

дання користуватиметься повагою серед тих, хто зацікавлений зануритись у духовне й інтелектуальне багатство вчення святого Томи Аквінського.

Олег Новосельський

Boris Gunjević. *Raspeti subjekt: bez Graala*. Beograd: Fabrika knjiga 2010. 242 с.

Про невеличку Хорватію в певному сенсі можна говорити як про богословську несподіванку. В Україні вже знають римо-католицького богослова Томіслава Іванчича¹ та протестантського Мірослава Вольфа², але з'явилося молоде покоління богословів, зокрема Борис Ґуневич (1972 р.н.), який вже зарекомендував себе виданою спільно із відомим словенським філософом Славоєм Жіжеком книгою «Бог у муках: інверсії апокаліпсису»³. До слова, Ґуневич є пресвітером Лютеранської (євангельської) Церкви. Як на малочисельну протестантську спільноту Хорватії, де більш ніж 80% населення зараховує себе до Римо-Католицької Церкви, – це великий успіх та ще одна богословська несподіванка.

Моїм наміром є подати огляд книги Бориса Ґуневича «Розп'ятий суб'єкт: без Граала» (Београд 2010)⁴, що складається із дев'яти практично самостійних есеїв, об'єднаних однією ідеєю: богослов'я, що кидає виклик постмодерному нігілізму та повертається в середовище гуманітарних дисциплін як ключова дисципліна.

У вступі із провокативною назвою «Чому нам не варто читати передмови?» Ґуневич пояснює, чим є богослов'я особисто для нього. Це чарівність, романтика та одночасно дисципліна виживання в екстремальних умовах. Як наукова дисципліна, богослов'я цілковито маргінальне, позаяк предмет його дослідження повсякчас никне перед будь-яким дослідженням. Відтак богослов'я цілковито неприбуткове, богословським фахом сьогодні неможливо заробити на прожиття. Натомість, присвятивши життя богослов'ю, щоденно опиняємось у ситуації, коли здобуті знання змушені перевіряти на практиці, щоб через набутий досвід перевірити те, у що віримо. «Видається мені, що початок богослов'я більше суголосний із стогоном чи навіть воланням і меншою мірою нагадує філософське здивування, що писклявим фальцетом промовляє людству, пильнуючи політичну коректність», – зазначає Ґуневич (с. 12). Богослов'я протистоїть нав'язаному

¹ Т. Іванчич. *Діагностика душі й агіотерапія*. Львів 2010.

² М. Вольф. *По подобию Нашему: Церковь как образ Троицы*. Черкаassy 2012; М. Вольф. *Презрение и принятие. Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении*. Черкаassy 2014.

³ Slavoj Žižek, Boris Gunjević. *Bog na mukama: obrati apokalipse*. Rijeka 2008; S. Žižek, B. Gunjević. *God in Pain: Inversions of Apocalypse*. New York 2012.

⁴ Boris Gunjević. *Raspeti subjekt: bez Graala*. Beograd 2010.

єрархічному консенсусу більшості, що дбає про облаштування інституціональних та політичних інтересів (с. 13). Богословський процес, згідно з Гуневичем, розпочинається свідомим молитовним поворотом-протистоянням «компромісу фахівців, смакам більшості та інтересам еліти, що підступно відбирають свободу, пропонуючи натомість фальшиву стабільність» (с. 14).

Перший есей – «Оповідь та метафізика» – богослов розпочинає твердженням, мовляв, значно приємніше слухати оповідання про мавок, фей та чарівників, ніж вникати у метафізичні трактати Дунса Скота чи Суареза. «Ми полюбляємо оповідання, але не любимо метафізику», – констатує Гуневич, запевняючи, що в основі метафізичних трактатів лежать оповіді. «Оскільки богослов'я прагне повернути собі статус метаоповіді, необхідно знову окреслити відношення модерного і постмодерного дискурсу, а відтак підшукати відповідну метафору цього відношення» (с. 15). Тут в пригоді йому стають Арістотель, Аврелій Августин, Ж.-Ф. Ліотар та Дж. Мілбанк.

Спираючись на Мілбанка, Гуневич висновує, що «повернення до аналізу відношення між міфом та оповіддю допомагає віднайти необхідні для богослов'я інструменти, щоб воно наново переказало всі інші дискурси, адже богослов'я – це оповідь про Бога, про Божу спільноту та її практичне життя». Наприклад, згідно з Мілбанком, нігілізм неможливо спростувати. Його можна лише побогословськи переповісти. А це означає, що єдина можлива критика модерного нігілізму – богословська, в якій оповідь знову повертає свій статус (с. 25).

Відтак, ідучи за Ліотаровим визначенням постмодерну як «опору модерну», «богослов'я могло би запропонувати власну форму опору проекту „модерн“, щоб не бути лише додатковою (у багатьох випадках нудною) провокацією, яка лише створює незручності» (с. 26). Що ж до Ліотарового розуміння відношення модерн/постмодерн, то, на думку француза, найпомітніше воно виявило себе протистоянням в царині архітектури 1910-1945 рр. (с. 29). Відповідно, Гуневич вдається до пошуку саме просторової метафори для розмежування модерну й постмодерну, для чого, на його думку, найбільш відповідною є метафора «колючого дроту». Він подає основні історичні етапи використання «колючого дроту», починаючи від його винайдення американським фермером у 1874 р., далі – його використання у Першій світовій війні, аж до застосування у концтаборах, після чого він стає символом зла, жорстокости й поневолення (с. 30-31). Сьогодні «колючий дріт» став метафорою контролю життєвого простору (с. 32). Тож Гуневич вважає зайвим подавати додаткові аргументи на користь твердження, що всі ми огорожені колючим дротом, позаяк живемо у суспільстві, що нагадує велетенський концтабір, з якого неможливо втекти. Він частково годиться з Агамбенем, що нам залишаються лише «месіянські часи», але не підтримує його форми «секуляризованого іманентного месіянзму». Тому «необхідно наново переповісти християнство як оповідь, щоб легітимізувати дискурс, одночасно месіянський та прогресивний», адже християнство – це не одна із багатьох метаоповідей, а «єдина метаоповідь, що свій програмний текст обґрунтовує, поєднуючи пізнання та нарацію, оповідь і метафізику» (с. 34).

На користь цього, вважає Гуневич, свідчить Ліотарове незакінчене прочитання «Сповіді» Августина. Ідучи шляхом французького філософа, Гуневич бажає через Августина встановити відношення між оповіддю та метафізикою, щоб презентувати християнську метаоповідь. Адже Августин, оповідаючи про Бога Авраама, Якова та Ісаака, хоче нас переконати, що немає різниці між Богом, який об'являється, та Богом, який метафізично «є», існує. Відтак, на думку хорватського богослова, гіппонський єпископ став першим письменником античної доби, який «на основі практики християнського життя своєї спільноти написав оповідь про створення світу, його існування та кінець» (с. 36).

Наступний есей – «*Triplex modus corporis Christi*» – Гуневич розпочинає тезою Мілбанка: богослов'я в рамках просвітницького проекту секулярного модернізму погодилось на статус цілковито маргінальної дисципліни, однак сьогодні ми відчуваємо нагальну потребу повернення богослов'я в інтелектуальний дискурс (с. 41). Бажання віднайти простір автентичного християнського життя в середовищі імперії спонукало Мілбанка об'єднати приятелів та студентів довкола сучасного богословського проекту, відомого тепер під назвою «Радикальна ортодоксія». У цьому есеї Гуневич подає ідейне підґрунтя сучасного британського богословського руху, до якого він також належить (чи не єдиний представник слов'янського простору).

Визначальним для об'єднаних довкола Дж. Мілбанка, Г. Варда, К. Піксток стало видання у 1998 р. збірника «Радикальна ортодоксія – нова теологія». У виданні збірника взяло участь дванадцять авторів, з яких семеро англіканців та п'ятеро римо-католиків. Гуневич коротко резюмує основні ідеї статей збірника (с. 48), які розкривають цілий спектр проблем: з одного боку – відношення Церкви та Євхаристії, з іншого – бажання спростувати модерністський нігілізм. Вперше рамки цієї проблеми окреслив Анрі де Любак, на якого «радикальні ортодокси» повсякчас покликаються, вважаючи, що сучасне богослов'я втратило середньовічне бачення *triplex modus corporis Christi* – потрійного виду тіла Христового (с. 49). Внаслідок цього вже в ранньомодерну добу сформувались конфесійні границі «протестантської тоталітарної бібліолатрії та посттридентського авторитарного позитивізму» (с. 50).

Отож де Любак розрізняє такі три види Христового тіла: *soma typicon, corpus* – типологічне тіло, тобто індивідуальне, фізичне й історичне тіло Ісуса Христа та тіло Його слова, записаного у Біблії; *corpus mysticum* – таїнство Євхаристії; *corpus verum* – тіло Церкви. Відтак протестантизм у різноманітних формах випрацював доктрину історично-сакраментального тіла, тобто об'єднав перші два аспекти. Натомість у посттридентському католицизмі повстала доктрина, синтезована із сакраментально-еклезіяльних аспектів. Занепад середньовічного потрійного сприйняття Христового тіла, на думку Гуневича, дуже помітний у літургійній практиці, зокрема у характерній для протестантизму індивідуалістичній практиці побожності, в той час як у католицизмі літургія переросла у «клироцентричний спектакль», який домінував аж до II Ватиканського собору (с. 52-53).

Насамкінець хорватський богослов підсумовує, що доктрина потрійного Христового тіла в інтерпретації радикальної ортодоксії дуже важлива для сучасного богослов'я, оскільки проблематизує різноманітні форми релігійного та політичного фундаменталізму. «Політика інкарнації», яка, на думку Мілбанка, впливає із потрійного розуміння Христового тіла, має в розпорядженні достатньо ресурсів, щоб «переглянути та надати нове визначення ринковій нео-ліберальній економії та поставити під сумнів катаклізматичне розуміння капіталістичного виробництва, не здатного протистояти різноманітним формам фундаменталізму» (с. 63-64).

Третій розділ, «Чесноті Імперії. Між капіталом і терором», Ґуневич знову розпочинає думкою Мілбанка щодо можливості «адекватного богословського дискурсу, який зцілив би нас від безумства постмодерного нігілізму» (с. 65). Аби повернути розуміння християнської метаоповіді, яка би була заснована на вірі, а не виключно на розумі, хорватський богослов вважає за необхідне зробити крок назад, у домодерну античність, зокрема в товаристві Мілбанка знову розглянути спадщину Аврелія Августина. У «Градї Божому» єпископ з Гіппону, на думку хорватського богослова, подає деконструкцію чеснот Римської імперії, що в сучасному контексті означає пов'язаність між «капіталом і терором» (с. 67).

Попри часову відстань між античним світом Августина та сучасним, хорватського богослова вражає подібність ситуацій. Ґуневич покликається на написану сучасним італійським філософом Антоніо Негрі (у співавторстві з Майклом Гарттом) книгу «Імперія», що черпає натхнення в Августиновому баченні протистояння універсальної католицької спільноти декадентній Римській імперії (с. 80). На основі цього хорват говорить про необхідність побудови практик, альтернативних до глорифікованих сучасними імперіями цінностей, та висуває ключову тезу: «Спільне паломництво католицької спільноти в земному житті – це єдина альтернатива до цінностей імперії. Звісно, слово „католицька” стосується не лише Римо-Католицької Церкви, описуючи універсальність спільноти, що визнає Христову віру, з якої ніхто не виключений» (с. 82). Власне така універсальність пропонує альтернативний до глобалізації шлях. Одночасно, Августинове розуміння католицької спільноти, вважає Ґуневич, допомагає вірно трактувати «дезертирство, вигнання й номадизм» як специфічні форми аскези у протистоянні тоталітарному контролю імперії (с. 93). «Задля цього й ми потребуємо засвоїти позицію еклезіяльного паломника, який мандрує до Граду Божого, щоб спільно із постмодерними номадами ми могли активувати спротив нищівним практикам Імперії», – підсумовує богослов (с. 98).

Четвертий есей – «Інвенція щоденної побожності спротиву» – практично продовжує тему попереднього (с. 99). Але цього разу співрозмовником Ґуневича стає французький єзуїт Мішель де Серто – єдиний священик, що підтримав студентські протести в Парижі у травні 1968 р., а відтак в числі перших написав про ці події вичерпне дослідження. Ґуневич ставить собі за мету прояснити причини, що викликали паризькі події 1968 р. та їхні наслідки для богослов'я

в рамках практики щоденного життя. Він перераховує «зачатки неспіху», що виникли у травні 1968 р. Так Альтюссер, якого Ґуневич називає «сірим кардиналом комуністичної партії Франції», викликав загальне згіршення у вільних інтелектуалів тим, що не підтримав студентські протести. Натомість Лакан назвав останніх «істериками, що потребують нового володаря», а Левінас мовчав і робив вигляд наче нічого не відбувається, не спромігшись побачити у студентах з «коктейлем Молотова» в руках «лице Іншого» (с. 100). Рікер був одним із небагатьох сорбонських професорів, який підтримав студентів та виступив посередником у перемовинах із протестувальниками, що забарикадувались в університетській їдальні. Але його християнську доброзичливість не оцінили: давши добрячих стусанів, забарикадовані протестувальники демонстративно викинули його у контейнер для сміття – символічний жест заперечення авторитетів. Однак не менш символічною, як демонструє Ґуневич, була подальша доля самих постструктуралістів: Альтюссер убив свою дружину й доживав віку в психіатричній лікарні; схожа доля спіткала й Лакана; Фуко поринув у п'ятику та помер, попередньо заразивши свого партнера СНІД-ом; Барт опинився під колесами вантажівки, а Дельоз наклав на себе руки, не витримавши боротьби із раком і т.д. (с. 101).

На думку Ґуневича, одна з фундаментальних причин, чому студентське повстання швидко згасло, перебувала не стільки в площині репресивності державної системи, скільки в «радикальному ентузіязмі самих студентів». «З богословської точки зору, повстання молоді потерпіло поразку, бо не зуміло запропонувати жодного дискурсу надії, з якого можна було б черпати силу, наповнювати уяву, спонукати до солідарности та відваги. [...] Тут витокami невдачі були месіянський ентузіязм без Месії та оптимістичне натхнення без надії. Будь-яка революція, яка не висуває артикульованого дискурсу надії, попри великі жертви та систематичний терор – приречена на поразку», – підсумовує Ґуневич (с. 102). Ця теза провадить хорватського богослова до «теології надії» Юргена Мольтмана, який бачив завдання богослов'я не лише в тлумаченні світу, але й у можливості його змінювати. Адже партійна бюрократія, незалежно від ідеологічного підґрунтя, не здатна запропонувати надію та зцілити завдані терором рани (с. 103).

У пошуках конкретних механізмів такої трансформації хорватський богослов знову повертається до де Серто, якого цікавили моделі спротиву «інституційній дисципліні та суспільному нагляду» (с. 107). З цією метою французький єзуїт повсякчас прислухається до голосу Іншого, чие мовлення протягом історії репресивно та систематично ігнорували. Проблема не лише в тому, щоб інтуїтивно відчутити голос Іншого, але необхідно розшифрувати існуючі в його задзеркаллі реалії. Та це не просто бажання надати можливість зазвучати голосу, який повсякчас ігнорують, а пошуки можливостей «формування суб'єкта, що уникає мікротехнології влади» (с. 108). Звідси ключове питання де Серто про діяльність, яка ставить під питання механізми дисципліни та системи нагляду:

«В який спосіб окремі дії можуть захитати механізми дисципліни, провізорично залишаючись всередині самих систем?» (с. 110).

Ґуневич погоджується з де Серто, що наша буденна діяльність на кшталт проживання, прогулянки містом, читання, приготування їжі і т.д. виконують роль кодифікування дійсності. Відтак ставиться запитання: «Чи нашу буденну діяльність можна тлумачити в рамках богословського дискурсу?» (с. 111). Можливо, вважає хорват, для «богословів, що тримаються за свої катедри як вбивця за ніж, це виглядатиме тривіально і банально, але не для тих, хто прагне уникати та стати непомітним для суспільного контролю» (с. 113). Щоденну діяльність він трактує як простір, який ще треба здобути для Христа. Власне таке літургійне трактування буденного, підсумовує Ґуневич, у слабкості віри та під тягарем немочі допоможе винайти побожність спротиву, як «впровадження у присутність, без якої неможливе життя» (с. 114).

Есей «Вправляння у зціленні в часи безумства» Ґуневич присвячує питанню Реформації. Він коротко переповідає ключові думки Лютерового *богослов'я хрестита* (*Theologia Crucis*) (с. 122-128), щоб перейти до дуже важливого моменту – протестантського розуміння таїнства Євхаристії. Ґуневич зосереджує увагу не лише на загальновідомій Лютеровій критиці католицького розуміння Євхаристії як літургійної жертви та ідеї пересуществлення (*transsubstantiatio*) (с. 131-132), а й на вченні про реальну присутність, яке, на його думку, для реформатора мало вирішальне значення. Цій проблемі Лютер присвятив цілу низку творів, серед яких одним із найважливіших, на думку автора, є коментар на шосту главу Євангелія від Йоана: «Ми не підносимося до воскреслого Христа думками, тобто спогадом, але Христос своєю невідкличною обітницею наближається до нас в Євхаристії» (с. 133).

Далі хорватський богослов коротко описує літургійне таїнство Євхаристії як таїнство зцілення від нашої тлінності, що у лютеран, кальвіністів та англікан відбувається щонайменше раз на тиждень у духовній простоті «без надміру кічу народної побожності, театральності та клироцентризму» (с. 137-139). В лютеранському розумінні Євхаристія – лік, що допомагає вірним «зцілитися від безумства, у якому опиняємось усупереч нашій волі». «Тож ми повинні повсякчас перебувати у пошуках Грааля сопричастя, яке може подати лише Бог, щоб наш розп'ятий суб'єкт воскрес у Божій присутності», – підсумовує черговий есей Ґуневич.

Шостий есей під назвою «Зранене видіння. Від межі провалля до втіхи причетності» хорватський богослов розпочинає розлогою цитатою Пс 118: «Дякуйте Господеві, бо добрий; милосердя його повіки», який подає від першого до останнього рядка (с. 141-142). Відтак переходить до основної проблеми надміру «візіонерства» у сучасному світі. Цитата із книги Приповідок «Коли нема видіння, народ розпускається» (Прип 29:18) для багатьох політиків стала ключовою. Вони, зазначає Ґуневич, повсякчас на неї покликаються там, де це доречно, і там, де вона не зовсім відповідає за змістом, натякаючи на власну виняткову

здатність запропонувати спасенну «візію» майбутнього держави, ба й цілого світу. Однак, продовжує автор, цим «харизматичним проповідникам» навіть на думку не спадає, що більшість вже давно зрозуміла здатність політиків за рахунок такого «візіонерства» успішно нарощувати статки. «Візіонерство стало прибутковою галуззю на ринку капіталу», – констатує Гуневич. Довкола неї гуртуються різні експертні групи та незалежні аналітики з питань сталого розвитку, моделювання ситуацій, стратегічного планування і т.д. «Тут слід врахувати могутній маніпулятивний потенціал візіонерів, які під прикриттям християнських й традиційних цінностей пропонують ідеологічно склепану політику» (с. 142). Проблема в тому, що у церковному середовищі вони віднаходять плідне підґрунтя для демонстрації «спотвореного богослов'я», одиноке завдання якого – забезпечення могутності та впливу. «Найкращий антидот таким еклезіяльним візіонерам полягає у добровільному залишенні середовищ боротьби за вплив у структурах влади. Це їх поставить у стан розгубленості та неспокою, оскільки їм не збагнути існування у середовищі Церкви когось, хто не бажає опинитись на владному становищі», – зазначає Гуневич (с. 143).

«Глобальні візії» на службі сильних світу забезпечують стабільність, збереження політичного *status quo*, прибутковий бізнес та успішне життя власникам транснаціональних компаній. Їм Гуневич протиставляє видіння біблійних пророків, які, на протигагу «глобалістам», інспіровані «локальним» характером, однак можуть актуалізуватися в різні часи. «Пророче видіння – це універсальний сингуляр, який повсякчас ставить під сумнів панівні ідеї, дії та визначення дійсності», зазначає хорватський богослов (с. 146). Що більше, контекст, у якому ми перебуваємо, не надто різниться від того, в якому діяли біблійні пророки. Ним є надмір різних візій та видінь, які лише заганняють у ще більший страх та відчай. До них долучається дискурс «політичної еліти», яка покликана повсякчас забезпечувати хитку атмосферу невизначеності ситуації, що в свою чергу дає можливість легко маніпулювати суспільством (с. 147). Одночасно медія беруть на себе функцію амнезії, адже щоденний терор сценами насильства вишколює у споживачах вміння «швидко забувати» (с. 148). Звідси Гуневич виводить основне питання про засоби, які гарантуватимуть простір автентичної свободи та допоможуть уникати контролю імперії. До таких, на думку хорвата, належить книга Псалмів, яка вводить читачів у простір зцілюючої Божої присутності, роблячи їх причасниками Божого життя (с. 149). Власне псалми, наголошує Гуневич, забезпечують цілком відмінний дискурс, ставлячи під сумнів будь-які форми ідолопоклонства та ідеології (с. 150).

У наступній двійці есеїв – «Фатальні гримаси бунту й приниження. Про лице Іншого в перехідну добу» та «Сутичка на богословській лівійці» – Гуневич глибше занурюється у проблему «транзитного суспільства», передовсім у контекст колишньої Югославії. Він звертається до причин, що викликали війну в Югославії: «Винуватцем усього є невідомий злочинець, хтось Інший» (с. 165). Так, перекладаючи всю відповідальність на Іншого, який за допомогою «таємних

та прихованих зв'язків» маніпулює нашим життям, «транзитне суспільство», на думку хорватського богослова, «заперечує Божу участь в історії, зводячи його до рівня кишенькового Бога для приватного вжитку і як тотем у розпорядженні нації з метою виправдання власного примітивізму» (с. 167).

Ґуневич шкідче можливість «постмодерного особистого бунту», який має розпочатись освоєнням часу й простору, де дотепер богослов'я не почувалося рівноправним співрозмовником. Уже «недостатньо пропагувати терпеливість, діалог, миротворчість, толерантність й екуменізм». Йдеться про освоєння «нових просторів, які б були соціологічно релевантні» (с. 178). Відтак уточнює, що «у нашому випадку необхідно зосередитися на лиці Іншого, щоб за болісною гримасою, викликану фатальним й систематичним приниженням, ми розпізнали голос, який звертається до нас й закликає до діалогу. [...] Цей заклик з лиця Іншого засновує цілу етику, яка може артикулювати референтне тло бунту» (с. 180). «Простіше кажучи, – підсумовує Ґуневич, – лице Іншого закликає до бунту, який може визріти як наслідок мого стояння на молитві перед лицем Божим» (с. 182).

«Нова фізика у матриці тейярдизму» – останній есей у книзі Ґуневича, який тематично стоїть відокремлено від решти. Але це лише на перший погляд, позаяк уже з перших рядків автор констатує, що, говорячи про «нову фізику», ми опиняємося у недослідженому просторі, який ставить під сумнів модерну науку (с. 207). Це означає, що під сумнів потрапляє і весь інструментарій модерної науки, за допомогою якого вона виштовхала богослов'я за межі академічного простору в маргінальне поле гуманітаристики.

Ґуневич змушений констатувати, що сучасний християнський дискурс, будучи зосередженим переважно на морально-етичних аспектах науки, лише «підливає оливи у вогонь непотрібних та абсурдних дискусій, в яких „атеїстична і безбожна” наука завше „перемагає”» (с. 217). Він рішуче ставить під сумнів такий спотворений підхід, беручи в союзники відомого французького єзуїта та науковця П'єра Тейяра де Шардена. Попри те, що окремими його тезами зловживали представники *New Age* для опису псевдонаукових висновків щодо «біфуркації космічної свідомості», вчення французького єзуїта, на думку Ґуневича, необхідно «наново відкрити» (с. 218).

Отже, Борису Ґуневичу вдалось у дев'яти відносно коротких есеях синтезувати цілу низку дуже складних питань – від метафізики, постмодернізму, радикальної ортодоксії, місця богослов'я у контексті сучасної гуманітаристики, діалогу між лівими-марксистами та богослов'ям аж до проблемних дискусій в царині нової фізики та її критики з позиції християнства. Можливо в цьому полягає успіх літератури, яку продукує Ґуневич. Такого богослов'я «про все», написаного доступним стилем у сучасному контексті, дуже бракує українському богословському простору.

Олег Гірник