієї небезпеки, замкнуті на собі релігійні традиції чинять насильство по відношенню до справжньої віри, яке легко переростає в насильство по відношенню до інших.^[9] Поклоніння певній релігійній традиції призводить до піднесення її

^[9] Постмодерністські філософи наголошують, що всі сфери людської комунікації проанізовані владними відносинами. Зокрема, М. Фуко в книзі «Воля до знання» детально про-

до рівня носія незаперечного духовного знання, яким обґрунтовуються претензії на абсолютний послух. Коли ці історично обумовлені конструкції починають вважатися самоочевидними і беззаперечними, будь-які представники опозиційного світогляду розглядаються як виразники ірраціонального мислення та аморальної поведінки, що виявляють непокірність Божій істині і справжньому способу життя. Таким чином, потенціал насильства традиційних релігій ослаблює присутній у них заклик до любові до Бога та тісно пов'язаний із ним заклик до справедливості і любові до ближнього. У відповідь на цю небезпеку Капуто закликає зберігати відкритість структур до змін і перегляду.^[10] Для цього він пропонує використати деконструкцію, яку визначає як «теорію істини, в якій істина віщує неприємності... вона націлена на те, щоб виявити непередбачені обставини того, що ми називаємо «Істина» з великої літери», в той же час привертаючи увагу до «істини події».^[11] Деконструкція нагадує про історичну випадковість детермінованих релігійних традицій, про роль сконструйованих людьми смислів і людських рішень в формулюванні «ортодоксії».

Радикальний постмодерністський проект Капуто спровокував інтенсивні дискусії у континентальній філософії релігії. Їх основне питання – чого прагне досягнути філософ: заперечити метафізичні твердження конкретних релігійних традицій чи надати герменевтично-феноменологічний опис релігійності? Зокрема, збірник есе під редакцією А. Сіммонса і С. Міністера ставить під сумнів доцільність запропонованої Капуто «релігії без релігії». У завершальному абзаці передостаннього розділу М. Вестфал, один із авторів збірника, підводить своєрідний підсумок проекту Капуто: «Мені здається, що варіант релігії без релігії – це тільки варіант, вибір, рішення, настільки ж ризиковане, як варіант релігії (тієї чи іншої) з релігією. Згідно з постмодерністським і деконструктивістським аналізом, межі людського розуміння і мови просто не вимагають, щоб наша релігія, якщо вона буде, була без релігії».^[12]

ВИСНОВКИ

На думку обох філософів, сутність постмодернізму, не у релятивізмі або скептицизмі, як це часто повторюють його поверхневі критики, але у шохвилинній пильній увазі до деталей, в усвідомленні складності і множинності речей, у чутливості до відмінностей. Постмодернізм кидає виклик перекона-

аналізував приховану, розпорошену і суперечливу природу сучасної влади, яка існує нерозривно зі знанням, організовуючи соціальний простір за принципом “нагляду”. Згідно з Фуко, влада і знання становлять нерозривну єдність, породжуючи системне насильство над інакомислячими.

^[10] John D. Caputo, *On Religion, Thinking in Action* (London; New York: Routledge, 2001), 93.

^[11] John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church, The Church and Postmodern Culture* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 30.

^[12] Merold Westphal, “Conversations on Religion With or Without Religion,” in *Deconstruction and Determinate Religion Reexamined*, eds. J. Aaron Simmons and Stephen Minister (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012), 270.

ності про одну всезагальну версію Істини та легкий доступ до неї за допомогою раціональності, а також про існування об'єктивної позиції, яка дає можливість побачити світ в нейтральній формі. Він підкреслює важливість слухання найрізноманітніших думок і точок зору, особливо пригнічених або маргіналізованих владою, смиренно визнаючи, що ми завжди говоримо зсередини конкретного контексту, а отже доступна нам істина неминуче специфічна і персоніфікована.

У ставленні християнського богослов'я до постмодернізму Вестфал пропонує своєрідний середній шлях між повною відмовою і настільки ж некритичним прийняттям його світовідчування. Він підкреслює спорідненість фундаментальних постмодерністських ідей про обмеженість нашого доступу до істини із фундаментальними християнськими доктринами про створеність і гріховність людини. Постмодернізм нагадує, що не можемо досягти абсолютної істини, і все ж це не означає, що істини немає взагалі або що Бог нею не володіє. Визнання скінченності і обмеженості наших пізнавальних можливостей, усвідомлення власної людськості зрештою приводить до розуміння необхідності віри, як радикальної відкритості, і любові до Бога та людини, не вимагаючи відмови від змісту конкретних релігійних традицій. Таким чином, мета Вестфала – запропонувати життєздатні форми християнської віри і практики для постмодерністського світу. Він запевняє, що постмодерністські мислителі не є небезпечними атеїстами, котрі переслідують мету знищити віру, натомість вони можуть виявитися важливим ресурсом для її поглиблення і зміцнення.

Натомість Капуто розвиває набагато більш радикальний і повністю деконструктивістський проект філософії релігії (або радикальної теології), мета якої не у їх руйнуванні релігії чи її нігілістичному зведенні до стану повної невизначеності, але в переорієнтуванні на подію, а не на імена, які ми їй даємо. Капуто прагне не позбутися релігії, а подолати її тенденцію до ідолопоклонства. Його метафізична версія постмодернізму нагадує про те, що релігійні вірування і практики не є предметом знання або об'єктивної достовірності, але віри, яка корениться в схопленні нас тим, що знаходиться поза нами. Радикальна теологія Капуто – не детермінована теологічна позиція з чітким набором тверджень, а нагадування про те, що дотримуючись будь-якої позиції, ми повинні усвідомлювати небезпеку самовдоволення і самовпевненості.

Бібліографія

- Caputo, John D. «Methodological Postmodernism: On Merold Westphal's Overcoming Onto-Theology.» *Faith and Philosophy* 22, no. 3 (July 2005): 284–96.
- Caputo, John D. «Methodological Postmodernism: On Merold Westphal's Overcoming Onto-Theology.» *Faith and Philosophy* 22, no. 3 (July 2005): 284–96.
- Caputo, John D. «What Is Merold Westphal's Critique of Ontotheology Criticizing?» In *Gazing through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology*, edited by B. Keith Putt, 1st ed., 100–115. New York: Fordham University Press, 2009.
- Caputo, John D. *On Religion*. Thinking in Action. London?; New York: Routledge, 2001.
- Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. The Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Caputo, John D. *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church*. The Church and Postmodern Culture. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Caputo, John. «On Not Settling for an Abridged Edition of Postmodernism: Radical Hermeneutics as Radical Theology,» in *Deconstruction and Determinate Religion Reexamined*, eds. J. Aaron Simmons and Stephen Minister, 271–353. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012.
- Crockett, Clayton, B. Keith Putt, and Jeffrey W. Robbins, eds. *The Future of Continental Philosophy of Religion*. Indiana University Press, 2014.
- Gschwandtner, Christina Maria. *Postmodern Apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York: Fordham Univ. Press, 2013.
- Raschke Carl, *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Simmons, J. Aaron, and Stephen Minister, eds. *Reexamining Deconstruction and Determinate Religion: Toward a Religion with Religion*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012.
- Westphal, Merold. «Conversations on Religion With or Without Religion,» in *Deconstruction and Determinate Religion Reexamined*, eds. J. Aaron Simmons and Stephen Minister, 247–270. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012.
- Westphal, Merold. *Overcoming onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith*. 1st ed. Perspectives in Continental Philosophy. New York: Fordham University Press, 2001.
- Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Денисенко А. Интеллектуальный климат постсекулярной эпохи: очерчивая границы современного богословского дискурса // *Філософська думка. Sententiae*. Спецвипуск «Християнська теологія і сучасна філософія», № 3 (2012): 41–60.
- Емельяненко А. Д. Идеи Мерольда Вестфала в контексте экзистенциальной реформации современной религии // *Свеча*, Том 24 (2013): 219–227.
- Коначева С.А. Философия, религия, наука: модели осмысления // *Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом*, №1(2015): 51–76.
- Коначева С.А. Августин и теология события // *Вестник РГГУ. Серия «Философские науки. Религиоведение»*, — № 10 (2014): 203–212.
- Райда К. *Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи*. К.: Вид. ПАРАПАН, 2009.
- Райда К. *Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення*. К.: Український Центр духовної культури, 1998.
- Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // *Логос*, № 3 (2011): 3–32.
- Черенков М. Будущее теологии и теология будущего / [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://baznica.info/article/budushchee-teologii-i-teologiya-budushcheg>.
- Шевченко С. Л. Інтерпретація трансцендентності і самотрансцендентності в екзистенціально-герменевтичній феноменології релігії Мерольда Вестфала: проблема методу // *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, No 1(2016): 53–55.
- Шевченко С. Л. Особливості розуміння М. Вестфалем ідей С. К'єркегора // *Мультиверсум. Філософський альманах*, Випуск 7–8 (2015): 110–122.