

КОНТИНЕНТАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ДЛЯ СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЄВАНГЕЛЬСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ

НЕЗВИЧАЙНІ ПОДОРОЖНІ

Рональд Т. Міченер і Роман Соловій

Протягом останніх десятиліть в Північній Америці і Європі відбулося широке привласнення теологією континентальної філософії, головне напрямків постмодерної думки, що спостерігається в працях різних теологів і філософів, зокрема Марка Тейлора, Джона Капуто, Річарда Керні, Лівена Буве, Меролда Вестфала, Стенлі Гренца, Джеймса К. А. Сміта, Карла Рашке, Б. Кіта Патта, Дж. Аарона Сіммонса і Крістіни М. Гшвандтнер. Такий теологічний інтерес помітний і серед так званих “нових феноменологів”, як Еммануеля Фальке, Мішеля Анрі, Жан-Луї Кретьєна, Еммануеля Левінаса, Жан-Люка Маріона, Поля Рікера і Жан-Іва Лакоста¹, – це якщо назвати лише провідних авторів. Нові феноменологи також асоціюються з тим, що Домінік Яніко назвав “теологічним поворотом” у французькій феноменології². І хоча сам Яніко не був прихильником такого “повороту”, все ж його спостереження підкреслюють ці нещодавні теологічні напрямки в континентальній філософії релігії.

Згадуючи відомий вислів Тертуліана: “Що спільного між Атеною і Єрусалимом?, – ми можемо запитати себе: “Що спільного між тенденціями в континентальній філософії і східноєвропейською думкою?”. Континентальну філософію часто пов’язують із французькими і німецькими філософами-“атеїстами”, як Ніцше, Гайдеггер, Сартр, Дерріда і Фуко. як Ніцше, Гайдеггер, Сартр, Дерріда і Фуко. Євангельські християни Східної та Центральної Європи в останні десятиліття радіють пост-атеїстичним ідеологіям, і водночас, як протестантська меншина, шукають власної ідентичності перед обличчям переважної більшості східно-православного релігійного контексту. Та як сподіватися примирення між такими очевидно розділеними “теологічними” переконаннями? Попри, здавалося б, малоімовірність такої взаємності, сучасна континентальна філософія стала не просто критичним опонентом, але й джерелом натхнення для деяких локальних теологічних проєктів. На противагу аналітичній філософії з чітко зрозумілим методологічним апаратом, континентальна філософія залучає різні методи і діалогових партнерів, головне з Європи XIX і XX століть. Православна Церква не

¹ J. Aaron Simmons and Bruce Ellis Benson, *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction* (London: Bloomsbury, 2013), “Introduction,” Kindle edition.

² Див. Dominique Janicaud et al., *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate* (New York: Fordham University Press, 2000).

була прихильною до модерного, раціонального, Західного типу мислення³. Однак континентальна філософія часто уникає емпіричного редукаціонізму й радикально ставить під сумнів напередвизначені метафізичні та гносеологічні парадигми. Ландшафт континентальної філософії широкий, що містить рефлексії на теми феноменології, психоаналізу, екзистенціалізму, постструктуралізму і постмодернізму. Матеріали цього числа відображають це різноманіття, а також порушують питання потенційного впливу на сучасну євангельську теологію пост-марксистської Центральної і Східної Європи.

Зважаючи на це, у своїй статті “Екзистенціалізм і публічна теологія” британський теолог Джошуа Серль стверджує, що теологічне привласнення екзистенціалізму у світлі поглядів Миколи Бердяєва пропонує цінні ідеї для християнського свідчення в пострадянському контексті, що мають “боротися проти згубного об’єднання постмодерністського нігілізму та пострадянського авторитаризму” (44). Серль детально аналізує та пояснює актуальність екзистенціалізму в контексті пострадянського східноєвропейського суспільства. Звичайно, в християнському екзистенціалізмі тема особистої свободи є важливим орієнтиром серед віруючих, які стикаються з можливістю “індивідуальних голосів” у пострадянській Україні⁴. Джошуа Серль зміщує увагу із загальних міркувань про ключові характеристики екзистенціалізму до соціальної ролі євангельського богослов’я у пострадянському контексті, зокрема, показує як екзистенційні підходи до богослов’я можуть роз’яснити значення гідності і свободи.

Розуміння Еммануелем Левінасом значення етичного поклику в лиці зустрінутого Іншого, а також нездатність поглинути чи підпорядкувати Іншого у горизонтах власного досвіду, є вкрай важливим для сучасної континентальної філософії і теологічної етики. Іронічна сила, що схована у слабкості, залишається найбільш помітною темою в контексті розмірковувань над природою божественного одкровення за межами всеосяжних метафізичних парадигм. У статті Анни Ямпольської “Профетична суб’єктивність пізнього Левінаса” французький філософ розглядається крізь призму “профетичного досвіду” Іншого, який відображає “славу Нескінченного”, називаючи це також “слабкою формою одкровення”. Пророче натхнення розглядається не просто як один із феноменів релігійного життя, сповіщення про есхатологічні події, а як важлива характеристика людського існування, спосіб виявити і виразити відповідальність за нашого ближнього, що перебуває у біді. По суті, пророцтво – це відповідь, в якій Бог залучається до життя людини, бо відповідаючи іншому і за іншого, ми являємо Бога, який “любить приходька” (Повт. 10:18). Таким чином у пророцтві відбувається “відновлення” Одкровення, яке заново впроваджується у дію. Як зауважує авторка, “пророцтво являє Бога не в будь-яких конкретних подіях минулого чи майбутнього, але в самій структурі суб’єктивності, яка відповідає за Іншого перед Іншим. Пророцтво виводить на світло суб’єкта як свідка слави Нескінченного” (55).

У статті Анатолія Денисенка “Вальтер Беньямін і слабка месіанська сила” увага зосереджується на понятті месіанськості в інтерпретації Вальтера Беньяміна, відомого німецького філософа та літературного критика єврейського походження, у діалозі з

³ Ketevan Rcheulishvili, “Orthodox Theology and Postmodernism: An Attempt to Find Contact,” *International Journal of Orthodox Theology* 11, no. 2 (2020): 131. Рчеулішвілі посилається (серед інших) на Васіліоса Макрідіса, “Orthodox Anti-Westernism Today: A Hindrance to European Integration?,” *International Journal for the Study of the Christian Church* 9/3 (2009), 209-224.

⁴ Див. Catherine Wanner, “Missionaries of Faith and Culture: Evangelical Encounters in Ukraine,” *Slavic Review* 63, no. 4 (2004): 743.

Дерріда і Агамбен. Він досліджує “Про поняття історії” (1940 р.) Беняміна. Такий теологумен месіанізму є новітнім явищем, пов’язаним з особливостями історичних процесів ХХ століття. Один із основних його парадоксів полягає у тому, що небачені раніше масштаби насильства і жорстокості, характерні для нього, супроводжувалися невідомим попередній епосі відродженням концептів надії і майбутнього. Як підкреслив французький філософ П’єр Бурец, запропоновані месіанські утопії розвивалися як вірний супутник страждань і терору, якими було сповнене двадцяте століття, і водночас як протест проти незворотного поступу світу, проти жахливих ексцесів іманентності. Поняття слабкості серед переживань пригноблених також аналізується з огляду на християнську есхатологію. Теми, що не підтримують гегемоністські системи влади, але уважають голоси і досвід пригноблених, репресованих, є дуже актуальними для східноєвропейських євангельських віруючих.

Стаття Ксенії Трофимчук “Шляхи сучасної теопоетики” є корисним оглядом наративів постмодерну, розвитку пост-метафізичних дискурсів, об’єднаних “теопоетичною” чутливістю. Вона вважає, що теопоетика найперше була відповіддю на рух “Смерть Бога” 70х років, як критика теологічних засад мислення, вкорінених у логіці модерного раціоналізму і онтологізму, і альтернатива науковому, пропозиційному підходу до дискурсу про Бога. Пізніше, з такими мислителями, як Фабер, Келлер, Керні, Капуто, теопоетика рухається в напрямку вайтгедівської теології процесу і деррідіанської деконструкції, які, експериментуючи з розумінням божественного, прагнуть до переосмислення міжконфесійних і міжрелігійних кордонів. Трофимчук припускає, що з огляду на актуальні церковні проблеми, від питань біженства до гендеру, використання ресурсів теопоетики може допомогти нам смиренно переглянути власні традиції у новій перспективі заради постійного діалогу з іншими. Звичайно, це потрібний виклик нашим богословським поглядам, які можуть так легко замкнутися в собі і зайти в глухий кут через панівний традиціоналізм.

Андрій Кулик у своїй статті “Феномен Симони Вейль як ‘надлишок’ і ‘нестача’” досліджує життя провідної французької філософині і активістки. Подібно як і з теопоетичною чутливістю, про яку пише Трофимчук, Вейль також прагне до “вияву нової орієнтації щодо сакральних текстів, де зустрічаються тіло і кров, а не пропозиції щодо божественного”⁵. Кулик акцентує на міждисциплінарності Вейль, що формується під впливом критичної теорії, психоаналізу, феноменології і теології. Він зазначає її розуміння відсутності Бога і те, як Бог виявляє себе у цій відсутності. Звичайно, така дискусія є знаково цінною для діалогу тет-а-тет з апофатичною традицією східного православ’я. Що можна сказати, що потрібно сказати чи що краще не казати про Бога? Такі запитання є важливими для євангелістів Східної та Центральної Європи для розбудови діалогу гостинності зі своїми православними сусідами.⁶

Ірина Горохолінська пропонує широкий огляд можливостей постмодерної думки для християнської теології в своїй статті “Постмодерна теологія як методологічний ресурс осмислення релігійності”. Вона консультується з низкою постмодерністських філософів і теологів, щоб продемонструвати широту доступних континентальних філософсько-теологічних ресурсів у пошуку відповідей на постсекуляризм

⁵ A. Rebecca Rozelle-Stone and Lucian Stone, *Simone Weil and Theology* (Bloomsbury T&T Clark, 2013), 1.

⁶ Знову див. Rcheulishvili, “Orthodox Theology and Postmodernism: An Attempt to Find Contact,” 143-65. Зокрема, Рчеулішвілі звертається за апофатикою до С. Булгакова і Г. Флоровського.

і потребу міцної християнської етики в публічній сфері. До прикладу, цю тезу Ірина Горохолінська розвиває, переймаючи її від Джона Мілбанка. Як вона влучно стверджує у своїй статті: “Християнська постмодерністська теологія є природним результатом синергії секулярно спровокованого християнського дискурсу у пошуку способів утвердження власної ідентичності, а також усіх попередніх філософських дискурсів для постмодерну” (20).

Наостанку Сергій Таранов у своєму есе “Екзистенціалізм і теологія. Один шлях” досліджує види екзистенціальної філософії, її сучасний стан, цілі і перспективи, стверджуючи єдність теології і екзистенційної думки. Як і Джошуа Серль у своїй статті, Таранов бачить великі перспективи для “пропедевтичного” привласнення екзистенціалізму для теологічних питань. Об’єднувальним змістом екзистенціалістської традиції Сергій Таран вважає концепт фундаментальної інтенції, що є виходом з Ніщо до Буття, нагадуванням про скінченність і відчуження людського існування та одночасно проєкцією до свободи від них. Екзистенціалізм і теологія мають одну структуру єдиного потоку мислення і життя, “де фундаментальною інтенцією існування проступає нескінченна дорога – від смерті до життя, від Ніщо до Буття” (142).

Ми сподіваємося, що ці статті нового числа *Богословських роздумів* насправді скерують нас до гостинних, обережних, теологічних міркувань над ресурсами континентальної філософії для Східної і Центральноєвропейської евангельської теології. Можливо, вони пробудять нас від комфортної “догматичної дрімоти”, щоб побачити нового Бога інакше, відкривши широко наші очі перед переселенцем, біженцем і пригнобленим. Як Левінас наполягав на тому, що ми не можемо досягнути й підкорити іншого, французький філософ Жан-Люк Маріон підкреслює неможливість досягнення людиною феномену божественності. У цьому Маріон виступає проти модернізованих форм “концептуального ідопоклонства”, закликаючи нас “повернутися до Бога” через актуалізацію спільного, сакраментального та споглядального вимірів буття Церкви. Ми віримо, що ресурси, багатства та перетини континентальної філософії можуть допомогти нам у цьому.

Soli Deo Gloria.