

розгрому Польщі область Вартегау з центром у Познані. Пропозиції Бормана знайшли повне відображення в так званих "13 пунктах", переданих 10 липня 1940 р. владою представникові Познанської лютеранської консисторії. Надалі ці пункти було остаточно сформульовано в указі намісника Вартегау від 13 вересня 1941 р. Згідно з пунктами церква цілком скасовувалася. Дозволялося існування лише окремих самокерованих релігійних громад, яким заборонялося вступати в будь-які стосунки з церковними структурами Німеччини. Членами громад могли бути тільки повнолітні. Уроки релігії у школах заборонялися. У храмах мали право служити тільки священики з Вартегау, які при цьому мусили мати й іншу професію; оплата їхньої богослужбової діяльності могла проводитися тільки з добровільних внесків членів громад. Нарешті, німцям і полякам заборонялося перебувати разом в одній громаді.

29 травня 1941 р. Борман був призначений керівником Партійної канцелярії замість Гесса, який полетів в Англію. Він відповідав за розробку та остаточно редагування й публікацію всіх імперських законів і указів. Уже через 10 днів після призначення Борман розіслав усім гауляйтерам імперії лист "Відносини націонал-соціалізму і християнства", де говорилося, що "націонал-соціалістичний і християнський світогляди несумісні". Лише в разі повного усунення впливу Церкви "народ і рейх можуть бути впевнені в міцності свого майбутнього". Лист Бормана набув скандальної відомості, і Гітлер був змушений відкликати його.

ПРОМІЖНА СТАДІЯ ЗАТЯГЛАСЯ

У той же час труднощі військової кампанії у Росії змушували нацистське керівництво виявляти певну обережність. Поразка наприкінці 1941 р. під Москвою показала, що час "остаточного вирішення" церковного питання в рейху ще не настав. Але Гітлеру кортіло скоріше викоренити вплив християнських конфесій. Уявлення про його істинні почуття й наміри в період з липня 1941 по липень 1942 рр. дають стенографічні записи застільних розмов фюрера у ставці верховного головнокомандування. 13 грудня 1941 р. Гітлер, зокрема, заявив: "Війна добігає кінця. Останнє велике завдання нашої епохи полягає в тому, щоб вирішити проблему Церкви... В юності я визнавав лише один засіб – ди-

наміт. Лише пізніше я зрозумів: у цій справі не можна ламати через коліно. Потрібно почекати, доки Церква згниє до кінця, подібно до зараженого гангреною органу". Подібних висловлювань в записках бесід фюрера дуже багато, до своїх післявоєнних антицерковних планів він повертався в розмовах досить часто.

Іноді в літературі висловлюються сумніви в автентичності опублікованих записів 1941–1942 рр. Однак для цього немає жодних підстав. У німецьких архівах збереглися більш пізні особисті нотатки Бормана, завірені його підписом, в яких наводилися цілком ідентичні гострі антихристиянські висловлювання Гітлера. Так, 26 січня 1943 р. він говорив: "Римська держава була знищена християнством; так звана релігія Павла революціонізувала рабів і римське неолюдство... Уся величина протилежності між язичництвом і християнством виявляється в гігієні того і другого: ми навіть сьогодні дивуємося римським водопроводам і лазням! Християнство, навпаки, придушувало всіляку природно необхідну гігієну... Як виглядав би світ, якби християнство не прийшло й наукові дослідження не зупинилися б на 1500 років!"

Таким чином, незважаючи на всю запеклу ворожість до християнства нацистських керівників, "проміжна стадія" у їхній антицерковній політиці затяглася до кінця війни. В обстановці тривалих воєнних дій і подальших невдач вони не наважилися перейти до наступних етапів своїх планів. Самі поразки на фронті сприймалися вождями рейху в містичному світлі. На початку 1943 р., після розгрому під Сталінградом, Геббельс писав: "Зрозумійте! Сама ідея, саме розуміння Всесвіту зазнає поразки. Духовні сили будуть переможені, і наближається година страшного суду". Тож ані цілісного релігійного вчення, ані єдиного набору ритуалів нацисти створити не встигли. Вірогідно, нова релігія Гітлера була б еkleктичною сумішшю німецького язичництва, різних окультних вчень, якихось зовнішніх елементів християнства й навіть буддизму. Але у травні 1945 р. "тисячолітній рейх" загинув, поховавши під своїми уламками й нацистський містицизм.

С. К'єркегор: теологія відчайдушної свободи

Олександр БРОДЕЦЬКИЙ

У межах філософії післяпросвітницької доби особливе місце належить творчості таких знакових постатей європейської культури XIX століття, як С. К'єркегор, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше. Саме в їхніх творах філософський ірраціоналізм набув усебічного обґрунтування, тож ці мислителі стали засновниками філософії життя й екзистенціалізму – напрямів світоглядної думки, що істотно вплинули на становлення новітніх уявлень про смисл духовно-релігійного самовизначення людини у світі.

Скарби світоглядного мислення, що становлять спадщину парадоксального данського філософа-богослова Серена К'єркегора (1813–1855), наразі мало актуалізовані в українському інтелектуальному середовищі. А тим часом, як зазначає відомий релігійний мислитель Пауль Тілліх, К'єркегор "не просто окремо взята особа. Він презентує ту ситуацію, в якій перебуває західна цивілізація як ціле. Він, подібно до багатьох пророчих душ XIX століття, провіщає і, провіщаючи, сприяє формуванню ситуації XX століття. Їм усім була властива суміш духовного страху, пророчого гніву, меланхолійної покірності, етичної пристрасті, інтелектуальної агресивності. Усіх їх кидало від відчайдушних сподівань до болісного розпачу. Будь-яку з цих якостей можна виявити в К'єркегора. Однак історична ситуація – то лише місце, де слід шукати геніальну особу. Сама така особа творить щось значуще для будь-якої епохи"¹.

Розгляньмо основні моменти К'єркегорових релігійно-смісложитєвих настанов. Основну інтенцію його філософування виражено в тезі: "Моєю головною думкою було те, що в наш час через надмір знань забули, що таке існування й інтро-



СЕРЕН К'ЄРКЕГОР (1813–1855).

вертованість... Якщо забули, що таке релігійне існування, то також забули й те, що таке існування людське"². Роки навчання К'єркегора в університеті припали на час тріумфу гегелівської філософії, тож і він упродовж певного часу був зачарований доти силою думка генія концептуально виразила доконечну "розумність" універсального поступу Абсолютного Духу. А втім, абстрактно-раціоналістичні істини вчення Гегеля наражалися спершу на несвідомий опір (юнак К'єркегор пояснював цей опір "ганебною" нездатністю зрозуміти "велику людину"), а відтак і на цілком осмислений та цілеспрямований спротив душі, що прагнула "шукати стогнучи", як казав Б. Паскаль. Тобто для К'єркегора шлях до істини пов'язаний з напруженими внутрішніми переживаннями, інтимними й суб'єктивними, емоційно-нашраженними й відчайдушно болісними. Пізніше Ф. Ніцше назве творчість, що народжується з таких пере-

живань, "писанням кров'ю". І такий шлях духовного пошуку цілком відмінний від раціоналістично-умоглядної настанови, вираженої Б. Спінозою, – не сміятися, не плакати, не проклинати, лише *розуміти*. Тож, як зазначав П. Ганзен (перший перекладач творів К'єркегора російською мовою), вся снага його могутньої діалектики спрямовувалася на те, щоб з'ясувати й довести безпорадність умоглядної, раціоналістичної філософії перед таїнами життя й настановами, якими людині належить керуватися, щоб актуалізувати свободу духу, вивершити смисложиттєву інтуїцію буттєвої повноти.

Продовжуючи духовно-практичну, життєво-ціннісну традицію європейського філософування, репрезентовану постатями Тертуліана, містиків, Б. Паскаля, К'єркегор палко закликає людину звільнитися з-під влади умоглядного мислення, яке, апелюючи до ідеї Доконечності (невідворотності), "сковує" переживання онтологічно-екзистенційної безмежності можливостей, тобто "сковує" переживання свободи. Належить світоглядно зневіритися у свідченнях здорового глузду й теоретичного розуму, снагою відчаю зруйнувати грати ідеї Доконечності³ (необхідності), і тільки тоді прийде віра в Бога. К'єркегор гадав, що саме така відчайдушна віра дає змогу сміливо поглянути в обличчя абсурдові і смерті.



АВРААМ ПРИНОСИТЬ У ЖЕРТВУ ІСААКА. ГРАВЮРА НА ДЕРЕВІ Ю. ФОН КАРОЛЬСФЕЛЬДА.

"Адже для Бога все можливо: сказати "Бог" – значить сказати, що все можливо"⁴, – висновує він.

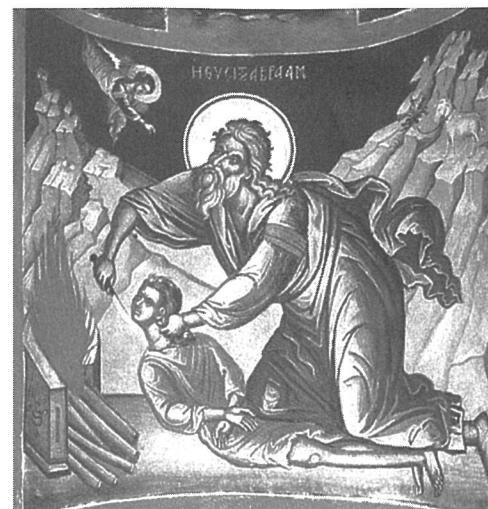
Заперечуючи теорії "компромісу" між розумом і вірою, а також нехтуючи гегелівську вимогу виправдання змісту релігії перед мисленням як "абсолютним суддею", К'єркегор ставить категоричну дилему: "або-або": або розум, а отже – буденність, тривіальність, покірливість, межа між "добром" і "злом", або віра й переживання абсурдного, неможливого як реальності, для якої Доконечність виявляється нікчемним Ніщо. Саме відданість ідеї об'єктивної неминучості, на думку К'єркегора, змусила Сократа покірливо випити келих з отрутою. Адже уявлення про морально обов'язкове, на яке орієнтувався афінський мудрець, є модифікацією ідеї Доконечності. Тож К'єркегор протиставляє образіві Сократа біблійні образи Йова та Авраама – віра першого дозволила йому екзистенційно зректися очевидностей здорового глузду, а другому – подолати межі етичного, піднестися у своїй свободі понад неминучістю додержання морального обов'язку. Зазначимо, що саме біблійна оповідь про вчинок Авраама, який на вимогу Бога був ладен убити власного сина, найбільше бентежила і вражала К'єркегора: з одного боку, його жахав відчайдушний вчинок Авраама, а з другого він

відчував у ньому всю велич Свободи, яку начебто дає екстатично-нестямна віра, "дозволяючи кинути в безодню Абсурду". Про Авраама та його віру К'єркегор писав: "Дивовижний парадокс – віра! Парадокс може перетворити вбивство на святу, прийнятну для Бога дію. Парадокс повертає Авраамові його Ісаака. Парадокс, що його звичному мисленню годі збагнути, бо віра там і починається, де звичне мислення безпорадне"⁵. Як зазначає І. Нарський, віруюча людина усвідомлює парадокс: вона не може зрозуміти Бога саме тоді, коли Бог через об'явлення своєї волі дає їй єдину змогу його збагнути. "Власне гносеологічний аспект цього парадоксу полягає в то-

му, що Авраам своїм вибором поставив одичне (свого Бога) над загальним (його заповідями)"⁶.

У цьому контексті стає зрозумілим антираціоналістичний смисл К'єркегорової концепції особистості як "одинака". Віра якраз являє собою той парадокс, що особа як така вища від загального, не підпорядкована йому, а поставлена над ним... індивід як особа перебуває в абсолютному відношенні до абсолютного". К'єркегор пише: "В історії про Авраама виявляємо такий парадокс. З погляду моралі його ставлення до Ісаака може бути виражене твердженням, що батькові належить любити свого сина. Та це моральне ставлення стає чимось відносним проти абсолютного ставлення до Бога. На запитання "Чому?" Авраам не має іншої відповіді, крім тієї, що це випробування, спокуса, – визначення, які виражають єдність двох настанов: зроби це для Бога, зроби це для себе. Ці два визначення в буденному вжитку можна застосовувати одне замість другого. Якщо бачать людину, яка робить щось невідповідне загальному, то кажуть, що вона зробила це саме для Бога, – а це, власне, означає, що вона зробила це для себе. Парадокс віри втрапив опосередкувальну ланку, тобто загальність. З одного боку, віра – то вияв найвищого егоїзму (скоїти цей жахливий вчинок заради самого себе), а з іншого – прояв абсолютної самовідданості: зробити це заради Бога. Віра як така не може дістати опосередкування в загальному, бо тоді вона перестала б існувати. Віра – то парадокс, а зрозуміти Одинака ніхто не може жодним чином"⁷.

Як бачимо, К'єркегор убачав свободу особистості у вірі, тотожній ненастанній внутрішній боротьбі з доконечністю всього загального, зокрема і з доконечністю морального закону. Моральний закон як такий і потреба обирати між добром і злом – то результат гріхопадіння людини, а гріхопадіння, на думку К'єркегора, в тому й полягає, що людина, скорившись розумові, від страху перед Ніщо (а це зворотний бік первісної цілковитої свободи), закувала себе, свій дух, своєю волю в кайдани доконечності. Як зазначає послідовник К'єркегора Л. Шестов, "відтоді як людина стала знаючою, разом зі знанням і через знання прийшов у світ гріх, а за гріхом зло й усі жахіття нашого життя. Віру, що визначала зв'язок створеного з творцем і знаменувала нічим не обмежену свободу й безмежні можливості, люди проміняли на знання, на рабську залежність від мертвих й убивчих вічних принципів"⁸.



С. К'ЄРКЕГОР: "ПАРАДОКС ПОВЕРТАЄ АВРААМОВІ ЙОГО ІСААКА".

З усього цього видно, яким парадоксальним і радикальним було філософування К'єркегора. Всю снагу свого таланту він спрямовував на те, щоб показати: має смисл тільки та філософія, яка приділяє першорядну увагу реальності особистісного існування – екзистенції⁹ як носієві смислотворчості й духовної свободи. Такі настанови, звісно ж, мали вагомий соціальні і психологічні мотивації. Навіть наслідком новочасного наукового прогресу стало, як наголошує П. Тілліх, щось таке, що спричинило протест екзистенційного мислення: перемога гнітючого механізму технічного виробництва і той дегуманізаційний вплив, якого зазнало індустріальне суспільство. Найвагомим духовним результатом стало те, що Ніцше назвав "смертю Бога": сакральнорелігійний вплив християнства на свідомість як загалу, так і інтелектуалів виснажився. Ось як висловив це Ніцше: "Де подівся Бог?.. Та ми ж бо вбили його – ви і я! Всі ми його вбивці! Але як ми його вбили? Як спромоглися вичерпати морські глибини? Хто дав нам губку, щоб стерти небо? Що коїли ми, відчиплюючи Землю од Сонця? Куди вона тепер летить? Куди летимо ми всі? Геть від Сонця, від сонця? Чи не падаємо ми неспинно? І вниз – і поза себе, і у сторони, і перед себе, і врзнібач? Та чи є ще верх і низ? Чи не блукаємо ми в безкраїм Ніщо? Чи не зле нам в лице порожнеча? Хіба не стало зимніше? Чи не гряде повсякчас Ніч і щораз більше й більше Ночі? Хіба ми не мусимо засвічувати ліхтарі серед білого дня? І чи не чуємо ми лопату гробаря, що ховає Бога? Хіба ж не відчуваємо сморо-



ЛЕВ ШЕСТОВ (ШВАРЦМАН) (1866–1938) – РОСІЙСЬКИЙ ФІЛОСОФ, ПОСЛІДОВНИК С. К'ЕРКЕГОРА.

ду від Бога, що гниє? – Та ж і Боги тліні! Бог помер! І йому годі воскреснути! То ми його вбили! Що розрадить нас, убивць серед убивць? Найсвятіше і найдужче, що мав дотепер світ, – воно стекло кров'ю під ударами наших ножів, – хто ж зітре з нас кров? Якою водою обмиємося? Які спокутні обряди, які священні ігрища доведеться нам затівати? Чи не завелика для нас велич цього подвигу? Чи не доведеться нам самим ставати богами, щоб бути вартими його? Ніколи ще не ставалася така велика подія – завдяки їй кожен, хто народиться після нас, увійде в історію піднесенішу, ніж усе, що були доти!.. Страхітлива подія – вона поки в дорозі, вона бредє своїм шляхом, – її ще не чують людські вуха. Блискавицям і громові потрібен час, світлу зірок потрібен час, діянням потрібен час, щоб люди почули про них, щоб люди узрили їх, уже здійснених. А ця подія все ще дальша від людей, ніж найвіддаленіші зорі. І попри це вони її здійснили!..”¹⁰.

П. Тілліх наголошує, що "втрата об'єктивного" світу як осмисленої реальності передбачає постання екзистенційної суб'єктивності. "Екзистенційна позиція могла проявитися як спроба змінити нестерпний об'єктивний світ шляхом революційної трансформації, заснованої на палкій суб'єктивності його головних жертв, – таким є шлях Маркса. Або ж вона могла виявитися як спроба позбутися гніту раціональної об'єктивності снагою пристрасної волі вищих людських істот, –

то шлях Ніцше. А ще вона могла виявитися як усамітнення пристрасного релігійного індивіда у своєму духовному центрі з метою виявити там те, що годі виявити в об'єктивному світі, – граничний смисл життя, Бога, – таким є шлях К'еркегора”¹¹.

Не дивно, що за життя К'еркегор не здобув широкого визнання серед захопленої ідеями раціоналізму й позитивізму європейського освіченого загалу. І тільки згодом, у ХХ ст., в період між двома світовими війнами, які промовисто засвідчили справжній "прогрес" цивілізації із суто раціоналістичною свідомістю, – звернулися до медитацій К'еркегора й побачили, як відчайдушно прагнув філософ заперечити згубний тоталітаризм у мисленні та культурі, зокрема й теорію Гегеля. А вона внаслідок свого панлогізму й етатизму вже містила тоталітарно-репресивні настанови, про що свідчить така Гегелева фраза: "Він (Світовий розум) здійснює страхітливі затрати людських сил, що виникають і гинуть, він діє епigram, в нього досить народів й індивідумів для цих затрат". З іншого боку, хіба вчинок Авраама, що так вражав і надихав К'еркегора, не є свідченням тоталітарно зорієнтованого мислення, коли віра у примарну ілюзію (дарма – в Бога чи, скажімо, в "ідеали" комунізму) штовхає людину на потворні, фанатичні злочини? Очевидно, що і credo і cogito, коли їх абсолютизувати, виявляють свій антилюдський, тінювий потенціал, хоча і те і те є фундаментальними духотворчими, культуротворчими потенціями людини.

Критикуючи С. К'еркегора з позицій атеїстичного екзистенціалізму та концепції "бунтівної людини", французький письменник і філософ А. Камю наголошує, що К'еркегор робить абсурд¹² критерієм іншого світу, тоді як він є лише уламками досвіду цього світу. Тільки-но він заміняє бунтівний заклик на несамовиту згоду, то одразу ж приходиться до нехтування абсурдом, який досі осявав йому шлях, і до обожнення єдиної віднини вірогідності – ірраціональності. "Не так важливо вилікуватися, – підкреслює А. Камю, – як жити з цими недугами. К'еркегор намагається зцілитися. Зцілитися – його шалене бажання, яке червоною ниткою пронизує увесь його щоденник. Усі зусилля його розуму спрямовано на те, щоб уникнути антиномії людської долі..."¹³. І далі Камю пише, що усвідомлення меж розуму не повинно означати заперечення його, оскільки визнаються його відносні можливості. Належить три-

матися того середнього шляху, де розум може залишатися ясним. "Якщо в цьому його гордіня, то я не бачу достатніх підстав, щоб зрідкатися їй"¹⁴. Особи, яка здає собі справу, що її ситуація у світі припускає морок і невідання, К'еркегор пропонує ілюзію, ніби саме невідання все пояснює, ніби ця темрява і є світлом. Такі настанови виявляють певну самозневагу особистості, яка зрідкається себе, не бажаючи робити факт скінченності свого часу й сумнівності свого досвіду альфою і омегою власного світогляду. А втім, саме цей факт, як всупереч К'еркегорові доводять атеїстичні екзистенціалісти, дає змогу людині сприймати власне існування як абсолютне.

Смисл цієї абсолютності полягає в розумінні того, що повнота буття реалізується не у вічності існування, не в нескінченності, а в здатності особи до самопереживання й самосвідомості, у здатності світоглядно зрідкатися претензій на трансцендентне заради цілковитої відповідальності за власне життя і вчинки. І справді, орієнтуючись на вічність, виносячи власне існування за межі своєї скінченності, ми "розріджуємо" повноту свого "я", шукаючи себе там, де нас немає і не може бути. Замість вбачати свій єдиний талан і свою гідність у суто людському, релігійно й метафізично настановлена людина "стрибає" до надлюдського, божественного, "ділиться" з ним власним існуванням заради вічності. Це, гадаємо, не що інше, як втеча від справжньої абсолютності до абсолютності химерної. Шукаючи божественності заради безсмертя, ми тікаємо від себе, крадемо в себе власне існування і свободу.

Релігійному екзистенціалізму К'еркегора атеїстичні екзистенціалісти (Ж.-П. Сартр, А. Камю) протиставляють суворі, але гранично чесні світоглядні настанови. Як пише Камю, "тіло, ніжність, творчість, дія, людська шляхетність знову займуть своє місце в цьому безглуздому світі... Хай вона (людина) втратить вічне життя, але це їй здається справжньою дурницею. Її хотіли примусити визнати свою провину. Вона ж почувається невинною. Правду кажучи, людина відчуває лише свою непоправну невинність. Власне, ця невинність дозволяє людині все. Тому людина змушує себе жити виключно тим, що вона знає, вдовольнятися тим, чим вона є, і не допускати втручання того, чого не певна. Її відповідають, що у світі немає нічого певного. Але принаймні це і є певність.



ПАУЛЬ ТІЛЛІХ (1886–1965) – НІМЕЦЬКО-АМЕРИКАНСЬКИЙ ФІЛОСОФ, ТЕОЛОГ, ОДИН ІЗ ПРОВІДНИХ ПРЕДСТАВНИКІВ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ.

Саме з нею вона має справу: людина хоче знати, чи можна жити без поклику"¹⁵.

Ж.-П. Сартр характеризує морально-ціннісний смисл такої ситуації людини у світі як цілковиту свободу, тожжну всеохопній відповідальності, бо ж саме від нас залежить, якому образів світу буде дано "санкцію": обираючи себе, ми обираємо людину взагалі. І тут не може бути ані виправдань, ані пробачень. Надприродного немає, і водночас людина – це таке буття, яке може (в межах власної скінченності) стати тим, чи вона не є, самотужки надати своєму існуванню певної сутності. А це означає, що людина не може не висувати перед собою вимог – адже вона приречена бути вільною. І хоча факт сумнівності її досвіду засвідчує неможливість дістати достеменні (тобто трансцендентно задані) критерії життєвого й ціннісного вибору, однак ніщо не перешкоджає людині завжди орієнтуватися на свободу як вищу цінність. А обираючи власну свободу як цінність, ми мусимо бути такою мірою чесними, щоб водночас утверджувати цінність свободи інших. Сартр пише: "Звісно ж, свобода, як визначення людини, не залежить від іншого, але тільки-но починається дія, я повинен бажати разом з моєю свободою свободи інших; я можу мати за мету мою свободу лише в тому разі, коли вважатиму своєю метою також і свободу інших"¹⁶. І в цьому полягає гуманізм атеїстичного екзистенціалізму. Тим-то А. Камю пропонує людині позбутися будь-яких метафізич-

них чи релігійних настанов і попри це залишитися людиною – "людиною бунту", що повсякчас протистоїть власному мороку, щомиті ставлячи світ і своє місце в ньому під знак питання, випробовуючи власну гідність бути вільною. Бунт, говорить А. Камю, це постійна присутність людини в самій собі. Він не є прагненням, він позбавляє надії. Бунт, як справді гідний людини спосіб існування, є лише певненістю у виснажливому тягареві долі без покірливості, яка мала б її супроводжувати. Певно, саме в цьому смислє сентенції "Contra spem spero!" ("без надії сподіваюсь" – згадаймо Лесю Українку) – Зважитися, не вірячи у вічність, залишатися людиною. Обирати інших людей як цінність, здаючи собі справу в тому, що світ може нам сказати лише одне: "Все дозволено!" Попри те, що все дозволено, дозволяти собі тільки чесність, попри те, що Бога немає, обирати любов до інших – чи ж не в цьому гідність людини?

К'єркегора часто називають мислителем-іраціоналістом. І це визначення можна прийняти. Варто лише пам'ятати, що іраціональне – не обов'язково щось бездуховне чи антикультурне. Зрештою, в контексті уточнення семантики терміна "іраціональне" видається доцільним розуміти його значення не лише й не стільки як щось безлогічне, недологічне

(таке ірраціональне, мабуть, і не варте того, щоб підирати ним мудрість), скільки як те істотне й іманентне в людині та її свідомості, що, передбачаючи розумове як свою неодмінну умову, не обмежується, однак, ним, а діалектично знімає його на вищому рівні духовного, охоплюючи собою не лише дійсність, а й потенцію, не лише доконечність, а й свободу, не лише об'єктивно-речове, а й життєво-особистісне. Іраціональні смисли, гадаємо, лише тоді мають значущість, коли їх виплекано не без розуму, а на основі екзистенційно мотивованого життєво-духовного синтезу, що вивершує цілісність нашого існування, збагачуючи реальність новими зв'язками (згадаймо Кантову ідею про ноуменальну свободу людини як здатність вільно розпочинати ланцюг детермінованого), новою, людиномірною, людиногенною логікою самосвідомості, творчості, спілкування, гри – логікою свободи. І саме такий синтез конче потрібен нині, коли дається взнаки брак світоглядної цілісності та органічної збалансованості різних і різнорідних елементів духовного досвіду сучасної людини і суспільства. У цьому контексті ідеї К'єркегора як одного з провісників духовної ситуації новітньої доби становлять неабияку культурницько-світоглядну цінність.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА ТА ПРИМІТКИ

- 1 Тилліх П. Кіркєгор как экзистенциальный мыслитель // Кіркєгор С. Наслаждение и долг. – К., 1994. – С. 456.
- 2 Kierkegaard S. Ausgewählt und eingeleitet von H. Diem. – Frankfurt am Main – Hamburg, 1956. – S. 122–123.
- 3 Український термін "доконечність" вживається у статті замість більш поширеного "необхідність". Автор унікає слова "необхідність" як зайвої кальки російського слова "необходимость".
- 4 Кіркєгор С. Наслаждение и долг. – К., 1994. – С. 451.
- 5 Там само. – К., 1994. – С. 443.
- 6 Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. – М., 1976. – С. 562
- 7 Див.: Kierkegaard S. Fear and Trembling. The Book on Adler. – London: Everyman's Library, 1994. – P. 59–60.
- 8 Шестов Л. Кіркєгард – религиозный философ // Кіркєгор С. Наслаждение и долг. – К., 1994. – С. 449.
- 9 Поняттям "екзистенція" у філософії позначають особистісне існування в усій його внутрішньо переживаній повноті.
- 10 Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Веселая наука. Злая мудрость: Сборник. – Минск, 1997. – С. 446–447.
- 11 Тилліх П. Вказ. праця. – С. 455–456.
- 12 Під "абсурдом" Камю розуміє ситуацію людини, яка зневірилася в уявленнях про світ як Логос, тобто про світобудову, керовану певним Абсолютним Розумом, котрий диктує людині загальнозначущі норми та критерії життєвого самовизначення. Камю наголошує, що світ не ірраціональний, йому просто не властивий розум, що є суто людською прерогативою. І та обставина, що поза людиною годі знайти розум, дух, аж ніяк не означає, що нам належить зрікатися цієї нашої прикмети.
- 13 Камю А. Вибрані твори у 3-х т. Т. 3: Есе. – Харків: Фоліо, 1997. – С. 97.
- 14 Там само. – С. 98.
- 15 Там само. – С. 106.
- 16 Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 341.

Інше богослов'я

Феміністські теології ХХ століття

Вікторія СУКОВАТА,
кандидат філософських наук

Найбільш активно сучасна гендерна теорія* заявила про себе в соціології, психоаналізі, літературній критиці й філософії. Релігія і теологія ввійшли в поле гендерних досліджень з 1960-х рр.; як самостійна дисципліна ця теорія сформувалася спочатку в США і Західній Європі. Основною причиною того, що гендерні дослідження релігії дотепер слабо представлені в українських (і пострадянських) соціальних науках, є сакралізований характер духовної віри і знання, що обмежував право дослідників виявляти сумніви в тих або інших релігійних догмах і переглядати суть релігійних обрядів.

Прагнення досягти гендерної рівності в духовній сфері було артикульовано в результаті розвитку жіночої громадської самосвідомості і змусило найбільш активних та освічених жінок перетворити особистий біль з приводу нереалізованих духовних потреб у джерело систематичної критики найбільш сексистських аргументів Церкви. Жінки, послаючись на прикладі із самої Біблії, виступали проти подвійного стандарту релігійної моралі, вимагали внесення гендерної рівності в релігію і теологію, визнання заслуг жінок у розвитку духовності. Відповідно до традиційної теології існуючий гендерний порядок є частиною "промислу Божого", він – універсальний і незмінний. Гендерна же теорія, вміщуючи релігію в поле культурної критики, розглядає гендерні ролі як соціальні конструкції, а гендерну ідеологію сакральних текстів як політичний продукт певної епохи. На думку критиків, рід суб'єкта й усе поле зв'язаних з ним

*Гендер – поняття, яке використовується для визначення соціокультурної форми існування статі: чоловік і жінка характеризуються не як біологічні істоти, а як носії певних соціокультурних ролей.

значень створюється і змінюється культурою, а зовсім не "божественним провидінням". Звідси стаття віруючого не може визначати ступінь його вгодності Богові, а духовність і вивчення Божественного рівною мірою доступні обом статям.

Гендерні дослідження в релігії використовують інструментарій і ключові поняття як гендерної теорії – гендер, ідентичність, сексуальність, влада, суб'єктивність, сексизм, гендерний егалітаризм, так і класичного богослов'я – Бог, віра, духовність, священство, ординація (рукопосвячення) тощо. Класиками гендерних досліджень у релігії є Мері Делі, Джудіт Пласков, Ребекка Шоп, Юлія Кристева, Ріан Айслер, Дафні Хампсон, Жаклін Грант, Марія Гімбутас, Елайн Пегельс, Деніз Кармоді, Керол Крист, Розмарі Руссер, Елізабет Шуслер Фіоренца та інші теоретики, які не тільки сприяли зростанню жіночої самосвідомості в духовній сфері, а й збагатили світову філософську й богословську думку.

У західних університетах гендерні дослідження релігії розвиваються переважно в рамках культурної антропології і гендерної теорії, а також академічної дисципліни "феміністська теологія", предметом вивчення якої є гендер, його конструкції і політика у відносинах з Духовним і Божественним. У рамках критичних філософських методологій ХХ століття феміністську теологію розуміють як систематичний виклад богослов'я з гендерних позицій – тобто з врахуванням гендерної суб'єктивності обох статей, цінність якого полягає: а) у створенні дискурсу сумніву в абсолютності релігійних догм; б) у запровадженні етичних висловлювань, необхідних для громадського й індивідуального процвітання та повноправної участі жінок у суспільній і релігійній сферах; в) у критиці сексизму (расизму, гомофобії) у Церкві й перетворенні традиційної теології у гендерно-егалітарну. Феміністська теологія вивчає гендерні стереотипи, гендерні ідеали, гендерну