

## ХРИСТИЯНСТВО МІЖ ПОСТМЕТАФІЗИКОЮ ТА ПОСТМОДЕРНОМ: ДВА ПРИКЛАДИ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ В ЕПОХУ КІНЦЯ ІСТОРІЇ

*У статті пропонується короткий огляд богословських систем сучасних католицьких мислителів Жана-Люка Маріона та Джанні Ваттімо в контексті культури постмодерну. Розкрито суть їхніх концепцій «Бога-без-буття» та, відповідно, «слабкого християнства», що стали спробою подолати онтологізм та раціоналізм модерної богословської думки.*

**Ключові слова:** постмодернізм, постметафізика, постмодерне богослов'я, онтологія, слабка думка, герменевтичний нігілізм.

Коли йдеться про постмодерн чи постмодернізм як його ідейну репрезентацію (його «-ізм»), можна зустріти доволі різні, іноді навіть радикально протилежні уявлення про те, чим є він сам і чим є постмодерна релігія та, зокрема, постмодерне християнство. Дехто асоціює постмодернізм із секуляризмом, інші, навпаки, переконані у відродженні неінституціоналізованої духовності й релігійного плюралізму. Різноманіття образів, визначень і способів вираження постмодерної думки вражає пересічного спостерігача. Зрештою, і самі теоретики постмодернізму не надто дбають про те, щоб бути зрозумілими. Іноді може здатися, що вся суть філософії постмодернізму в тому, щоб створювати непорозуміння.

Про постмодернізм частіше говорять на Заході, ніж на Сході. В цьому є своя логіка: антимодерний рух, що зародився у повоєнній Європі, – це, здебільшого, вияв західної культури, реакція на кризу, яку переживав західний світ наприкінці XIX-го і впродовж майже всього XX століття. Томас Оден зазначає, що «постмодерна людина пройшла найкраще і найгірше з того, що пропонувала модерність. Постмодерна людина шукає щось поза модерністю, певне джерело значень і цінностей, що трансцендує переконання

модерності. Зав'язнувши по саму шию в текучих пісках модерності, постмодерний розум бореться за власне визволення».<sup>1</sup>

Усупереч стереотипам, постмодерні мислителі не заперечують потребу релігії та цінностей. Відома фраза Фрідріха Ніцше про те, що Бог помер, має мало спільного з богословськими концепціями. Це радше постулат епохи, яка опинилася перед політичною, культурною і духовною кризою, в якій втілюється увесь розпач нездійснених надій модерну: прогрес, розвиток і такий довгоочікуваний суспільний добробут виявилися фантомами на тлі світових воєн, тоталітарних систем і геноцидів ХХ століття.

Постмодерні богослови теж зіткнулися з цією світоглядною кризою модерну. Проте перед ними стояв важчий виклик: крім зневіреного суспільства, що вимагало відповіді на насущні проблеми буття, їм також довелося мати справу з релігією, постулати і засади якої надто глибоко закорінилися в логіці модерного раціоналізму та онтологізму. Дейвід Трейсі зазначає, що модерне богослов'я було сформоване не так реальністю Бога, як «логосом модерності».<sup>2</sup> Така релігія, а зокрема, таке християнство виявилися нездатними запропонувати зневіреному, розчарованому у силі раціоналізму європейцям надійну живу опору, яка була б чимось більшим, аніж просте теоретизування довкола заплутаних богословських питань.

Варіанти розв'язання цієї проблеми були доволі різні: від чистого теоретизування, пов'язаного із спробами замінити один метанаратив на інший, до деконструкції логіки модерної раціональності або й повернення до джерел ранньохристиянської літургійної практики з повною відмовою від будь-якої теорії взагалі.<sup>3</sup> Єдине, що стало очевидно для богословів усіх цих напрямків, – це неможливість удруте «вступити у ту саму воду» модерну. Зрештою, багато-хто сприйняв це як шанс звільнитися від його репресивної логіки.

У цій статті ми спробуємо коротко представити два різні варіанти пост-метафізичного християнського богослов'я – богослов'я «Бога без буття» Жана-Люка Маріона та «слабкого» богослов'я Джанні Ваттімо. Це, безумовно, не єдині представники даного напрямку, однак, на нашу думку, саме в їхніх богословських системах добре видно антимодерністський відрив сучасного християнства, в тому числі й католицької богословської думки.

<sup>1</sup> T. C. Oden. *After modernity – What?: Agenda for Theology*. Grand Rapids 1990, с. 60.

<sup>2</sup> D. Tracy. *On Naming the Present: God, Hermeneutics and Church*. Maryknoll 1994, с. 41.

<sup>3</sup> Варто лише зазирнути у типологію Девіда Трейсі (D. Tracy. *Theology and the Many Faces of Postmodernity* // *Theology Today* 51 (1994) 114) чи Торренса Тіллі (T. Tilley. *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*. Eugene 2005), які нараховують від чотирьох до семи напрямків постмодерної богословської думки, щоб зрозуміти, що різновиди постмодерного богослов'я – це окреме, доволі об'ємне і спірне питання.

### Жан-Люк Маріон: «Бог без буття»

Постметафізичне богослов'я асоціюють насамперед з ім'ям сучасного французького мислителя Жана-Люка Маріона (нар. 1946 р.). Маріонове богослов'я намагається звільнити Об'явлення від будь-яких передумов та обмежень, продиктованих людською мовою або людським мисленням, а насамперед від категорії «буття», що довгий час панувала в західній метафізиці, і від так званої онтотеологічної концепції Бога як «найвищого Буття».

Критикуючи метафізику як «онтотеологію», Маріон спирається на філософську спадщину Мартіна Гайдеггера, а критикуючи самого Гайдеггера, звертається до філософії Емануеля Левінаса. Проте підґрунтя богословської думки Маріона набагато давніше. Це богослов'я «божественних імен» Діонісія Ареопігита. У Діонісієвому зверненні до неосяжного «Блага поза буттям» Маріон вбачає позаметафізичного «Бога без буття». Це «без» не означає, що Бог не існує. Йдеться радше про те, що будь-яке божественне існування чи неіснування, яке могли б помислити собі люди, ніколи не досягне сповна суті божественного Об'явлення. Найвище ім'я Бога, доводить Маріон, виявляється не в метафізичній предикації буття чи субстанції, а радше в богословському оспівуванні блага й любови. Адже якщо скінченним істотам для того, щоб любити, слід спочатку бути, то Бог любить «перед буттям» і винятково через цю любов створює все, включаючи й буття самого буття. Якщо Бог метафізики – це Бог, що повинен бути чи існувати таким чином, щоб людська думка могла досягнути чи навіть раціонально довести Його існування, то християнський Бог, про якого говорить Маріон, віддає Себе людям не для того, щоб бути доведеним раціонально чи усвідомленим концептуально, а для того, щоб бути сприйнятим у любові споглядання, у молитві, у житті Літургії. Концепція Бога «без буття», на думку Маріона, «виявляє абсолютну свободу Бога від усіх детермінацій, а насамперед від головної умови, що визначає всі інші можливі й навіть необхідні для нас, людей, умови, – від самого факту Буття».<sup>4</sup>

Наука, яку слід винести з історії метафізики, вважає філософ, – це непридатність ідеї про те, що категорія буття може правити за вихідну точку в означенні Бога. Йдеться не лише про класичну метафізику, в якій Бог постійно зводився до певної уможливної концепції (починаючи від платонівського Блага і плотінівського Єдиного і завершуючи декартівським «*causa sui*» і ляйбніцівським «принципом достатньої підстави»), а й про сучасну західну філософію суб'єкта, в дискурсі якої Бог (як і всяке інше буття) мислимий лише як «Буття буттів» (від Декартового «*cogito*» через гегелівський

<sup>4</sup> J.-L. Marion. *God without Being* / перекл. Thomas A. Carlson. Chicago 1991, с. xx.

«Абсолютний дух» до ніцшеанської «волі до влади» і гайдеггерівського «Da-sein»). Маріонова критика «онтотеологічних» концепцій Бога в історії метафізики тісно пов'язана з критикою онтотеологічних концепцій людської суб'єктивності: в одній зі своїх праць він детально описує проблему зв'язку онтотеології Бога (як причини) з онтотеологією суб'єкта, започаткованою Декартом та продовженою у модерній філософії.<sup>5</sup>

Богословську критику метафізики Маріон розвиває довкола полюсів «ідол»/«ікона», що в його розумінні визначають дві відмінні форми сприйняття божественного. В «ідолі» божественне унаочнюється, стає можливим до сприйняття лише на основі раціональних обґрунтувань, які будує людський суб'єкт: з перспективи ідолопоклонства погляд індивіда на божественне стає непрямим, опосередковується невидимим дзеркалом його мислення, затьмарюючи принципову іншість і неохопність божественного. Натомість в «іконі» (тут Маріон опирається на філософію Левінаса) видимість божественного перевершує умови і обмеження будь-якої свідомості: в іконічному способі бачення не індивід конститує божественне у його видимості, а навпаки, через радикальний розворот інтенціональності сам індивід виступає насамперед як побачений, а тому й конституїований божественністю, чия іншість перевищує людський намір і розуміння.

«Бог» модерної онтотеології, на думку Маріона, – це, фактично, «концептуальний» ідол, в якому певна добре окреслена, а тому обмежена концепція «Бога», певний предикат Божої суті, оприсутнений у розумі, сприймається як еквівалент самого Бога. Таким уявленням, що насправді є лише віддзеркаленням людської думки, блокується фундаментальне відчуття, в якому Бог віри перевершує обмеження будь-якої дефініції, предикації, суті чи присутності. Саме на основі онтотеологічного мислення вибудовують своєї теорії і атеїсти, і богослови, захоплені «доказами» існування Бога. Насправді ж в обох випадках «доведення» тої чи іншої позиції (незалежно, «за» чи «проти») все одно обертається поразкою, оскільки воно залежить від ясності й точності, з якою визначають суть Бога, а Бог уже за дефініцією вищий за всі дефініції чи суті. Якщо Бог за дефініцією не може бути ніяким чином окреслений або по суті є поза всякою суттю, тоді і заперечення Бога, і Його ствердження на основі будь-якого концептуального означення приречені на поразку, бо є ідолопоклонством, яке підміняє Бога людськими концепціями.

Щоб зрозуміти цю метафізичну редукцію Бога до рамок концепції, треба вслід за Гайдеггером збагнути «онтотеологічну будову» метафізики, в якій богословська метафізика й класична онтологія пов'язані між собою на

<sup>5</sup> J.-L. Marion. *On Descartes' Metaphysical Prism: the Constitution and the Limits of Onto-theology in Cartesian Thought* / перекл. Jeffrey L. Kosky. Chicago 1999.

основі доволі двозначної концепції «підґрунтя». В метафізичному мисленні, як писав Гайдеггер у творі «Онто-тео-логічна будова метафізики» (1957), Буття (Sein) розуміється як підґрунтя всякого сущого (Seiende) у своєму Бутті: будучи найвищим Буттям, Бог як першопричина є водночас причиною всякого сущого.<sup>6</sup> Коли богослов'я й онтологія таким чином пов'язані, зазначає німецький філософ, фундаментальна відмінність між Буттям і сущим (т. зв. «онтологічна відмінність») стирається або забувається. В цьому випадку головним питанням стає репрезентація сущих, першість серед яких належить Богові як початкові, першопричині всякого іншого сущого: «Буття сущого в сенсі підґрунтя можна ґрунтовно помислити тільки як *causa sui*. Це – метафізична концепція Бога».<sup>7</sup> Маріон додає, що таким чином обмежений до концепції причини, а тому підпорядкований причинивій логіці Бог стає ідолом, який підпадає під обмеження людського мислення і слугує його потребам. Пізніше в ляйбніцівському «принципі достатньої підстави», в якому *causa sui* отримає повноцінний метафізичний статус, Бог просто служитиме «принципом нашого розуміння всього буття».<sup>8</sup>

Метафізичний Бог, окреслений у рамках вимог та умов концептуального мислення, перестає бути Богом живих релігійних практик чи правдивої християнської віри. Маріон приймає і продовжує відому паскалівську тезу про Бога філософів і Бога Авраама, Ісаака та Якова – і проводить розрізнення між Богом розуміння і Богом волі. Вслід за Августином і Паскалем він говорить про те, що справжньою перепоною у стосунках між людиною і Богом є не слабкість розуміння, а брак волі. Ми наближаємося до Бога не тоді, коли чіткіше Його усвідомлюємо, а тоді, коли справді любимо Його – через релігійне і літургійне життя, яке жодні метафізичні концепції не здатні замінити чи бодай адекватно представити. Як писав Гайдеггер, оскільки людство «не може молитися чи приносити жертви» Богові філософів, «без-божне мислення, яке повинне позбутися Бога філософії, Бога як *causa sui*, мабуть, ближче до божественного Бога».<sup>9</sup>

У цьому контексті продуктивного значення набуває «смерть Бога», проголошена Фрідріхом Ніцше наприкінці XIX ст. Якщо безбожне мислення, про яке говорив Гайдеггер, може відкрити шлях до живого Бога, тоді «смерть Бога», що означає кінець метафізичних концепцій Бога, стає справжньою богословською обіцянкою. Ми повинні зрозуміти, наполягає Маріон, що

---

<sup>6</sup> M. Heidegger. *Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics* // його ж: *Identity and Difference* / перекл. Joan Stambaugh. New York 1969, с. 70-71.

<sup>7</sup> Цит. за: Marion. *God without Being*, с. 35.

<sup>8</sup> J.-L. Marion. *L'Idole et la distance*. Paris 1977, с. 31.

<sup>9</sup> Цит. за: Marion. *God without Being*, с. 35.

«„Бог” онтології строго еквівалентний ідоліві».<sup>10</sup> Ознаменувавши таким чином кінець панування метафізичних уявлень, ця відсутність чи неприсутність Бога у модерній думці стає знаком божественної всюдиприсутности або появи. Присутність Бога стає функцією відсутности, яку ніколи не могла окреслити жодна концепція.

### «Слабка думка» Джанні Ваттімо: християнство перед лицем іншого

Ім'я Джанні Ваттімо (нар. 1936 р.), як і його твори, добре відоме не лише філософам і богословам, а й широкому загалові. Автор популярної колонки в італійській газеті «La Stampa», в минулому двічі депутат Європарламенту, Ваттімо вважається одним із найоригінальніших і найвпливовіших мислителів сучасности. Однак найбільшу славу йому приніс філософський підхід, відомий як «*il pensiero debole*» – «слабка думка». Своє формулювання цього підходу він завдячує принаймні трьом видатним попередникам: своєму вчителю та наставнику Гансові Георгові Гадамеру та ще двом німцям – Мартіну Гайдеггеру і Фрідріху Ніцше, чиї настанови про необхідність «викриття „брехні”, викриття так званих „цінностей” і метафізичних структур, що є простою грою сил»<sup>11</sup>, він сприйняв як особисту інструкцію до дії.

У своїх працях Ваттімо часто називає сучасний стан західної культури епохою нігілізму, проте в його розумінні нігілізм не слід сприймати винятково як реакційний або деструктивний. Філософ оголошує про настання «оптимістичної» нігілістичної фази інтелектуальної та культурної реалізації, мета якої – справжня етична, суспільна і політична трансформація. «Закінчений нігілізм» людини постмодерну – це її шанс, який означає політичне подолання відчуження, а в індивідуальному і колективному способі життя – розчинення історії в конкретних індивідах.

Герменевтичний нігілізм і «слабка думка» застосовуються мислителем і для того, щоб означити стан сучасного християнства. Християнство, на думку Ваттімо, – глибоко європейський феномен, що сформував Європу і водночас сам був нею сформований. Як і інші сфери буття європейців, християнська релігія була «спотворена» модерном у тому сенсі, що вона наповнена переконаннями та практиками, притаманними культурі раціоналізму та онтологізму. Однак саме у християнстві приховано потенціал для подолання світоглядної кризи модерну.

<sup>10</sup> J.-L. Marion. *L'Idole et la distance*, с. 37.

<sup>11</sup> G. Vattimo. *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger* / перекл. Thomas Harrison, Cyprian P. Blamires. Baltimore 1993, с. 93.

Хоча Ваттімо заявляє про велике повернення релігії наприкінці ХХ століття, він переконаний у потребі винятково секулярної інтерпретації постмодерної епохи як «вавилонського плюралізму». Секуляризм для нього – не протилежність релігії, а радше «наш спосіб досвідчити повернення релігії». Секуляризація – наслідок чи продукт західноєвропейської релігійної, філософської і політичної спадщини, що об'єднує такі, на перший погляд, різнорідні теми, як ніцшеанська «смерть Бога», гайдеггерівська заява про кінець метафізики, завершення колоніалізму і релятивізація християнської віри. Все це, за словами мислителя, – вияв єдиного феномену сучасності, так званого «ослаблення думки». Однак цей вираз («слабка думка») зовсім не іронічний. У ситуації незворотної ерозії традиційних метафізичних і раціональних основ модернізму «слабка думка» набуває у філософії Ваттімо позитивних конотацій. Це інструмент емансипації і засіб формування гуманнішого суспільства. Заперечення стійких структур буття, з якими повинно співвідноситися мислення, – це, за Ваттімо, одна з чільних характеристик філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття. Філософію постмодерну, що виростає у протистоянні з цими структурами, він називає філософією із «слабкою» онтологією. Кінець епохи модерну Ваттімо розглядає як постісторичний стан, коли поширення засобів масової інформації породжує деісторизацію досвіду. Всесвітня історія стає неможливою, оскільки глобальне бачення людських долі, притаманне модернові, розпадається на мозаїку локальних культур. Замість логіки та етики, що панували за Нового часу, постмодерн як постметафізична епоха розглядає істину через призму естетики і риторики. Філософією постмодерну, за Ваттімо, стає герменевтика з широкими «прожилками» прагматизму.

Пояснюючи роль сучасного християнства, Ваттімо звертається до концепції французького антрополога і культуролога Рене Жірара (нар. 1923 р.). В книзі «Насильство і священне» Жірар запропонував теорію, згідно з якою усі первісні релігії об'єднувалися довкола потреби приносити жертву заради порядку в суспільстві. В цьому сенсі смерть і воскресіння Ісуса Христа антрополог вважає одним із зразків такого базового суспільного механізму.

На думку Жірара, притаманне абсолютно всім «міметичне бажання» того, що мають інші, поступово переростає в такий ступінь агресії, що це стає загрозою для цілого суспільства. Сакралізація колективної агресії реалізується в концепції «козла відпущення» – людини чи тварини, котру приносять в жертву заради суспільної розрядки. Цей механізм жертви, за словами Жірара, добре видно у Старому та Новому Завітах. Антрополог стверджує, що завданням Христа була не жертва Отцеві, як стверджують богослови, а власне реалізація цього прихованого механізму. Ваттімо, який поділяє думку про зв'язок насильства і сакрального, запозичив ідею Жірара, щоб



виробити власне бачення християнства. Однак для нього Христос – не вияв антропологічної істини про механізм жертвоприношення, а радше той, хто прискорив утвердження «слабкості» модерну. Ця слабкість виявляється у викритті тенденції релігії до авторитаризму та насильства, зокрема, коли йдеться про вимогу жертви.

Ваттімо вважає філософію Гайдеггера «активним [...] виявом того самого механізму жертви, який Жіраар змушує нас побачити в юдео-християнському писанні».<sup>12</sup> Він переконаний, що гайдеггерівська теорія буття транскрибує юдео-християнське об'явлення в тому ключі, в якому його пізніше зрозумів Жіраар. Жіраарова «базова віктимна структура усєї людської культури» в перекладі на філософію Гайдеггера – це гайдеггерівське викриття брудного «секрету» метафізики, який полягає в тому, що насправді ми давно вже не говоримо про Буття як таке, а лише про різного роду суще, сутності тощо.<sup>13</sup> Сенс історії як для Жіраара, так і для Гайдеггера, на думку Ваттімо, полягає у звільненні від насильства. За допомогою антропологічної теорії Жіраара Ваттімо пов'язує «жорстокого» Бога метафізики з насильством тієї класичної онтології, про яку писав Гайдеггер. Йдеться про поняття Бога як онтоологічну концепцію з її атрибутами всемогутності, всезнання і судження. У вступі до спільної книги Ваттімо та Жіраара «Християнство, істина і слабка віра» їх спільний колега, професор Кембріджського університету П'єрпаоло Антонелло зазначає: «Розрив жертвовного кола, здобутий юдео-християнським об'явленням (висловлюючись мовою Жіраара), чи кенозис Бога через воплощення (як сказав би Ваттімо) започаткували той історичний розвиток, вершиною якого стала сучасна епоха».<sup>14</sup>

На думку Жіраара, сучасна епоха є тією кульмінаційною точкою історії, коли люди повинні ухвалити рішення, чи продовжувати міметичне суперництво і жертвоприношення козла відпущення на грані глобальної ядерної катастрофи, перед обличчям Христа, що закликає до милосердя. Натомість для Ваттімо такою кульмінацією є реалізація процесу секуляризації в герменевтиці.

Ваттімо вважає, що віра в Христа – це, по суті, віра в ослаблення сильних структур. Жорстокість первісних релігій, на думку мислителя, нагадує жорстокість модерної метафізики. Але на відміну від Жіраара, який зосередився на антропологічному вимірі понять мімесису і сакрального, Ваттімо

<sup>12</sup> G. Vattimo. *The Responsibility of the Philosopher* / ред. Franca D'Agostini, перекл. William McCuaig. New York 2010, с. 80.

<sup>13</sup> Там само, с. 81.

<sup>14</sup> P. Antonello. Introduction // G. Vattimo, R. Girard. *Christianity, Truth and Weakening Faith: A Dialogue* / ред. Pierpaolo Antonello. New York 2010, с. 9.



транслявав ці ідеї в мову богослов'я. Він часто звертається до понять «воплочення» і «кенозису». У книзі «Поза інтерпретацією» він, зокрема, цитує Послання до євреїв 1:1-2.<sup>15</sup> Говорячи про кенозис, філософ відносить його до архетипу західної герменевтичної плюральности, порівнюючи і протиставляючи її іншому, менш властивому (на його думку) вислову Арістотеля про те, що «буття виражається по-різному» (το ον λέγεται πολλαχῶς). Для Ваттімо твердження Арістотеля залишається метафізичним, а тому менше підходить для вираження суті Послання до євреїв. Слова Павла – приклад «слабкого» богослов'я, суть якого розкривається у воплощенні Божого Сина. Ваттімо використовує поняття кенозису, щоб підважити ідею Вільгельма Дільтея про герменевтику як «загальну філософію», яка виросла поза метафізичним догматизмом. Він використовує поняття кенозису, щоб показати, що герменевтика закорінена в тривалій історії західної традиції. «Кенозис» і «воплочення» змінюють ставлення пізньомодерного індивіда до догматичної думки, забезпечуючи її від повного знищення: *Verwindung* замість *Überwindung*, висловлюючись мовою Гайдеггера.

В інших творах, пов'язаних із темою релігії, Ваттімо використовує поняття кенозису при аналізі процесу секуляризації. В кенозисі передається «слабке» послання, яке послаблює сильні структури, включаючи і суть, і саме сповнення християнського послання. Поняття секуляризації присутнє в багатьох творах Ваттімо, але найбільшу увагу він приділяє йому у двох книгах: «Віра» і «Після християнства».<sup>16</sup> У цих працях кенозис – це приниження Бога, Його «умаління», тобто позбавлення Себе влади та абсолютної іншости (Флп 2:7), як-от тоді, коли Христос звертається до людей як до друзів, а не до рабів (Ів 15:15). Знову використовуючи богословську термінологію, Ваттімо розглядає «спасіння» як можливість реінтерпретації Ісусових слів: той факт, що тепер ми вільні реінтерпретувати Його слова, є доказом спасіння, яке виявляється в історії; початок процесу секуляризації як того ослаблення, що приходить із кенозисом, розчиняє сильні структури (метафізичні, політичні, релігійні), які обмежували можливості для інтерпретації. Подальше ослаблення (оскільки цей процес ніколи не завершується), переконаний Ваттімо, відбувається через послаблення сильних структур, життя у милосерді й відкритості до інших.

Запозичуючи метафору середньовічного богослова Йоахима Флорського, Ваттімо пише про троїчний поділ історії за принципом епох Пресвятої

---

<sup>15</sup> G. Vattimo. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy* / перекл. D. Webb. Cambridge 1997.

<sup>16</sup> G. Vattimo. *Belief* / перекл. L. D'Isanto, D. Webb. Cambridge 1999; G. Vattimo. *After Christianity* / перекл. L. D'Isanto. New York 2002.

Трійці. Епоха Отця, суть якої полягала в дисципліні, припала на Старий Завіт. Епоха Сина – це епоха розвитку Церкви, тобто Новий Завіт. І нарешті, майбутня епоха Святого Духа буде епохою правдивого духовного читання Святого Письма і більшої інтерпретативної свободи. Ваттімо розглядає герменевтику пізньомодерного періоду у зв'язку з доктринальним вченням модерну подібно до того, як Ісус трактував Старий Завіт: «Ви чули, що було стародавнім наказане... А Я вам кажу...» (Мт 5:21-22). Для Ваттімо герменевтичний нігілізм постмодерну – це результат секуляризації, кенозису Бога, який поступово визволяє людство від міфу об'єктивності.

Філософія герменевтичного нігілізму має важливі етичні наслідки. Оскільки Ваттімо стверджує, що фактів немає, а є лише інтерпретація, він протистоїть моральному реалізму чи будь-яким спробам накидати поняття об'єктивності в царині моралі. Замість того філософ пропонує «етику скінченности» (*etica della finitezza*), суть якої найкраще висловлена в недавній його праці «Прощання з істиною»: «[Етику скінченности] не слід розуміти як примус стрибнути в порожнечу (більшість релігієзнавців ХХ століття вважають саме так: визнання скінченности [людського буття – О.Б.] готує до стрибка у віру, оскільки лише Бог може спасти нас), ані як остаточне припущення альтернатив, конкретно доступних у ситуації».<sup>17</sup> Етика скінченности, пояснює Ваттімо, допускає збереження віри та одночасно усвідомлення ситуативности нашого існування.

Перед обличчям нігілізму, вважає Ваттімо, розраду слід шукати в Іншому, як про це писали Емануель Левінас і Жак Дерріда. На думку Ваттімо, секуляризація стала тим моментом «падіння, в якому трансцендентність Бога як абсолютного Іншого виявляється через діалектичний розворот».<sup>18</sup> Він стверджує, що сучасна людина приречена усвідомити власну ситуативність: народжена в певний час, у певному місці, в певному оточенні, вона повинна усвідомлювати ілюзорність свого занурення в «сильну» думку. Щоб усвідомити власну позицію, вважає Ваттімо, слід зробити крок назад, відступити, щоб побачити те місце, де ти знаходишся. Лише так можна зрозуміти позицію іншого. Здатність відступити з власної безпосередньої ситуації дає змогу прийняти інших людей і взяти до уваги їхні переконання, цінності і традиції. Отже, етика Ваттімо – це зовсім не традиційна нормативна етика, раціональність і універсальність якої є для сучасної людини під питанням.

Крім відступу з власної ситуації іншим важливим елементом етики Ваттімо є концепція ослаблення сильних структур. Тут Ваттімо застосовує

<sup>17</sup> G. Vattimo. *A Farewell to Truth* / перекл. William McCuaig, передм. Robert T. Valgenti. New York 2011, с. 96.

<sup>18</sup> G. Vattimo. *After Christianity*, с. 37.

поняття традиційної християнської чесноти милосердя, або «карітасу». Карітас – це сила, що скеровує секуляризацію. В карітасі, як і в кенозисі, що сам по собі є актом Бога, виявляється любов до творинь через умаління себе самого і своєї влади заради інших. Карітас співвідноситься з кенозисом як його формальний принцип, що реалізується у зменшенні насильства. Щодо того, чи сам карітас – метафізичний, Ваттімо зазначає, що він «не є скінченний і йому не притаманна безапеляційність метафізичного принципу, що не здатний бути трансцендентним».<sup>19</sup> Статус карітасу як ядра одкровення гарантується кенозисом, що є осердям Нового Завіту, і розумінням усякої любови до Іншого як Божої любови.

Водночас карітас – це межа секуляризації, те, що не може бути секуляризоване, критерій, за яким слід оцінювати вірування та практики, присутні в публічному секулярному просторі. Наприклад, носіння хреста не є образливе, бо він став частиною європейської культури. Натомість носіння чадри не є проявом карітасу, бо вказує на сильні структури – авторитарне публічне утвердження мусульманської ідентичності.<sup>20</sup> Примус носити чадру йде всупереч визнанню власної ситуативності та плюральності поглядів у секулярному просторі сучасної Європи. Єдиним раціональним і справедливим виходом у цій ситуації, вважає Ваттімо, повинне бути законодавче обмеження мусульманського релігійного дрескоду. Однак проблема в тому, що філософ не припускає можливості носіння чадри з власної волі як вияву «слабкого» сенсу. У цьому, мабуть, виявляються його європейські стереотипи, що свідчать про ситуативність буття й самого видатного філософа.

## Висновки

Відомий французький філософ Жан-Франсуа Ліотар якось назвав пост-модерн «епохою недовіри до метанаративів». Богословські концепції Маріона та Ваттімо можна сміливо назвати «богослов'ям недовіри до метанаративів». Обоє мислителів об'єднує постметафізичне (або антиметафізичне) спрямування думки, підґрунтям якого є цілком зрозуміле розчарування в принципах модерного християнського богослов'я. Водночас вдумливий читач, що зацікавиться ідеями Маріона чи Ваттімо, знайде чимало вад у теоріях обох філософів: їхнє богослов'я надто контекстуальне, надто європейське, зрештою, надто вибіркоче і релятивне у своїх невмілих спробах включити в дискурс «Іншого». Ваттімо важко мислити про Бога категоріями інших релігій та інших культур (наприклад, мусульман), а Маріонові важко повірити в саму можливість раціонально осмислювати свою віру.

---

<sup>19</sup> G. Vattimo. *Belief*, с. 64.

<sup>20</sup> G. Vattimo. *After Christianity*, с. 101.

Однак найважчий виклик, що стоїть перед постмодерним богослов'ям, полягає в тому, чи вдасться йому стати дійсно «словом про Бога»/«словом до Бога» і чи не перетвориться воно на чергову мертвонароджену філософську систему? Чи постмодернізм – це просто додаткове обрамлення, в яке богослов'я повинно транслювати свій дискурс для того, щоб залишатися легітимним? І головне: виганяючи з суб'єкта богослов'я демона індивідуальної раціональної автономії, як уникнути впливу інших демонів, декотрі з яких ховаються в самому постмодерні?

Orysa Bila

**CHRISTIANITY BETWEEN POSTMETAPHYSICS AND POSTMODERNITY:  
TWO EXAMPLES OF THEOLOGY IN THE AGE OF THE END OF HISTORY**

*The article offers a short overview of two contemporary theological systems by Jean-Luc Marion and Gianni Vattimo. Influenced by Martin Heidegger's philosophy of being, both thinkers make an attempt to develop a postmetaphysical theology that would be able to function without connection to the concept and language of 'Being' that have dominated the modern West. It also explores Vattimo's conviction that diminishing intellectual frameworks for making sense of the world is both a warning and an opportunity for theology. While postmodern theology generally embraces a much wider range of theological approaches, Marion's and Vattimo's approaches deserve special recognition in view of their attempt to reconcile the long-lasting yet troublesome relationship between reason and faith.*

**Keywords:** postmodernism, postmetaphysics, postmodern theology, ontotheology, weak thought, hermeneutic nihilism, God without being.