

1.6 Ігор ГУДИМА. ПОШУКИ ОСНОВОПОЛОЖНИХ ПРИНЦИПІВ СУЧАСНОЇ ТЕОЛОГІЇ ЧУДА КАТОЛИЦЬКИМ КАРДИНАЛОМ ВАЛЬТЕРОМ КАСПЕРОМ

В статті аналізуються особливості інтерпретації чуда католицьким кардиналом В. Каспером, виявляється органічний зв'язок категорій «віри» і «чуда» в католицькій теології, встановлюється місце і роль чуда в теологічних побудовах католицизму.

Ключові слова: Бог, теологія, чудо, віра,

In this article «The search for the fundamental principles of modern theology miracle Catholic Cardinal Walter Kasper» I. Gudyma analyzes the peculiarity of explanation of a miracle by a catholic cardinal Valter Kasper, reveal the intimate connection of belief and miracle, investigate the role of a miracle within the catholic theology.

Актуальність дослідження. Нинішній стан релігії, яка намагається бути адекватною передовим інтелектуальним стандартам епохи та комфортно почуватися в сучасному культурному середовищі, вимушує її, тим не менш, мати справу з доволі гострими питаннями, які формулює сьогодення. Могутні виклики секуляризованого світу знову і знову виштовхують на порядок денний дискусії, що чіпають складні та болісні для релігії проблеми – чи виправдані та якою мірою твердження про Бога, який статус богословської термінології та чи володіє вона фактуальним змістом, чи можуть, зрештою, релігійні ідеї позбутися кайданів суб'єктивності та співвіднести себе із об'єктом. Міркування з приводу міри реальності того, що називають Бог, благодать, чудо, таїнство, врешті-решт, покидають специфічне богословсько-догматичне поле та, підіймаючись до світоглядних узагальнень, тяжіють до з'ясування ключового питання щодо внутрішньої природи релігії та її здатності відображати та інтерпретувати дійсність.

Релігія, про яку мовиться тут – це християнство і проблеми про які йшлося вище чи не найбільшою мірою стосуються саме християнства. У традиційному християнстві ситуація певною мірою ускладнюється тим, що церкві, згідно з поширеною думкою, так і не вдалося знайти ефективні та прийнятні способи виразу віри, тобто сформулювати теологію, яка б вдовольняла хоча б найбільш загальним запитам сучасності. Це дає підстави навіть послідовникам християнської релігії оцінювати творчість теологів як ізольовану від реальності діяльність інтелектуалів, які інколи не здатні до критичного погляду на наслідки власних зусиль.

Мета дослідження. Означений комплекс проблем спонукає провідних богословів раз по раз переформулювати провідні концепції церкви, знаходити нові, відповідні духові часу, інтелектуальні ресурси захисту віри. Істотним чином ці процеси позначаються на розвитку

сучасного католицизму, де, між тим, намагання позитивно реагувати на критику сполучається із прихильністю традиції, поглибленим усвідомленням основ церкви. Концептуалізація чуда одним з видних католицьких теологів - кардиналом Вальтером Каспером, колишнім головою Папської ради по сприянню християнській єдності, показова в плані суджень про традиціоналізм і новації у католицизмі, про поєднання намагання церкви прямувати до свого оновлення, слідуючи настановам II Ватиканського Собору, із усвідомленням небезпеки втрати своєї ідентичності через надмірну відкритість.

Незважаючи на силу силенну і широких фундаментальних досліджень, і окремих вузькоспеціалізованих праць, присвячених вивченню католицького віросповідання взагалі та окремих аспектів католицизму зокрема, оновленські тенденції католицького інтелектуалізму особливо виразно представлені в творчості одного з його найбільш обдарованих речників Вальтера Каспера не стали об'єктом спеціальної зацікавленості науковців. Звідси *метою* даної статті є аналіз методології та особливостей усвідомлення чуда одного з провідних сучасних християнських теологів – Вальтера Каспера.

Автор статті ставить також **собі за мету** виявити основні принципи, якими керуються католицькі ідеологи в справі аналізу цієї важливої для релігійної свідомості ідеї. З огляду на те, що в сучасній логіці й методології науки особливо наголошується на предметі дослідження, який не збігається з об'єктом та не зводиться до нього, бо предмет дослідження відповідними фахівцями, як правило, витлумачується, як той бік об'єкта, що розглядається в конкретному дослідженні¹, то в нашому випадку існує потреба сказати окремо про кожен з них. Відповідно до сказаного вище, **об'єктом** даного дослідження є феномен чуда, як він представлений в творчості В.Каспера, **предметом же дослідження** є оновленські тенденції в інтерпретації чуда, що виявляються в теоретичних побудовах В.Каспера.

Визначення та обґрунтування *теоретико-методологічних підходів* статті зумовлювалося самим предметом думки та характером поставлених завдань. Серед тих методів, які використані у дослідженні слід відзначити метод сходження від абстрактного до конкретного. Звісно, автор не міг уникнути порівняння і зіставлення різноманітного релігійного матеріалу, використовував ідеалізацію, аналіз і синтез, дедукцію та індукцію, висував та намагався досягти верифікації власної гіпотези, вдавався до умовиводів за аналогією. У з'ясуванні питання причин виникнення та еволюції віри в чудо було застосовано каузальний аналіз. Автор в своїх підходах до релігії намагався оцінювати її як систему, що передбачало розкриття її структури та функціонування. Серед теоретичних основоположень дослідження слід назвати принципи об'єктивності, історизму та загальнолюдськості.

¹ Див. наприклад: Предмет //Философский энциклопедический словарь / Под ред. С.С.Аверинцева и др. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 505.

Намагаючись пізнати названі релігійні феномени в їх духовному змісті та до того ж вичленити духовну серцевину віри в чудо, автор виходив з погляду ці утворення релігійної свідомості як на явища духовної культури людства, принципове і неупереджене дослідження сутності яких дозволить наблизитися до опанування певною сферою духовного світу людства, його духовною спадщиною. Це, власне, і передбачало вивчення окреслених проблем й викладення їх мовою толерантності, терпимості, світоглядного плюралізму.

Загалом же поняттю «чудо» в класі богословських понять-категорій належить особливе місце. Ключові особливості релігійного світорозуміння якнайкраще втілені в змісті цього поняття. В чуді, як у магічному кристалі, переломлені особливості релігійної свідомості, сконцентрована її [релігії] специфічна природа. Переважно через поняття «чудо» апологетична думка здійснює свої контакти із сучасним науковим світоглядом, намагається коригувати свої положення у відповідності до теоретичних здобутків сучасного природознавства.

Чудо, – за словами Гете, – улюблене дитя віри². Однак, вимушений визнати В. Каспер, це, наразі, є найбільш уразливе місце віри. У своїй фундаментальній праці «Ісус Христос» теолог виявляє найбільш складні і важкозрозумілі аспекти «питання чуда»³. В першу чергу варто підкреслити, що вся сукупність прийомів та операцій доведення істинності висунутих положень, критерії прийнятності сформульованих тез у В. Каспера є богословськими. Іншими словами кажучи, метод католицького кардинала – це, безсумнівно, богословський метод, яким би чином останній не поєднувався з сучасною науковою термінологією та екскурсами на передові рубежі фундаментальної науки. Та все ж процес викладання вчення про чудо, попри всю його релігійно-богословську специфіку, починається у В. Каспера з наголошування на подвійній проблематиці чуда, а саме – історичній та природничо-науковій. Автор особливо звертає увагу читачів, як на очевидний факт, на те, що поняття «чудо» полишило специфічне віронавчальне й теологічне поле та увійшло в широкий повсякденний обіг, а сучасна людина усвідомлює чудесне у його зіставленні з закономірностями природного середовища. Особливості сучасного досвіду осягнення дійсності й зумовлюють, за теологом,

² Маються на увазі слова Гете, вкладені ним в уста одного з його літературних героїв – доктора Фауста. Фауст, почувши урочисті церковні піснеспіви та дзвони на дзвіниці найближчого собору, де за середньовічним звичаєм відбувається пасхальна постановка та зображується воскресіння Ісуса Христа, з сумом говорить: *Ликующие звуки торжества,*

*Зачем вы раздаетесь в этом месте?
Гудите там, где набожность жива.
А здесь вы не найдете благочестья.
Ведь чудо – веры лучшее дитя.*
(Переклад Б. Л. Пастернака).

Див.: И. Гете. Фауст // Страдания юного Вертера. Роман в письмах. – М., «Молодая гвардия», 1973. – С. 257.

³ Каспер В. Иисус Христос. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 102–116.

специфіку нового проблемного рівня усвідомлення чуда. Однак, історико-критичне дослідження переказів про чудеса приводить автора, як виявилось далі, до доволі невтішних результатів. Неупереджений підхід виявляє, зокрема в Євангеліях, тенденцію до зростання оповідей про чудеса, в утворенні яких, далєбі, великою мірою використовуються рабиністичні та елліністичні джерела. З проведеного автором аналізу начебто випливає, що оповідання про чудеса в Євангеліях є, здебільшого, або наслідком розбурханої уяви їх авторів, або ж довільним переказом відповідних нехристиянських сюжетів.

Деяке бентеження викликають втім подальші твердження теолога про те, що навіть коли ми не сумніваємося в недостовірності окремих оповідань про чудеса в Євангеліях, це не є підставою для суджень про відсутність у них богословського і керигматичного смислу. «Такі неісторичні повідомлення про чудеса – це, за словами автора, вираз віри в рятівне значення особистості і проповіді Ісуса»⁴. Виходить, що віра в чудеса може поєднуватися з сумнівними історичними повідомленнями про останні. Але, як навчав в свій час ще апостол Павло, – коли віра перестає бути живою і діючою сутністю чуда, а чудо, в свою чергу, вже не відповідає вершині віри, коли людина має сумнів в дійсному їх [чудес] змісті, то даремними стають проповідь та і вся віра: «А якщо Христос не воскрес, то даремною є і наша проповідь, даремна і віра ваша» (1-ше до Коринтян 15:14).

Окрім цього дещо насторожує критерій, яким пропонується вимірювати глибину історичної достовірності оповідань про чудеса. Мірилом їх правдивості є, за автором, безсумнівне встановлення того, що традиція чудес ніякою мірою не може бути виведена ні з іудаїзму, ані з еллінізму. Іншими словами кажучи, все те, про що не повідомляють своїм віруючим іудаїзм та еллінізм, є достовірним та достотним (!). І все ж, знаходить за можливе переконувати своїх читачів автор, після ретельної історичної перевірки в Священному писанні не можливо не помітити виразне історичне ядро. Правда при цьому він в основному апелює до авторитету окремих теологів більше, ніж підводить під свої твердження справжню доказову базу: «Певно не існує жодного авторитетного екзегета, котрий би не дотримувався історично-достовірного ядра чудес»⁵.

Загальним для усього християнства є усвідомлення органічності віри і чуда. Покладання на силу чуда розкриває внутрішню природу релігійної віри, адже остання ґрунтується на суб'єктивній впевненості в можливості подолання границь природи та всіх обмежень, встановлених останньою. Їх зв'язок настільки глибокий і міцний, що віра в чудо інколи ототожнюється із сутністю віри взагалі. Категорія «віри» – неодмінна складова концептуального елемента релігії та практики її [релігії] повсякденного функціонування; вона включає у себе як компоненту віру

⁴ Каспер В. Иисус Христос. – С. 105.

⁵ Там само.

у чудо. «Спеціальний об'єкт віри є *чудо*, *віра* є *вірою* в *чудо*, *віра* і *чудо* абсолютно неподільні», – твердить Л. Фейєрбах. «Все, що є чудом або чудотворною силою в смислі *об'єктивному*, є вірою в смислі *суб'єктивному*; – веде далі він, – чудо є зовнішнім проявом віри, *віра* є внутрішня душа чуда ...»⁶. Можна небезпідставно вважати, що чудо виступає щодо віри як зовнішній аргумент і один із факторів теологічної легітимації останньої.

В свою чергу, саме чудо в акті віри засвоюється та стає суб'єктивно значущим для людини, тобто здобуває свою безпосередню спрямованість та достотну цінність. Таким чином, у християнському богослов'ї встановлюється прямий зв'язок віри і чуда. Проте концептуально оформлений цей зв'язок виявляє внутрішню тавтологічність: віра потребує для себе зовнішніх засад, які вона переважно знаходить у чуді, а чудо, в свою чергу, передбачає віру, адже без останньої чудо буде сприйматися просто як незвичайна подія або ж дивний збіг обставин. Як нескладно помітити, богословське обґрунтування віри шляхом посилення на чудо рухається по колу – чудо у ньому виступає в якості положення-аргумента, котрий, як такий, сам ще потребує доведення та істинності якого обґрунтовується за допомогою доводжуваної тези (чудо виступає вказівкою на існування надприродного, а сама можливість чуда пов'язується та виводиться з існування надприродного).

В доволі компактних міркуваннях логічні вади таких доведень очевидні, хоча в складних богословських побудовах, які включають у себе цілі системи суджень та ланцюжки карколомних умовиводів, подібну специфіку богословської аргументації помітити складніше.

Саме в намаганні В.Каспера здійснити історико-критичний аналіз чуда виразно заявляє про себе богословський метод. Теолог відверто веде мову про те, що витлумачення тих чи інших фактів саме як чудесних залежить від початкової налаштованості – для того щоб побачити в подіях акти творчої діяльності Бога треба володіти «очами віри»: «Загальна констатація того, що факти як такі багатозначні, та що вони здобувають відповідний смисл тільки у контексті певної інтерпретації, особливо правомірна по відношенню до чудес Ісуса»⁷. В цілому, головні наслідки історико-критичного аналізу чуда В.Каспером, а саме те, що воно, за автором, може вважатися подією яка, попри все, входить в певні пласти реальності, спонукають теолога перейти до інших рівнів його осягнення та спробувати наблизитися до природничо-наукової проблематики чуда.

Взагалі ж, теологія, будучи теоретичною рефлексією релігійної свідомості, являє собою доволі складну галузь теоретичних знань, предметом якої є божественний світ. Розуміння особливостей подібного знання, його структури та основних теологічних дисциплін приблизно

⁶ Фейєрбах Людвиг. Сущность христианства // Избранные философские произведения. В 2-х т. – Т. 2. – М., 1955. – С. 158.

⁷ Каспер В. Иисус Христос. – С. 106.

подібне в основних християнських конфесіях. Воно в цілому відливається в специфічній предметно-дисциплінарній структурі теології, дистинкція предметів якої виходить, за православним богословом С. Глаголевим, із трьох основних питань. Як, чому, яким чином слід вірити? Ці питання є предметом для розмірковувань у теоретичному богослов'ї – догматичному і основному (або апологетиці). Як вірили та вірять? Цим займається богослов'я історичне – біблійна й церковна історія, включаючи патристику. Як жити по вірі та бути взірцем для інших. Ці питання є специфічним предметом богослов'я практичного – морального, літургійного, пастирського, гомілетики, церковного права та ін.⁸

Ключові питання релігійного світогляду містяться істотним чином в християнській апологетиці, яка, значною мірою, являє собою зразок теологічного дискурсу. Апологетика, яку відносять до дисциплін пропедевтичних, «попередньо богословських», передує колом своїх проблем дисциплінам системоутворюючим, насамперед догматичному богослов'ю; її покликанням є актуальний «полемічний діалог із магістральних світоглядних питань, з використання усіх ресурсів раціональності»⁹. Серед таких важливих світоглядних питань першочерговим для апологетів, як правило, постає питання чуда.

В книзі В.Каспера про Ісуса Христа викладається традиційне апологетичне визначення чуда, як події, яка «здійснюється Божою всемогутністю через порушення або ж обминаючи існуючу в природі причинність та підтверджує таким чином слова Одкровення»¹⁰, однак, між тим, зазначається, що воно має переважно полемічну цінність в протистоянні з науковим світоглядом. До того ж, автор акцентує увагу на тому, що інколи апологетичні рефлексії чуда «виявляються пустою формулою»¹¹. Адже стверджувати те, що дещо протистоїть законам природи, можна лише тоді, коли нам достеменно відомі останні і ми здатні встановити їх дію (або ж відсутність такої) в кожному конкретному випадку. Проте очевидним є те (та на це й звертає увагу теолог), що такими знаннями людство не володіє, тому твердження про порушення природної впорядкованості світу в конкретному випадку, як наслідок могутніх творчих актів Бога, є, м'яко кажучи, не зовсім переконливим.

Неслушною дефініція чуда видається В.Касперу і з точки зору богословської. Оскільки в католицизмі традиційною є концепція «подвійної дії» Бога, коли він впливає на світобудову через план вторинних причин та проявляє себе не у прямих творчих актах втручання в природу або ж суспільне життя вірних, а тільки в доконечній всеохоплюючій картині світу. Подібні до цих погляди щодо дієвості Бога у створеному ним світі виникали як ідейна антитеза пануючим раніше

⁸ Шохин В.К. Теология: введение в богословские дисциплины. – М.: ИФРАН, 2002. – С. 48.

⁹ Там само.. – С. 43.

¹⁰ Каспер В. Иисус Христос. – С. 106–107.

¹¹ Там само. – С. 107.

уявленням про Бога, як про трансцендентного годинникаря та про світ, як про годинник із самодостатнім та автономним механізмом, приведеним в дію Творцем у прадавні часи.

Спроба захисту божественної всемогутності від теоретичних пропозицій деїзму, де катастрофічно звужувалася сфера активності Бога, спонукала низку авторів неотомістів звернутися у цьому питанні до теологічної спадщини томізму, де здійснювалася дистинкція між первинними та вторинними причинами.

Згодом у католицизмі викристалізовується ідея Бога як первинної причини, котрій діє через посередництво вторинних причин, активність яких перебуває у різних планах буття (наприклад, у моделі Е. Жильсона – «робітник-інструмент»). Бог лише підтримує та не нав'язує речам свій порядок та лад, хоча всі події вже заздалегідь визначені божественним замислом. В. Каспер, у цілковитій узгодженості з усталеними положеннями католицизму, заявляє: «Бог ніколи не може бути поставленим у ряд діючої у світі причинності. Коли б він знаходився на одному і тому ж рівні з діючими у світі причинами, то він не був би більше Богом, а був би ідолом». З іншого боку, додає теолог, «якщо цілком відволікатися від питання, чи можливо взагалі уявити таку подію, тобто чи є підстави припускати, що дещо, котре є в реальності і не визначається її умовами, поставало б таким чудом, вільним від будь-якого визначаючого влаштування цього світу смислового зв'язку та в такому випадку однозначно було б свідченням втручання Божого, то це не було б досягненням із богословської точки зору»¹². Бо такі чудеса, зауважує автор, зв'язували б людину вірою або ж схилили б до неї, однак це не був би вільний акт вибору людини, її внутрішнє духовне рішення.

Існуючі здавна перешкоди, які постають перед спробами теологів викласти теоретично обґрунтоване та несуперечливе вчення про чудо, спонукають В. Каспера частково відмовитися від наявних витончених міркувань з цього питання та засвідчити, що прихильність до біблійних традицій розуміння чуда для теолога може часом виявитися більш корисною, а інколи навіть й рятівною. В цьому ключі автор, за допомогою низки міркувань, доводить, що так зване «традиційне розуміння чуда», як чогось, що протистоїть законам природи, є, насправді не зовсім традиційним. Давня людина враження від подій, що примушували її дивуватися та приголомшували її свідомість, передавала швидше в біблійних термінах «знамень» і «могутніх діянь» та при цьому спрямовувала погляди не на природу, а на Бога.

Більше того, як показав в своїй праці «Вступ до філософії релігії» відомий католицький теолог – професор Оксфорду Брайєн Дейвіс, слово «природа» не є характерно біблійним, а, відтак, Священні канонічні структури в жодному разі не протиставляють чудо поняттю, котре сучасні

¹² Каспер В. Иисус Христос. – С. 107.

автори позначали б як «закони природи»¹³. В. Каспер очевидно цілком поділяє цю, доволі поширену серед теологів, точку зору та при цьому зазначає, що біблійна проблематика чудес підіймає не природничо-наукові, а суто релігійно-богословські питання, пов'язані із вірою в Бога¹⁴. Чільність його суто богословського підходу до сприйняття та оцінки чуда стає безсумнівною, коли теолог відверто зазначає: «Прийнятне обговорення питання про чудеса можливе лише тоді, коли буде врахований його релігійний контекст та богословська «гра слів», від якої воно не може бути відокремлене»¹⁵.

Однак, в даному випадку є потреба наголосити на наступному: опозиція нічим не обмежених вольових актів божественного, з одного боку, та законів природи, з іншого, яка наполегливо постулюється окремими сучасними авторами, виявляється покликаною зберегти концептуальну цілісність та своєрідність ідеї чуда як торжества трансцендентної свободи над природною необхідністю. У відповідності з таким намаганням ідея чуда дещо інтелектуалізується та здобуває певну раціональну основу, коли вона апелює до низки зовнішніх (нерелігійних) критеріїв (а саме природних закономірностей), які беруться як базисні, тобто вважаються певною мірою самоочевидними. Так, теологічні екскурси щодо чуда хоча й відбуваються в межах традиційно-біблійного подання його, як чогось вкрай незбагненого та увіч утаємниченого, в апологетичних цілях все ж вдаються до деяких зовнішніх стосовно віри аргументів, покликання яких – виступити знаряддям раціонального обґрунтування чуда в додаток до віронавчальних повчань про всемогутність сили Божої та її безроздільне домінування у Всесвіті. Звідси слідує, що питання чуда, як маніфестації участі Бога в долях світобудови, в сучасному інтелектуальному кліматі певною мірою визнається залежним від покладання законів природи, твердження про які визначають специфічні судження про чудесне.

Цілковите ж ігнорування взаємозалежності цих понять, яка, втім, стала наслідком довгого історичного розвитку апологетичної думки, наслідковує, з одного боку, настільки розширеним розумінням обсягу поняття «чудо», що чудесним оголошується будь-яке природне явище або подія. В такому випадку вихолощувалася унікальність та неповторність чудесного, що провокувало в релігійній свідомості «рецидиви міфологічного мислення» (В. Каспер).

Г.В.Ф. Гегель в роботі «Філософія релігії», характеризуючи первісні релігійно-міфологічні вірування індійців, з цього приводу, правда виключно в філософському сенсі, зауважує наступне: «У індійців ще немає чудес, оскільки в них немає розумної, доступної розсудковому розумінню природи, в природі немає доступного розсудковому розумінню

¹³ Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії. – К.: Основи, 1996. – С. 199.

¹⁴ Каспер В. Иисус Христос. – С. 108.

¹⁵ Там само.

зв'язку, тут все – чудо, тому то й немає чудес»¹⁶. Він також далі розвиває власну думку наступним чином: «Визначення чуда має місце тільки в протилежність ладу природи, в протилежність природним законам, хоча останні ще не пізнані та в наявності тільки усвідомлення якогось природного зв'язку взагалі, лише тут можливе визначення чуда»¹⁷. З іншого боку, оцінка дійсності як прямого перманентного надприродного творення та цілковите ігнорування її природної компоненти, з властивими природі закономірностями, та прийняття чуда виключно як знамення (знака Одкровення), набували інколи й інших негативних богословських наслідків, на що звертає увагу В. Каспер. Так, надмірна спіритуалізація поняття «чудо», у виключному тлумаченні його тільки духовно, як чуда віри, позбавляла останнє його автентичної конкретики та адресного характеру. Чудо, до того ж, одухотворювалося та деміфологізувалося настільки, що зрештою поставало питання: що ж насправді відповідає чуду та чи не є свідчення про чудеса лише пустопорожніми фантазіями, а вчення про чудо винятково ідеологією?

Нехтування ж інтелектуальним аспектом змісту поняття «чудо» на догоду пануванню його власне релігійного розуміння та гіперболізація його (поняття) містифікуючої функції тягне за собою важливу методологічну проблему: чи можливо взагалі осягнення та вивчення чуда? Пильна увага до його епістемічного статусу була пов'язана із існуючою точкою зору про невимовність пережитих дивовижних станів, незбагненність чуда взагалі, про неможливість його зіставлення з фактами звичайного досвіду та викладення баченого й пережитого в термінах людського існування. З цього інколи висновкували про виняткову інтеллігібельність чуда, яке осягалось лише і тільки в акті віри, шляхом містичної інтуїції та про неправомірність його філософсько-раціонального студіювання. Непояснюваність чуда в природничо-людському світі, зрештою, викликала питання про його онтологічний статус – що відповідає онтологічним твердженням богословів, чи володіє поняття чудо фактуальним змістом тощо. Є чимало підстав вважати, що встановлення модусу реальності чуда все ж є надзвичайно важливим і для теолога В.Каспера. Без цього «мова про знамення та могутні справи Божі залишатиметься криптограмою богослов'я чуда, що приховує «жорстку» сутність проблеми чуда і питання про реальність, що виявляється у вірі в них»¹⁸.

Відомо, що теїстичні концептуалізації відношення «Бог-світ» не подають присутність Бога у світі як таку, що має більшу міру або наповнення в який-небудь певний час чи в якомусь конкретному місці більше, аніж у іншому. Однак при цьому вважається, що вірні можуть встановити факт наявності більш значущого розкриття Богом своєї волі та

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. –Т.1. – М., 1977. – С. 26.

¹⁷ Там само. – С. 97.

¹⁸ Каспер В. Иисус Христос. – С. 109.

визначень щодо людини або ж людської спільноти в деяких подіях або ж низці подій людської історії. В традиційному християнстві присутність Бога хоча й осмислюється як рівносильна та рівнозначуща в будь-якому об'єкті, однак людина осягає її не однаково, і за змістом, і за глибиною. Окремі божественні знаки спонукають людину відчувати себе більш духовно пройнятою в певній ситуації, аніж в решті інших. В цьому річизці теолог намагається сформулювати важливу теологічну проблему: на чому ґрунтується подібна до цього участь людини у справах Божих, чи йдеться тут про особливості тлумачення віри, чи це переживання та усвідомлення «чогось», що співвідносне самій реальності? Ним ставиться питання: чи є «чудо тільки інтерпретацією віри, чи воно є реальність зустрічі з вірою та подія віри?»¹⁹.

Намір католицького кардинала цілковито повернути «питання чуда» в площину суто догматично-біблійного його витлумачення все ж таки реалізується не повністю. Позаяк інтелектуальне з'ясування ключового для богослов'я питання модусу реальності чуда, до якого все ж значною мірою тяжіє теолог, очевидно нездійсненне на першому – догматичному рівні його усвідомлення через саму сутнісну специфіку останнього. Адже оповіді про чудеса тут чуттєво-внаочнені, наївно-безхитрісні та розраховані на безпосереднє сприйняття більше, аніж на умоглядні абстракції. Тому, хоча й раніше автор і виклав своє бачення вад апологетичних експлікацій чуда та все ж регрес від суто рефлексивного до виключно описово-притчового розуміння його [чуда] специфіки, очевидно те ж має свої межі. Теолог, хоча, як видно, йому це не до вподоби, вимушений визнати: «Наскільки корисним для осягнення початкового богословського смислу чуда є усвідомлення його біблійного розуміння, настільки ж необхідним, однак, стає для нас сьогодні – на відміну від біблійної епохи – з'ясування не тільки розбіжностей предметно-мовних рівнів природничо-наукових і богословських висловлювань, проте й їх зв'язок – якщо тільки поняття чуда не повинно стати для нас відірваним від реальності»²⁰. Однак, очевидно, що такий діалог з науковим світоглядом, покликаний виявити особливості реальності, яка криється у чуді спроможна вести лише апологетика.

Спроба автора розмежувати поле для контактів апологетики з сучасним науковим світоглядом не перешкоджає йому між тим нагадати, що абсолютизація ідеї детермінізму окремими науковцями, надання принципу детермінізму суцільної універсальності та підпорядкування йому навіть усього унікального та не пояснюваного, не залишають простору, ані для чуда, ані для відповідних дискусій щодо нього. Обговорення його за таких умов спроможне зайти хіба що в глухий кут. З іншого боку, сучасні наукові уточнення принципу детермінізму, коли йдеться про закономірності між подіями на рівні найдрібніших складових

¹⁹ Там само.

²⁰ Там само.

(на субатомному та квантовому), яким притаманна статистична та ймовірнісна специфіка, спонукають науковців вести мову про непередбачуваний характер низки явищ. Проте намагання частини богословів, в справі теоретичного виправдання чуда, використати ресурс «принципу невизначеності» окремих подій, за думкою В. Каспера, прирікає богослов'я не на успіх і глобальні теологічні перспективи, а на «затяжні ар'єргардні сутички з природничо-науковим пізнанням, що постійно розвивається, та на втрату будь-якої довіри до проповіді та богослов'я»²¹. При цьому автор цілком справедливо зазначає, що природничо-наукове пізнання в принципі не може охопити всю сукупність існуючих явищ та процесів в їх взаємозв'язках і взаємовідношеннях, а людський розум не спромагається піддати дедукції всі факти дійсності. Тому питання про модус реальності чуда, як події, котра навмисне і цілеспрямовано покликана до реальності завдяки специфічній взаємодії Бога зі світом, зрештою, за переконанням теолога, є питанням про основоположні метафізичні підвалини буття – чи панує в світі цілковита випадковість або ж навпаки – суцільна закономірність, чи існування світу це історія послідовного розгортання в дійсності промислу Божого, чи світ підпорядкований невблаганному фатуму? Зрештою теолог, особливо при цьому не вдаючись до звичайних для католицької схоластики формально-логічної витонченості та «інтелектуалізму» наполягає – якою б мірою не використовувалися міркування в справі осягнення чуда, для розуму в даній царині є та завжди залишатиметься невичерпний ним залишок, містичне непізнаване ядро. «В межах природничих наук, – підсумовує він, – неможливо дати відповідь на питання про чудо ні позитивно, ані негативно, тому що це питання торкається не тільки смислу тієї чи іншої події, але й смислу всієї реальності, оскільки цей смисл символічно концентрується у певній події. Таким чином, зустріч між природничими науками і богослов'ям в кінцевому підсумку відбувається не там, де мова ведеться про певні факти як такі, а там, де йдеться про останні засновки природничих наук, тобто про трансцендентальну постановку питання, про проблему реальності в цілому та про смисл цього цілого»²². Глобальний світоглядний вибір, пов'язаний із прийняттям рішення на користь релігійного світорозуміння спроможний, за думкою католицького теолога, внести ясність у «питання чуда», хоча «адекватне богослов'я чуда, здатне задовольнити всім сучасним вимогам», вимушений визнати В. Каспер, – це справа далекої перспективи²³.

Спроба видного католицького теолога піддати світлу раціонального осягнення вікопомну криптограму вчення про чудо виявилась далєбі не надто вдалою. Автор, хоча й намагається широко інтегрувати в богословський контекст та переломити через призму релігійного

²¹ Каспер В. Иисус Христос. – С. 109–110.

²² Каспер В. Иисус Христос. – С. 110.

²³ Каспер В. Иисус Христос. – С. 111.

світогляду окремі сучасні знакові здобутки науки, та все ж у ключових питаннях оцінки чуда читач неодмінно відчуває його гостру теологічну налаштованість та відточений богословський метод. Проте й відданість В. Каспера основоположним богословським принципам оцінки чуда не дозволяє йому однозначно відповісти на важливе питання щодо модусу реальності чуда та сформулювати основні положення відповідного вчення, котрі відповідали б усім сучасним інтелектуальним вимогам. Більше того, балансування між усталеністю фундаменталізму та новаціями й небезпечною гнучкістю модернізму, зрештою заводять досвідченого теолога в поле складних теологічних проблем, які часом вимушують автора давати ухильні відповіді на важливі питання релігійного світогляду. Автор, втомлений інтелектуальними мандрівками по нескінченним та складним лабіринтам доктрини чуда, врешті-решт, мусить визнати, що всі існуючі непорозуміння та «білі плями» в питанні чуда можуть, нарешті, здобути ясність й прозорість тоді, коли людина подивиться на них чистими очима справжньої та невигадливої віри.

1.7 Сергій ШЕВЧЕНКО. СПЕЦИФІКА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ Л.ШЕСТОВИМ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ТЕОЛОГІЧНИХ ПОГЛЯДІВ С. К'ЄРКЕГОРА

Стаття розкриває проблему розуміння Л. Шестовим специфіки релігійного екзистенціалізму С. К'єркегора. Автор доводить, що Шестову не вдалося адекватно зрозуміти непрямий дискурсивний метод С. К'єркегора. Тому для Л. Шестова є неприйнятною інтерпретація С. К'єркегором канонічного християнства.

Ключові слова: екзистенція, віра, християнство, духовність, вибір, пристрасть, непряма комунікація.

Serhii Shevchenk. Specificity of Shestov's interpretation of existential-theological views of Kierkegaard. This article reveals the problem of understanding of Soren Kierkegaard's specific religious existentialism by Lev Shestov. The author argues that Shestov failed to adequately understand the Kierkegaard's indirect discursive method. Therefore, Shestov is inadmissible interpretation of Kierkegaard of canonical Christianity.

Keywords: existence, faith, Christianity, spirituality, choice, passion, indirect communication.

Постановка проблеми. Ця стаття має подвійне призначення. Насамперед, вона виконує функцію дослідження філософсько-теологічної спадщини Л. Шестова – російського мислителя, якого разом з М. Бердяєвим віддавна відносили до так званого напрямку релігійного