

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ ТА ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ СУЧАСНОЇ ДОБИ

Шевченко С. Л.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії, біоетики та історії медицини
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця
м. Київ, Україна*

Сучасна доба, позначена надзвичайно стрімким розвитком технологій, з одного боку, все більше розширює можливості людського пізнання, збагачує буттєвий досвід людини, її знання та світогляд, але, з іншого боку, дедалі більше розмиває традиційні уявлення щодо божественного і людського, загострює проблему людяності, сенсу існування, духовної сутності та призначення людини, моральної відповідальності за себе і за людство загалом.

Комп'ютерна революція, як зазначає Н.Т. Райт у своїй праці “Ісус – надія постмодерністського світу”, сприяла виникненню та процвітанню світу, який перетворився на суцільний величезний культурний, економічний, моральний і, навіть, релігійний ринок. Подібні думки зустрічаємо і в книзі “Реальність вже не така, як раніше: театралізована політика, готова релігії, вселенські міфи, примітивний шик та інші дива постмодерністського світу” У.Т. Андерсона, який пише про “крах віри” як головну ознаку сучасного світу, який, на його думку, також дедалі більше стає подібним “на некеровану ярмарку ідей, де на продаж виставлені усі можливі віросповідання на землі”. В описах Ніла Постмана йдеться й про причини такого стану, і не лише про розвиток технології, але й про встановлення беззастережної влади “технополісу”, де, власне, технологія й набуває ознак культурної монополії. Те, що технологія більше уваги приділяє процесам, ніж змісту, на думку Постмана, вносить моральну і духовну розгубленість у наш розум, підриває нашу спроможність до міркування, позбавляє нас будь-якого послідовно побудованого світогляду, відбираючи у нас соціальну, політичну, історичну, метафізичну, логічну та духовну основу для досягнення того, що знаходиться за межею природознавчого пізнання.

Технологія, що потребує постійного оновлення, аби не відставати від свого часу, у своїй сутності суперечить традиції. І якщо остання у всіх культурах завжди виконувала функцію збереження моральних цінностей, то технологія обертає їх на гору уламків. І якщо за

середньовіччя теологи виносили свою методологію за межі теологічного пізнання, сьогодні відбувається зворотне: зазвичай намагаються застосувати технологічне мислення скрізь, в усіх сферах життя і навіть у теології та етиці.

У технополії, як пише про це Джин Едвард Вейз (молодший), люди приймають швидше не моральні рішення, а лише практичні. Вони не керуються при цьому поняттями добра та зла, спираючись на єдино відомий для них стандарт – технологічний. При цьому питання вартості людського життя на практиці зводиться до вартості медичного страхування, позбавлення життя хворих, скалічених й тих, хто перебуває ще в утробі матері, воно ставиться у залежність до кількісного виміру у визначенні економічних показників, коли евтаназія скорочує видатки на лікування, а аборти допомагають зменшити перелік тих, хто потребує державної підтримки. І люди, їхні почуття, ідеї, цінності – усе починає вимірюватися кількісно, адже технологічне мислення повинно усе зводити до чисел. Чисел, які є домікантою у добу панування статистики, за методологією якої відбуваються опитування суспільної думки, а стандартизовані методи та “оціночні методик” застосовуються і до оцінювання нашої праці, і до оцінювання нашого психологічного стану. Традиційна ж символіка, зокрема й релігійна також, перетворюється на тривіальність. Статистика перетворює віру на висловлювання чієїсь думки, а моральні стандарти зводять до рівня особистісного вподанья. Технологічне копіювання та безперервний потік візуальних образів взагалі знищують будь-яке уявлення щодо таїни та святості. Біблійні поняття втрачають свій сенс, й на загал виставляється усе: інтимні відносини, страждання, особисте життя, душа. Усе інше, що не піддається калькуляції – і Бог, і віра, і благість, і духовність – просто ігнорується. Чарльз Колсон, наприклад, описуючи діяльність однієї з євангельських церков, яка вирішила, що їй необхідно збільшити кількість своїх прихильників, пише, що спочатку пастор спробував “дослідити ринок” віруючих. З’ясувалося, що багатьом людям не подобається слово “баптист”. Церква змінила свою назву. Потім дослідження показали, що люди бажають більш зручного під’їзду до церкви, тому було побудовано нову будівлю праворуч від магістралі. У будинку були світлі склепіння, кам’яні каміни, але не було ані хрестів, ані інших символів, які могли б змусити людей відчувати себе незатишно. Потім пастор вирішив перестати використовувати богословську лексику. “Якщо ми вживаємо слова спокутування або звернення, – міркував він, – вони вирішать, що ми говоримо про боргові зобов’язання”. Потім він припинив проповідувати на тему пекла і вічного засудження і переключився на більш “світлі теми”.

Церква дійсно зростає. І, насамперед, через панування духу, який ставив людей вище доктрини, вище моральних приписів і заборон. Проте, відмовляючись від доктрини і моральних авторитетів і пристосовуючи релігійне вчення до вимог ринку, ця церква й розпочала своєрідний поступ до постмодернізму. Замість проповіді пастора, що викриває гріх і показує шлях порятунку через жертву Христову, деякі церкви пропонують “розважальні” проповіді для прихожан. Також описується у якості феномену постмодерністської культури те, що у релігійній практиці визначають такі проповіді як “терапевтичну культуру”, де головною цінністю вважається психологічне здоров’я, а не істина.

У певному сенсі подібна практична теологія і теологічна практика, як стверджує це Ч. Колсон, дійсно перетворюється на розважальне богослів’я, релігію “гарячої ванни” та капітуляцію перед поп-культурою “McChurch”. А споживацька філософія в Церкві вихолощує вчення, змінює характер Церкви, спотворює сприйняття людьми Євангелія й підриває авторитет Церкви.

Відзначає Ч. Колсон і те, що саме євангелічне богослів’я у певних колах у наш час поступається постмодернізму. На його думку, на межі ХХ і ХХІ ст. формується “нова теологія”, заочаткована “академічними теологами”, про яку свідчать численні книги та проповіді з кафедр та яку описують як феномен “мегапереходу” (англ. – *megashift*) від класичного протестантизму до кардинально іншого (і як його відзначають, постмодерністському) розумінню Євангелія.

Ця теологія “мегапереходу” намагається пом’якшити гострі кути біблійної ортодоксії у процесі пристосування теологічного мислення до “цінностей” (та стандартів) нового постмодерністського суспільства. Ось як, наприклад, за допомогою протиставлень характеризує цю теологію М. Хортон: якщо класичне християнство підкреслює трансцендентність і незмінність Бога, то теологія “мегапереходу” – лише його іманентність та динамічність; якщо класичне християнство постулює перебування людства у Адамовому гріху, то нова теологія – заперечує уроджений гріх; якщо класичне християнство вчить, що нашою проблемою є прокляття й гнів Божий, то нова модель таку проблему вбачає у нашому незнанні (незнанні того, наскільки сильно Бог любить нас). Якщо класичне християнство стверджує, що наше спасіння досягається лише єдиною вірою у значущість та сенс жертви Ісуса Христа, то нова теологія стверджує, що більшість спасеться й без віри у Христа, і що Святий Дух спроможний дарувати спасіння навіть тим, хто і Христа не знає тощо.

Проблеми існування релігії і теології, окрім традиційної християнської “класики”, у наш час тепер дуже модно вважати прерогативою так званої постмодерністської теології, до якої, зазвичай, безоглядно

відносять безліч шкіл, напрямів і течій, зокрема, “деконструктивістську теологію” (М. Тейлор, Р. Шарлеманн, Ч. Вінквіст та ін.), “теологію смерті Бога” (Т. Альтицер, К. Рашке, Г. Ваганян, В. Гамільтон та ін.), постметафізичну теологію (Дж. Капуто, Дж. Ваттімо та ін.), постсекулярну теологію (М. Тейлор, Е. Вишгород та ін.) і т. д. Лейтмотивом цих напрямів й виступають концепти “смерті” Бога, “смерті” суб’єкта, “смерті” автора, “постсекулярної ери”, “відсутності універсального змісту релігії та абсолютних істин”, нігілізму як християнської релігії тощо.

При цьому стверджується, що у “постмодерну добу” ми, начебто, знаходимося на стадії анігіляції не лише традиційних, але й модерністичних цінностей, на стадії занепаду традиційного релігійного життя та виникнення ознак нових секулярних релігій. У цьому зв’язку йдеться й про кілька альтернатив подальшого розвитку подій: насамперед, про можливість ствердження жорсткої групової ідентичності, або про ствердження глобальних схем світової єдності, або всевладдя необмеженої технополії. Також називається і можливість відродження трансцендентної віри.

Британський антрополог Е. Геллнер, наприклад, досліджуючи зміни у сучасній культурі, її потребу у релігії, в універсальному світогляді, який визначає цінності та зміст свідомості людей, дійшов висновку про те, що на сьогодні у вищезазначеному аспекті також існує декілька альтернатив, а саме: постмодерністський релятивізм, раціоналістичний фундаменталізм та релігійний фундаменталізм. Сам Геллнер захищає при цьому раціоналістичний фундаменталізм, принципове повернення до філософсько-релігійних ідеалів Просвітництва, до віри в абсолютні і трансцендентні істини, однак погоджується з релятивістами у запереченні Одрокнення та інтелектуальної вірогідності. Натомість постмодерністський релятивізм вважає у найвищій мірі неприйнятним.

Утім, сьогодні існує ще одна альтернатива можливого розвитку сучасного релігійного мислення, пов’язана з відомим процесом його екзистенціалізації. Сам цей процес історично був надзвичайно незручним для офіційної церкви, адже відправним пунктом класичноекзистенціалістського філософствування завжди виступав лише інтеріоризований досвід конкретного індивіда. А С. К’еркегор, беззастережно критикуючи церковну ієрархію ще за часів “Золотого століття” у Данії, намагався повсякчасно довести, що ми повинні долати (*долати, а не заперечувати*) усталені правила і принципи християнської догматики, виходячи за межі колективної моралі, перетворюючи її на процес індивідуального самоперевернення, породжене в людині глибоко пережитим релігійним або містичним досвідом, стверджуючи тим самим, що релігія, віра мають завжди

виступати передумовою етики, а не радикальна етика бути передумовою нігілізму або ж “етики поза законом”, як це інколи стверджується у постмодернізмі.

Критика екзистенціалістами традиційної християнської моралі і світогляду були необхідним кроком у формуванні екзистенціалістського мислення. Етика С. К’еркегора, долаючи межі та норми усталеного світського та релігійного офіціозу, запропонувала досвід Іова та Авраама з їхнім мовчанням у якості сприйняття реальності та можливих дій людської істоти всупереч встановленим догматичним нормам через абсурд, парадокс і можливі трагічні наслідки у прагненні зберегти у собі духовне життя. Саме вона й стала дотичною до тих потрясінь, які приготувала для цивілізації історична доба, її значення актуалізувалося і в період зародження постмодернізму з його запереченням загальноприйнятого, усіма визнаного, та усіма затвердженого змісту моральної свідомості.

Загалом роль та значення процесів екзистенціалізації теології, зокрема, і теології християнської, сьогодні у вітчизняному релігієзнавстві залишаються мало дослідженими. Починаючи з С. К’еркегора, ідеї якого мали вагомий вплив на погляди Г. Марселя і К. Ясперса, М. Гайдегера і М. Бубера, М. Бердяєва і Л. Шестова, досвід діалектичної теології К. Барта, Ф. Гогартена, Р. Бульмана, Е. Брунера, Е. Турнейзена, Г. Тілке, екзистенціально-протестантської неортодоксії братів Рейнгольда та Річарда Нібурів, Й. Громадкі, “нової теології” Д. Бонхьоффера та Дж. Робінсона, екзистенціального неотомізму К. Ранера, Ж. Марітена, Е. Жільсона, христології Дж. Маккуоррі, систематичної теології П. Тілліха, і закінчуючи Г. Слейтом та М. Вестфалем, екзистенціальна есхатологія та екзистенціальна феноменологія релігії яких і у наш час формують методологічні основи теологічного мислення. Специфіка процесу екзистенціалізації теології та релігійного мислення, багатогранність впливу класичного екзистенціалізму на теологію, неоднозначне сприйняття цього процесу офіційною церковною ієрархією зумовили і варіативність, і, до певної міри, категоріально-понятійну невизначеність сутності ідей представників екзистенціалізованої теології. Так, наприклад, у протестантизмі “протестантська неортодоксія” стала водночас синонімом у визначенні і “діалектичної теології”, і “теології кризи”, і “теології парадоксу”, і “теології слова Бога” тощо. Методологічно ж вона була унаочнена і радикальним христоцентризмом Барта-Турнейзена, і методологією “природної теології” Е. Брунера, і принципами “деміфологізації Нового Заповіту” Р. Бульмана, і “екзистенціальним Одкровенням” Ф. Гогартена, “етикою відповідальності” Д. Бонхьоффера, і навіть “християнським соціалізмом” Р. Нібура. Започаткована

в протестантизмі тенденція до екзистенціального оновлення християнства поширилась на католицизм і православ'я, й методологічно підсилилася трансцендентально-антропологічною етикою К. Ранера, інтегральним гуманізмом Ж. Марітена, екзистенціальною діалектикою божественного та людського М. Бердяєва, “неоправослав'ям” Х. Яннараса, екзистенціальною есхатологією часу Г. Слейта, щоправда, саме поняття екзистенціального “оновлення” теології розумілося та розуміється зовсім по-різному. Утім, більшість теологів обирають шлях, який веде від людини до Бога, а не навпаки, вважаючи, що Бог відкривається не тільки у Слові, але і в людському існуванні, а тому філософія здатна допомогти теології в проясненні Слова Божого. Зрештою, Дж. Маккуоррі у своїй відомій праці “Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеггера та Бульмана” (1955) спробував окреслити головні принципи екзистенціалізації релігійного мислення та певним чином “концептуалізувати” розуміння цього процесу. Таким чином, у термінологічному обігові закордонних досліджень релігійної філософії і теології й з'явилось поняття екзистенціалістської та екзистенціальної теології. Праці Джона Маккуоррі, його попередників та послідовників і, особливо, Говарда Слейта та Мерольда Вестфалія створюють сьогодні новітню екзистенціальну альтернативу постмодерністській парадигмі в теології, підтверджуючи той факт, що екзистенціалізм може бути дієвим та евристичним засобом в оновленні та пристосуванні християнства до змін, що несе глобалізація та інформаційний бум. Вислів Св. Августина “Ти створив нас, Господи, для Себе і наші серця неспокоїні, допоки не спочинуть в Тобі”, на думку сучасних дослідників, є взагалі “формулою для усього християнського екзистенціалізму” [1, с. 163], Дж. Маккуоррі витлумачує у тому сенсі, що тривога, з якою людина зіштовжується у своєму житті, і яка не має жодного стосунку ані до чого іншого в світі, окрім її власного існування, саме це і спонукає людину звернутися до Бога, який є основою буття. Творцем її існування та світу [Докладніше див.: 2].

Екзистенціалізм не варто розглядати у якості певної монополії методологічного та ідейного інструментарію для духовних пошуків та переоцінки релігійних підвалин людської свідомості. Проте такий інструментарій, у відповідності до влучного зауваження Е. Бруннера, “завжди був спрямований на дослідження природного саморозуміння людської істоти, у центрі якого завжди знаходилася совість. Але це не означає пораду вийти і стати екзистенціалістом. К'єркегор, передвісник Е. Бруннера, ніколи не прагнув бути екзистенціалістом. Він просто намагався бути чесною людиною. І це хороша ідея для всіх” [3, с. 122].

Отже, представники екзистенціальної теології прагнули відшукати оптимальний шлях подолання ціннісної кризи в культурі

християнського світу. Вони обґрунтовували необхідність повернення до “внутрішньої орієнтації”, постійного здійснення “руху безконечності”, пошуків “нового буття”, нових цінностей та духовних орієнтирів. Намагаючись розв’язати проблему ціннісних пріоритетів автентичного існування людини в контексті трансформації її релігійного світогляду, представники екзистенціальної теології протиставляли етичному моралізму – “нову” мораль релігійної високодуховної людини; на противагу цинізму, відчаю, байдужості, – віру, любов, справедливість, свободу, людяність; попереджали і про загрозу масового конформізму, який формується й в демократичних країнах під впливом ідеології лібералізму [Докладніше див.: 4; 5].

Література

1. Hopper S. R. On the Naming of the Gods in Holderlin and Rilke. *Christianity and the Existentialists* / Carl Michaelson, editor and author. New York : Charles Scribner’s Sons, 1956. Pp. 148–190.
2. Macquarrie J. An Existentialist Theology: a Comparison of Heidegger and Bultmann. Harmondsworth : Penguin Books, 1973. 256 p.
3. Shinn R. L. The Existentialist Posture: A Christian look at its meaning, impact, values, dangers. New York : Association Press, 1959. 128 p.
4. Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм : монографія. Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. 440 с.
5. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія: пролог до феномену постекзистенціалістського часу. *Ідеї. Філософсько списание. Спеціально научно издание*. 2016. № 1(7)–2(8). С. 62–72.