

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ СТУДІЇ

DOI 10.33930/ed.2019.5007.46(10-11)-10
УДК 27-1-725(092)

ПРАВОСЛАВНА ПОСТМОДЕРНА РАДИКАЛЬНА
ТЕОЛОГІЯ ВІРИ В. РУБСЬКОГО

POSTMODERN ORTHODOX RADICAL THEOLOGY OF FAITH BY V. RUBSKY

В. М. Лозовицький

Актуальність теми дослідження. Традиційні концепти віри зазнають в сучасній теології суттєвих трансформацій. Динамічні зміни релігії та суспільства в постсекулярну добу потребують нового прочитання базових богословських концептів. Тому актуальним завданням науки є аналіз сучасних православних теологій, в яких здійснюється переосмислення традиційних концептів віри в постметафізичному ключі.

Постановка проблеми. В. Рубський активно просуває нові візії православної теології, досить радикально висловлюється з приводу необхідності оновлення православ'я та переосмислення традиції. Це викликало хвилю критики його позиції в теологічній спільноті. Він є показовим прикладом сучасного теолога, що намагається створювати нові богословські концепти, публічно дискутувати в медіа, показує можливості вільної богословської думки в церкві.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В українській науці здійснена важлива робота по осмисленню та критиці основних православних теологічних концептів та методологічних підходів розвитку сучасної православної теології. Концепти віри були проаналізовані у вітчизняній науці в працях Є. Кононенко, Т. Левченко, Д. Марциновської, Ю. Чорноморця, С. Качмар. Проте, за межами дослідників до цього часу залишається постметафізичний вимір віри у сучасних православних мислителів.

Постановка завдання. Комплексний аналіз усіх аспектів теології Рубського не входить в нашу мету. Ми б хотіли зупинитися на постметафізичній інтерпретації віри у В. Рубського, показати зміни і трансформації в уявленнях про віру, і тим самим

Urgency of the research. Traditional concepts of faith are undergoing significant transformations in contemporary theology. Dynamic changes in religion and society in the post-secular era require a new reading of basic theological concepts. Therefore, an urgent task of science is to analyze of modern Orthodox theologies, which rethink traditional concepts of faith in a post-metaphysical way.

Target setting. Rubsky is actively promoting new visions of Orthodox theology, speaking out quite radically about the need to renew Orthodoxy and rethink the tradition. This caused a wave of criticism of his position in the theological community. He is an exemplary example of a modern theologian who tries to create new theological concepts, publicly discusses them in the media, and shows the possibilities of free theological thought in the church.

Actual scientific researches and issues analysis. In Ukrainian science, important work has been carried out on the understanding and criticism of the main Orthodox theological concepts and methodological approaches to the development of modern Orthodox theology. The concepts of faith have been analyzed in the national science in the works of E. Kononenko, T. Levchenko, D. Martsynovska, Y. Chornomorets, and S. Kachmar. However, the post-metaphysical dimension of faith in contemporary Orthodox thinkers still remains beyond the scope of research.

The research objective. A comprehensive analysis of all aspects of Rubsky's theology is not our goal. We would like to focus on Rubsky's post-metaphysical interpretation of faith, to show changes and transformations in the concept of faith, and thus to expand the methodological

роширити методологічну перспективу сучасної православної теології.

Виклад основного матеріалу.

Аналіз православної радикальної теології віри В. Рубського показав, що він використовує методологію постметафізичної філософії і розвиває персоналістичну теологію віри, центром якої є людина. Спираючись на принципи філософії постмодерну Рубський намагається вивести віру і Бога за межі дискурсивного, побачити їх поза всіма бінарними опозиціями мови.

Він деконструє православну традицію і наголошує на важливості персональної зустрічі з Творцем, яка можлива як акт прямої інтуїції Бога, тоді як Традиція є історичним конструктом, який необхідно радикально переосмислити.

Зрештою всі його зусилля завершуються тлумаченням віри як практики впізнавання присутності Бога в повсякденних речах та подіях. Такий висновок, ще більше зближує теологію віри Рубського не лише з постметафізичним, постпсихологічними підходами, але й з феноменологією та сучасним харизматичним християнством.

Висновки. Православна радикальна теологія віри В. Рубського використовує методологію постметафізичної філософії та розвиває персоналістичну теологію віри. Рубський деконструє православну традицію і наголошує на важливості персональної зустрічі з Творцем, яка можлива як акт прямої інтуїції Бога, тоді як Традиція є історичним конструктом, який необхідно радикально переосмислити.

Таке застосування радикальної постмодерної герменевтики віри та деконструкція традиції приводить його до протестантизації православ'я.

Ключові слова: віра, постметафізична філософія, православна теологія, радикальна теологія, теологія віри

perspective of modern Orthodox theology.

The statement of basic materials. An analysis of Rubsky's Orthodox radical theology of faith has shown that he uses the methodology of post-metaphysical philosophy and develops a personalistic theology of faith centered on the human being. Relying on the principles of postmodern philosophy, Rubsky tries to take faith and God beyond the discursive, to see them beyond all the binary oppositions of language.

He deconstructs the Orthodox tradition and emphasizes the importance of a personal encounter with the Creator, which is possible as an act of direct intuition of God, while Tradition is a historical construct that needs to be radically rethought.

In the end, all his efforts culminate in an interpretation of faith as the practice of recognizing the presence of God in everyday things and events. This conclusion brings Rubsky's theology of faith even closer not only to post-metaphysical and post-psychological approaches, but also to phenomenology and contemporary charismatic Christianity.

Conclusions. V. Rubsky's Orthodox radical theology of faith uses the methodology of postmetaphysical philosophy and develops a personalistic theology of faith. Rubsky deconstructs the Orthodox tradition and emphasizes the importance of a personal encounter with the Creator, which is possible as an act of direct intuition of God, while the Tradition is a historical construct that needs to be radically rethought.

This application of a radical postmodern hermeneutic of faith and deconstruction of tradition leads him to the Protestantization of Orthodoxy.

Keywords: faith, postmetaphysical theology, Orthodox theology, radical theology, theology of faith

Актуальність теми дослідження. Традиційні концепти віри зазнають в сучасній теології суттєвих трансформацій. Ці концепти залишаються фундаментом християнства, але динамічні зміни релігії та суспільства в постсекулярну добу потребують нового прочитання базових богословських концептів. Тому актуальним завданням науки є аналіз сучасних православних

теологій, в яких здійснюється переосмислення традиційних концептів віри в постметафізичному ключі.

Постановка проблеми. Яскравим сучасним православним постметафізичним теологом України є В'ячеслав Рубський, священник з Одеси, викладач, філософ, теолог, психолог і блогер. Завдяки публічній місіонерській та блогерській активності його творчість стала помітним явищем в православному пострадянському медіапросторі. Він активно просуває нові візії православної теології, досить радикально висловлюється з приводу необхідності оновлення православ'я та переосмислення традиції. Це викликало хвилю критики позиції В. Рубського в теологічній спільноті. Його звинувачують у тому, що він “модернізує”, “релятивізує” християнство, захоплюється постмодерними філософією і руйнує православну традицію. Тим самим ситуація Рубського є показовим прикладом сучасного теолога, що намагається створювати нові богословські концепти, публічної дискусії в медіа, (не)можливості вільної богословської думки в церкві. Остання і досить несподівана книжка В. Рубського “Православна духовність: перезавантаження” (2021) викликала помітний резонанс. В ній він пропонує сучасне прочитання не лише концепту віри, але по суті пропонує нову теологію, яка відповідає на багато проблемних і суперечливих питань сучасної церкви та релігійної свідомості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Концепти віри були проаналізовані у вітчизняній науці в працях Є. Кононенко [2], Т. Левченко [3, 8, 9], Д. Марциновської [4], Ю. Чорноморця [8, 9]. В дисертації С. Качмар здійснено аналіз концептів віри у східній патристиці [1]. Г. Христокін проаналізував методологію православної теології в її парадигмальних трансформаціях [7]. Проте, за межами дослідників до цього часу залишається постметафізичний вимір віри у сучасних православних мислителів. Однією з причин такої ситуації є те, що українська богословська думка ще не напрацювала значного числа текстів, які б могли бути предметом якісного дослідження, але окремі здобутки вже є. Прикладом важливих новацій в українській теологічній думці може бути позиція В. Рубського, яка виділяється з поміж багатьох своїм нестандартним підходом не лише до концепту віри, але й до багатьох інших богословських проблем. Вона ще не стала предметом наукового аналізу і потребує детального вивчення.

Постановка завдання. Комплексний аналіз усіх аспектів теології Рубського не входить в нашу мету. У цій статті ми б хотіли зупинитися на постметафізичній інтерпретації віри у В. Рубського. Нашим **завданням** є проаналізувати його постметафізичну теологію віри. Показати зміни і трансформації в уявленнях про віру, яку відкривають постметафізичний богословський інструментарій, і тим самим розширити методологічну перспективу сучасної православної теології.

Виклад основного матеріалу дослідження. Як прихильник постметафізичної теології, В. Рубський відкритий до теології дару Ж. Деріди і Ж.Л. Маріона. В дискусії між прихильниками “сильної” та “слабкої” теології В. Рубському близька позиція “слабкої теології” Дж. Капуто і Дж. Керні. Він симпатизує теоестетиці Г.У. Бальтазара, Д. Харта, Дж. Манусакіса, православному трансценденталізму О. Давиденкова та євхаристійній теології О. Філоненка. І хоча в нього поки немає власної оригінальної версії такої теології, але основні тези постметафізичних та постмодерних богословів і філософів безсумнівно вплинули на богословську позицію В. Рубського.

Рубський позиціонує себе як радикальний православний теолог, який

виступає за необхідність кардинального переосмислення і адаптації православ'я щодо гострих викликів сучасності. Без такої роботи православ'я, на його думку, втратить будь яку перспективу для розвитку і поширення. Він виступає принциповим критиком багатьох традиційних форм православ'я. Для реалізації позиції радикальної теології В. Рубський використовує здобутки сучасної лінгвістичної та аналітичної традиції, концепти мислителів постмодерну, які відкривають нові горизонти сприйняття традиції та проблем православ'я і відіграють важливу роль в їх дослідженні.

Цікавою знахідкою Рубського є ставлення до атеїзму як бінарної опозиції до релігійного фанатизму. Бог для фанатика і для атеїста це абстракція. “Він перестає бути особистим “Ти”, даним суб'єкту в переживанні, і перетворюється на піднесене поняття типу “гармонії”, “величі” тощо, заради яких можна померти та вбити” [5, с. 31]. На близькість цих двох світоглядних форм вказує і те, що “віра і невіра так само вкорінені в природі пізнання. І атеїсти, і теїсти за одним і тим самим принципом приходять до віри та заперечення віри” [5, с. 33]. Рубський намагається вийти за межі вузького і бінарного протиставлення теїзму – атеїзму, як абсолютно протилежних світоглядних систем.

Використовуючи інструменти аналітичної та постмодерністської традиції, Рубський бачить своє завдання в своєрідній деконструкції православної мови, тих наративів та вірувань, які сприймаються традицією некритично. Для нього “релігія” і “віра” є такими соціально-психологічними і лінгвістичними конструктами, які потребують деконструкції. Тобто, в актах віри, мислення, в традиційних уявленнях, нормах та структурах, на думку Рубського, необхідно виявити функціонуючі (теологічні) структури мови і піддати їх аналізу. Для цього необхідні мета-мови: філософія, критична теологія та психологія, які постають метадискурсами, спрямованими на аналіз консервативного релігійного дискурсу. Дослідник фактично ставить перед собою завдання – виявити і відділити елементи релігійної мови й психологічні стани від предметних релігійних відносин людини з Богом.

В стереотипному баченні консервативного православного богослов'я релігія постає як щось стале і незмінне. Духовне життя християнина протилежне оновленню і змінам. Воно полягає у постійному повторенні відомого, або в заглибленні в традицію. Критикою такого підходу В. Рубський розпочинає свою книгу. На його думку, життя людини не може бути остаточним, завершеним, повним, воно завжди вимагає оновлення. Щоб залишатися людьми і зберігати духовне життя ми маємо “щоразу народжуватися заново” [5, с. 14]. Це означає оновлювати себе: “поглянути на світ вільним, свіжим поглядом” [5, с. 14]. Бо віра вимагає постійного оновлення, кожен з нас має постійно “перезавантажувати” себе і свою віру, інакше вона буде постійно відходити на другорядне [5, с. 14]. Так як людина прагне до істини, то істина “полягає в тому, що не можна залишатися на одному місці, потрібно постійно ризикувати” [5, с. 15].

Пошук аутентичного в традиції примушує церкву жити у вічному повторенні: переказувати “свої тексти, озиратися на старі страхи, перемагати мертвих опонентів та тріумфувати давні перемоги” [5, с. 25]. Щоб цього не відбувалося, щоб не було втрати справжнього, необхідно постійно критично переосмислювати Христову Звістку, позбавляючи її спокуси традиціоналізму [5, с. 25]. Подібну думку висловлював Х. Яннарас, який казав, що “передання, замість того щоб бути передачею та сприйняттям живого досвіду, перетворюється на збори скам'янілих формул “православ'я” (ортодоксії), що живлять індивідуальну самодостатність, віддану мертвим схемам” [5, с. 26-27].

Духовне перезавантаження, на думку Рубського, може відбуватися двома шляхами: “безпосередньої віри” (апостоли) та “запитування” (Нікодим). Але, в будь-якому випадку, – християнський шлях є шляхом змін, а не шляхом незмінності. Консерватизм рано чи пізно перетворюється на формалізм та шаблонність. Без цього живого і неочікуваного руху, православ’я “тільки якась стандартизована релігія, а будь-який стандарт у цій сфері схиляється до язичництва, жрецтва” [5, с. 14].

Як бачимо, Рубський не визнає гарантій у вірі. Подібно до протестантів харизматів, православний богослов стверджує, що мати християнську ідентичність і мати зв’язок з “живим, несподіваним і неочікуваним Богом” є різними речами. Для цього “не можна завмирати, інакше ми не будемо готові до зустрічі з Богом” [5, с. 16], навпаки необхідно змінюватися, відроджуватися для відносин з Богом. Бог – це Дух, який може віяти з найнесподіванішої сторони, не можна думати, що ти готовий для зустрічі з Ним. Не можна гарантувати, що ця зустріч відбудеться саме в такий спосіб, на який ми розраховуємо, про який говорять святі, традиція або Писання. Спіймати Бога не можна, ми маємо бути на чатах, що він прийде таким чином про який ми не думали.

Взірцем новатора був сам Ісус Христос. Він не був схожим на жерців Єрусалимського Храму. “Христос не просто проповідував перезавантаження, але Сам переосмислював життя, що змінюється” [5, с. 16]. Він часто по-різному висловлювався, бо істина не може бути зафіксованою. Він може прийти з самого несподіваного боку, на який ми не очікували. Бог непрогнозований, і ми не знаємо з якого боку Він з’явить себе. “Бог чекає від нас, щоб ми були напоготові, не думали, що вже точно з’ясували – Бог там чи тут. Православні, як пеленгатори, повинні постійно сканувати світ, щоб побачити Бога” [5, с. 17].

В. Рубський розвиває персоналістичну теологію віри. Для нього віра – це персональна віра-спілкування в Христа, яку він протиставляє неперсональній “воно-вірі”, предметами якої є релігія, Біблія, пророцтва, чудеса [5, с. 18]. “Віра в православ’я як у якесь “воно” – не є вірою в Христа” [5, с. 18]. Не тому, що вони протилежні чи доповнюються, а тому, що “Переказ – він, а Бог – Особа”. Ось чому “віра в “воно” – священство, сакральне, чудесне – не говорить нічого про віру в Христа. Я вірю в Бога і в порівнянні з Ним не вірю ні в філософію, ні в богослов’я, ні в Писання, ні в милі перекази”. Це все є приголомшливим царством слів, але “це не Він” [5, с. 18]. Як бачимо Рубський виводить Бога за межі дискурсу про нього. Він наголошує, що досвід Бога є недискурсивним, не тим про який можна розповісти чи прочитати.

Бога Рубський виводить за межі всіх слів, образів, концептів, святинь, переказів, емоційних станів, авторитетів та чудес. Будь-що з цього може бути предметом віри, але Бог не може бути предметом віри в цьому сенсі. Вірність такого підходу в тому, що ми тут намагаємося показати, що Бог радикально інший – Він не є нічим з того, що ми відносимо до релігії, святості, сакральності, церкви... Бог поза всіма бінарними опозиціями, Він за розділеннями і конфліктами, за межами протиставлень: сакрального і профанного, низького і високого, глибокого і мілкого, внутрішнього і зовнішнього, природного і надприродного, абсолютного і відносного, істинного і хибного.

Такий підхід відомий в історії теології як апофатичний. До нього притікали містики, богослови, пієтисти. Але послідовно розгорнутий, цей підхід досить обмежений. Для подолання суперечностей радикального апофатизму, Рубський використовує “персоналістичний вихід”, він називає “непізнаваного Бога” Особистістю. Здається, що ввівши критерій “персональності”, ми ніби

вказуємо на вихід з теологічного кута. Адже, не може бути істинним те, що “безлике” [5, с. 19]. Але ця персональність Бога по суті лише вказує на персональність людини. Згідно з Рубським, єдиним критерієм істинної віри для кожного є особисте свідощтво “Я”. І коли такого свідощтва немає, коли ми наповнюємо себе цитатами і думками інших, ми втрачаємо персональний вимір віри, який один тільки і міг би бути її критерієм. Тоді “жива правда Бога подається як музейний артефакт” [5, с. 19]. Тоді як віруючий сам має відкривати істину, а не отримувати її в готовому вигляді. “Істина є Життя, істинна догма, яка приймається як обов’язок, є брехнею” [5, с. 19]. Як бачимо, Рубський переконає, що осягнення релігії, розкриття православ’я має бути постійним динамічним процесом, особистою участю, творчим життям і боротьбою.

В центрі теології Рубського – завжди знаходиться людина, як активний суб’єкт та критерій віри. Без особистої присутності та участі людини віри не існує. Лише в собі людина може знайти підтвердження віри: “проповідувати можна тільки себе як видиму частину цієї причетності” [5, с. 19]. В цьому сенсі, православ’я передбачає не лише активну участь людини в засвоєнні вже існуючих форм, але й створенні нових, проповіді власного досвіду як версії прочитання досвіду отців. Але історичний розвиток Церкви завжди надає особистому досвіду певну культурну форму, прив’язує невиразний досвід до культурного контексту. Згодом культурно обумовлені форми перетворюються на таїнства, обряди, догмати, канони, які з часом перестають виконувати власну функцію – втрачають здатність налагоджувати безпосереднє богоспількування. Тоді вони починають бути обов’язковою умовою приналежності до інституції, засобом ідентифікації, атрибутом релігії, і тим самим виконують репресивну функцію. Тим самим, віра має постійно здійснювати функцію персоніфікації, увиразнення персонального досвіду над інституційно-обрядовим.

Рубський протиставляє безпосередню віру та зустріч з Богом – міфу та релігійному нарративу. Адже Бог вище всіх нарративів, міфів, ідеологем та цінностей, якими б вони не були гуманістичними. “Лише той, хто усвідомлює умовність всіх цінностей і думок може вірити в Бога стійко” [5, с. 21]. Важливу роль в очищенні релігії від ілюзій відіграє критика і сумнів, “досвід розчарування дуже важливий” [5, с. 21]. Богослов критикує наївну віру, вона повинна виключати критичне мислення, сумніви, скепсис, які можуть бути вкрай радикальними, навіть атеїстичними. Це лише допоможе позбавити віру ілюзій та розчарувань. Очистивши таким способом віру від умовностей та упереджень, Рубський говорить про “дві фундаментальні основи: одкровення Зустрічі, або Зіткнення, з Богом і спокійна недовіра до всіх форм Його презентації у світі” [5, с. 22]. Ці два фактори вступають у фактичну суперечність. Одкровення зустрічі передбачає непередаваний і неповторний особистий досвід єднання з Богом, і одночасно постулює неможливість підібрати адекватні форми вияву цього одкровення, сумнів в формах, що вже існують.

В. Рубський наголошує на важливості зустрічі з Творцем. Для цього потрібно проробити своєрідну “лінгвістичну редукцію” – відділити від Бога усі думки та уявлення, щоб він не став заручником мови і наших упереджень. Адже релігійні вірування завжди мають ціннісні центри (традиція, Писання, таїнства, теологія), навколо яких все, і навіть Бог, обертається. Тоді як для Рубського не вірування чи обряди, а саме Бог має стати таким центром. Більше того, не лише сумнівні вірування мають бути подоланими, але й позитивні. Необхідно розчаруватися не лише в тому чим не є Бог, але й в самому розчаруванні. Рубський йде навіть далі, ми маємо поставити під питання істину, бо вона стає

для людини ідолом, відмова від якої приводить до відмови від Бога: “розчарування в Богові та Церкві найчастіше є розчаруванням у здатності цих об’єктів гарантувати істину” [5, с. 22].

Як бачимо, Рубський в постмодерністському ключі здійснює деконструкцію багатьох властивих релігії концептів. Ця методологія дозволяє йому зберегти Бога в таємниці та зробити його невловимим. Якщо не існує гарантій присутності Бога ні в релігійних обрядах, ні в словесних конструктах, то варто поставити під сумнів не лише нерелігійні форми досвіду, але й форми релігійної і зокрема православної презентації Бога. “Щоб благовістити красу Бога”, священник “повинен бути частково і антиклерикалом” [5, с. 23].

Справді, віра в священницьку касту не допомагає єднанню з Богом. Як гадає Рубський, священники не є носіями особливих якостей, вони є слугами Бога, яких можна і необхідно критикувати, і не видавати критику клерикалів за критику Бога. Клерикалізм є викривленням церковності, перетворенням священника на ідола, тому антиклерикалізм дозволить позбавитися такої абсолютизації священства. Не лише благочестя, але й критика клерикалізму є ознакою здорової церкви. “Прерогатива вільних критичних висловлювань на адресу “всього святого” не повинна бути безтурботно віддана агностикам та атеїстам” [5, с. 23]. І саме критика теологами клерикалізму зможе вибити ґрунт з під атеїстичної критики релігії.

Очевидним для Рубського, але проблемним для мислення, є твердження про те, що Бога можна осягнути інтуїтивно, але не можна пізнати емпірично. Спосіб богопізнання, в якому Бога можливо сприймати безпосередньо у внутрішньому живому досвіді, Рубський протиставляє “позитивізму”, який тлумачить “єдиним джерелом істинного знання матеріально-чуттєві дані” [5, с. 27]. Біблія сповнена прикладів позитивних дій Бога – чудес, зцілень, воскресінь, які видаються за явні прояви одкровення Бога. І коли ці прояви присутності Бога зникають (стають не очевидними), тоді зникає і віра, налаштована на такий спосіб сприйняття Бога, породжуючи атеїзм. Тобто, причину атеїзму та занепаду віри в наш час, Рубський пояснює тим, що в релігії панував своєрідний “позитивізм”, що налаштовував віруючих на прості і очевидні способи одкровення. І цей натуралізм віри перекрив собою духовний досвід. Цей страх не помітити Бога в собі, невідомий Біблії, утвердився в модерну добу. Якщо Писання сповнене особистих свідчень апостолів та пророків, які свій інтуїтивний досвід прямо називають богоспілкуванням, то в наш час мова про те, що той, хто персонально розмовляє з Богом породжує сміх, або й навіть підозри у поганому психічному самопочутті. Тобто, сучасна культура знаходиться у капкані підозри біблійного позитивізму та особистого психологізму. В однаковій мірі для сучасників не викликають довіри як місця в Писанні, в яких говориться про прямі чудеса Бога в природі, так і інтерпретація власного духовного досвіду як “розмови з Богом”. Для виходу з цього положення Рубський пропонує довіряти власному досвіду. “Нам нікуди не подітися від ризикованої довіри до своїх релігійних почуттів” [5, с. 29].

Рубський пропонує відійти від спрощених способів тлумачення одкровення Бога, коли ми тлумачимо одкровення як об’єктивні факти. Насправді відбувається щось інше, кожне реальне одкровення завжди проходило через лінзу людського сприйняття та оцінки, через культурну та особисту інтерпретацію. І під час цієї інкультурації до події зустрічі додавалися ті образи, метафори, “факти” й свідчення, які дозволяли спростити і виразити для більшості цей неповторний досвід Бога. Автори священних текстів додавали

“квазірелігійні зв’язки” – прямі відсилки до чудес чи артефактів, природних явищ чи надприродних з’явлень, які ніби мали підтвердити істинність Бога, але насправді здійснювали “ведмежу послугу релігійній вірі” – ставали “невід’ємною частиною віри” [5, с. 30]. Сумнів в цих додаткових свідченнях з необхідністю привів до сумнівів у існуванні Бога. Звідси чимало прикладів, коли переосмислення авторства Тори, критика оригінальності Туринської плащаниці, або сумнів в істинності сходження “благодатного вогню”, приводили багатьох до духовної кризи і втрати віри в Бога. “Безумовно, всього цього сум’яття віри могло не бути, якби наша віра мала своїм фундаментом Бога, а не штучні конструкції, що зображують присутність/буття Бога для тих, хто не має вуха чути Його Самого” [5, с. 31].

Перевага позиції Рубського в тому, що вона враховує проблему інтерпретації людиною одкровення. Але слабкість такої позиції в тому, що вона виходить з припущення, що можливе безпосереднє і пряме богоосягнення, що ніби можливо осягнути Бога інтуїтивно без жодних зовнішніх засобів, конструкцій, психологічних актів тощо. Ідея безпосередньої інтуїції Бога передбачає, що ми можемо без будь-яких додаткових засобів напряду знати Бога, але таке твердження важко реалізувати, і ще складніше перевірити.

Рубський не заперечує важливості розумної віри, але розрізняє глибинну, інтуїтивну віру та віру-переконавання. В початковому сенсі “віра – не словесний код, а активне інтуїтивне обмацування Бога та Його світу” [5, с. 35]. В такому персональному та недискурсивному вимірі, віра “не є уможливленим переконаванням. Вона може так чи інакше виражатися в переконаваннях, але до логічних побудов доктрин має опосередковане відношення” [5, с. 34]. Тоді як віра-переконавання (віра розумна) побудована як раціональний конструкт. З такої віри виникають переконавання, що будується за схемою: “вір у спасіння, щоб досягнути його”. На місце віри в цій формулі можна поставити що завгодно – комунізм, щастя, багатство, “Его” тощо. В усіх випадках – це віра як переконавання, про яке можна повідомити. Така віра “про яку можна говорити іншому, є загальноприйнятим і словесно оформленим переживанням Бога”, а це означає, що вона є результатом суспільних домовленостей “про значення духовних понять”, які “підміняє собою суть досвіду, що обговорюється” [5, с. 35].

Як тільки досвід потрапляє у мову він трансформується. Мова є “словесним кодом” [5, с. 35], суспільним символічним явищем, що змінює будь який досвід, принаймні релігійний, адже “мова про мою ранкову молитву не може представити мій досвід адекватно” [5, с. 35]. Тим самим, Рубський вловлює принципову різницю між особистим “переживанням” і виробленням “значення” цього переживання, що визначається культурним контекстом і суспільною згодою. Тим самим, віра як акт безпосереднього інтуїтивного “спілкування-єднання-переживання” Бога, ще до отримання нею певного “значення-переконавання-вірування”, є “пороговим станом ірраціонального, це найбільш особистісний досвід за секунду до раціоналізації” [5, с. 35]. І саме в цьому сенсі будь які значення слів є “примарами”, навіть якщо це слова про Бога. Якщо ми віримо, що Бог існує, це лише вказує на нашу зацікавленість в його існуванні. Людина зацікавлена в тому, щоб світ був впорядкований, цілісний, гармонійний, закономірний, і вона вірить в порядок і гармонію світу та причину цього – Бога. Така “віра-переконавання” чи “віра-потреба” ще не є свідченням зустрічі з Богом, але гарною втіхою для релігійної душі.

Але якщо ми спробуємо зрозуміти віру через її протиставлення “невірі”, то ми так само зіткнемося з новою проблемою – віра і невір’я будуються по одній

схемі. “Традиційна ідентифікація “віруючий/невіруючий” занадто поспішна, схематична й поверхова” [5, с. 37]. Наявність досвіду не може бути критерієм віри, бо той хто посилається на досвід Бога, діє так само як той хто посилається на досвід відсутності Бога. А той хто припускає буття Бога, так само діє як той хто припускає, що його немає. Вона не враховує фактору мотивації віри і невір’я. Наявності віри у людини недостатньо, щоб з’ясувати її якість і зміст. Необхідно зрозуміти якою саме і у що саме існує віра? Під вірою часом маються на увазі її зовнішні, другорядні ознаки. Для Рубського Бог є першим і суттєвим предметом віри, а сакральні форми є чимось другорядним. “У причетному типі християнства, той хто поклоняється Богу, не поклоняється більше нічому (Йн. 4: 21, 23)”, або “хто пізнає Бога, може вклонитися Йому через людину” [5, с. 38]. Але є ті хто “не стільки вірять у Бога, скільки вірять у віру в Бога” [5, с. 39]. Це ті випадки, коли замість віри в Бога наперед виходить певна традиція – “віра в віру в догмати” чи “віра в віру в обряди”, або “віра в віру в авторитети” тощо. Остання версія віри передбачає, що визнається “лише психологічний акт віри та її матеріальні форми” [5, с. 40]. Тим самим Рубський намагається розмежувати акти віри та реальність на яку вони спрямовані. Акти свідомості можуть мати всі атрибути віри, але не торкатися самої реальності – Бога. При такому розмежуванні, коли існує “віра в віру” чи “віра в переконання” (Д. Денет), можливі: 1) яка завгодно віра, або віра в будь що; 2) віра і невір’я одночасно, коли ми одночасно і віримо і не віримо. Суб’єкт віри, при цьому, не бачить цієї підміни, він справді реально переконаний (вірить), що його віра істинна, що вона спрямована на саму реальність, але вона виявляється лише черговим переконанням. “Якщо людина не може провести різницю між цими поняттями, значить, її віра є наслідок аксіологічної передумови про добротність віри, тобто віра у віру” [5, с. 40].

Для пояснення складної структури віри Рубський пропонує розглянути як вона розгортається в чотирьох своїх стадіях: “1) сприйняття Бога; 2) бажання Бога; 3) бажання вірити в Бога через те, що це чеснота; 4) любов до емоційних та раціональних обґрунтувань своєї віри” [5, с. 40]. Рубський нас переконує, що можливе первинне сприйняття Бога – як “первинна даність нашої інтроспекції” [5, с. 41]. Чимось іншим є бажання знати і сприймати Бога. Воно породжує ефект уявного сприйняття, коли гадане стає для нас реальним. “Бажання Бога саме по собі сприяє імітації сприйняття Бога”, приводить до “символічного прийняття бажаного за дійсне” [5, с. 41]. Важливо, що Рубський виділяє бажання Бога як окремий уявний компонент віри, який він в свою чергу відрізняє від “бажання вірити в Бога” – “ще більш віддалена модель реалізації жаги Бога”, вона полягає в тому, що людина тут “прагне вірувати та засвоює всі зовнішні прояви віри” – охоче приймає різні приписи, формули і вчення як взірці віри [5, с. 41]. Нарешті, останній аспект – любов до емоційних та раціональних обґрунтувань релігії є проявом релігійної ідентифікації, заради відчуття причетності, людина ставить віру в один ряд з іншими релігійними атрибутами, а сповідування цих атрибутів вважає ознакою самої віри.

Таким чином, віра у Рубського представлена в чотирьох вимірах. Як *сприйняття Бога* – інтуїтивна зустріч з ним, яка не вкладається у форми бажання чи розуміння. Вимір *бажання Бога*, яке імітує сприйняття Бога в уявно-символічному полі релігії. Ще далі опиняється *бажання вірити в Бога*, коли людина засвоює усі зовнішні атрибути віри як саму віру. І в самому віддаленні знаходиться *прагнення до особливих емоційних та раціональних інтерпретацій релігії*, як умова формування релігійної ідентичності. Лише в

першому з цих елементів віри людина напряду зустрічає Бога, а в інших віра стає зовнішнім проявом чи то бажання, чи наміру засвоїти традицію чи любові до різних концептуальних та емоційних проявів релігії.

Проте, що первинна інтроспекція власного досвіду існує ми всі знаємо, але чи дає вона нам прямий доступ до якоїсь вищої реальності? Навіть, якщо це початковий етап “справжньої віри”, коли ще немає “переконань”, то звідки ми можемо знати, що ми доторкнулися “реальності Бога”? Ми цілком можемо припустити, що ми спочатку маємо установку (віру), що Бог існує як реальність, і впевненість (віру), що з Ним можна зустрітися. Без цих попередніх передумов віри (які самі сприймаються на віру як аксіоми) ми не змогли б розпізнати наші первинні враження як такі, що зустрілися з “реальністю”. А якщо це так, тоді нам невідомо з чим ми маємо справу, коли “сприймаємо Бога”. Чи справді ми сприймаємо реальність, і чи справді ця реальність є Богом? Ці питання залишаються за межами остаточних відповідей.

Далі, здавалося б закономірним, розділяти “уявно-символічний” аспект релігії від “реального”, але насправді це не так просто, адже саме уявний елемент нашої свідомості є основним. Він дозволяє конструювати будь яку реальність. Власне в свідомості, в якій все є результатом відчуттів, переживань, уявлень, говорити про “знання реальності” – це говорити про сам досвід та його предметний зміст. Вони нерозривні. Ніякого сприйняття без уявлення не існує, бо сприйняття є результатом попереднього уявлення. Досвід завжди передбачає, або породжує для своєї інтерпретації зміст. Це означає, що зміст (значення, сенс) досвіду виникає як результат інтерпретації цього досвіду. Рубський сам підтверджує цей сумнів, коли говорить, що треба вміти бачити присутність Бога в усьому – не лише в сакральних формах, але й в природі, речах, людях, негативних явищах, помилках, ересях – в усьому “треба вміти бачити Бога” [5, с. 42]. Саме в такій здатності Рубський вбачає прояв справжньої віри, на відміну від загальнорелігійного погляду за яким віра відноситься лише до сакральних предметів. Тобто, віра у Рубського, після всіх спроб її деконструкції, знову повертається до самих прости і конкретних її проявів, перетворюється на здатність ясного бачення Бога присутнім в усьому.

З попереднього Рубський виводить можливість розрізнити “важливе” і “не важливе” в християнстві, те, що є вічним і те, що історично себе вичерпало. Критерієм тут є слова ап. Павла: “я розсудив бути... незнаючим нічого, крім Ісуса Христа, і до того ж розіп’ятого” (1 Кор. 2: 2). Так само, як писав О. Мень, “важливо усвідомити, що християнство, відоме в історії, скінчилося, і нам нема на що озиратися, у нас немає об’єкта наслідування, що розуміється автентично” [5, с. 44]. Натомість ми схожі на віруючих книжників, які продовжують одягати старий одяг традиції, ховаємося від Бога в чагарниках традицій та передань. “Ми можемо відмовитися від усього, у що вірили, тільки якщо наша віра ґрунтується на досвіді закінчення всіх вірувань” [5, с. 44].

Зрештою всі попередні міркування дають можливість Рубському виділити два типи християнства: “імітаційний тип християнства з усією його атрибутикою, символікою та умовностями” [5, с. 38] та “причетний тип християнства, в якому той хто поклоняється Богу, не поклоняється більше нічому” [5, с. 41]. Але важко співвіднести цей “причетний тип християнства” з реальним. Здається, що Рубський конструє уявний образ “причетного” християнства, якого в дійсності важко знайти. В своєму підході він намагається зробити критерієм віри Євангеліє, кардинально вимірює сучасні церковні практики євангельським духом, для того, щоб продемонструвати можливість деконструкції православної

традиції та теології. Тим самим, В. Рубський здійснює *своєрідну протестантизацію православ'я*, показує шлях виявлення присутності Духа і метод локалізації культурно-історичних форм, які завжди змінювалися, а з часом потребують змін і оновлення, навіть радикальних трансформацій. Саме так в історії християнства відбувалося, коли апостоли не могли до кінця зрозуміти Христа, а потім писали послання, які не могли в повноті зрозуміти і прийняти їх сучасники, а згодом Церква прийняла канон Писання, який важко було узгодити з Традицією, і сама Традиція розвивалася і адаптувалася і не завжди могла набути адекватної рецепції в місцевих традиціях. І на кожному етапі розвитку традиції “незручні богослови” її перезавантажували, і їх переслідували, а згодом виявлялося, що вони ставали взірцями істини. Рубський хоче сказати, що зміни традиції не відбувалися просто так, заради самих змін. Пошук Бога в Церкві не припинявся, і продовжується зараз.

Висновки. Ми проаналізували православну радикальну теологію віри В. Рубського, яка використовує методологію постметафізичної філософії. Рубський розвиває персоналістичну теологію віри, центром якої є людина. Спираючись на принципи філософії постмодерну Рубський намагається вивести віру і Бога за межі дискурсивного, побачити їх поза всіма бінарними опозиціями мови. Радикальний апофатизм у Рубського поєднується з не менш радикальним персоналізмом, як підходами в богопізнанні. Рубський деконструє православну традицію і наголошує на важливості персональної зустрічі з Творцем, яка можлива як акт прямої інтуїції Бога, тоді як Традиція є історичним конструктом, який необхідно радикально переосмислити. Намагання відділити глибинну “віру-інтуїцію” від “віри-бажання”, “віри-розуміння” та “віри-переконання”, поєднується у нього з радикальним протиставленням двох типів віри: “персональної” та “імперсональної”, “живої” і “схоластичної”, “істинної” та “імітаційної”. Таке повернення до бінарності, робить його тексти близькими до протестантів харизматичного напрямку і закладає суперечність в його власній позиції, яка так і не змогла досягнути першопочаткової мети – подолати бінарне мислення про віру.

Зрештою, Рубський розвиває радикальну постмодерну герменевтику віри та деконструкції традиції, яка приводить його до протестантизації православ'я. Початкова спроба переосмислення віри передбачала у Рубського її повне відділення від психологічного досвіду, виведення віри за межі дискурсу та полярності бінарного мислення, інтерпретація віри як прямої інтуїції Бога. Але зрештою всі його зусилля завершуються тлумаченням віри як практики впізнавання присутності Бога в повсякденних речах та подіях. Такий висновок, ще більше зближує теологію віри Рубського не лише з постметафізичним, постпсихологічними підходами, але й з феноменологією та сучасним харизматичним християнством.

Список використаних джерел:

1. Качмар, СЛ 2016, *Проблема співвідношення віри і розуму в східній патристиці: історико-філософський і логіко-структурний аналіз*. Автореферат кандидата філософських наук, Львів. Доступно: <https://lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2016/10/aref_kachmar.pdf> [11 Листопад 2023].
2. Кононенко, Є 2012, *Віра як спосіб існування релігійної духовності. Релігія в контексті духовного життя*. Колективна монографія. За ред. проф. А.Колодного, Київ: Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, с. 107–121.

3. Левченко, ТГ 2017, 'Тріада "віра-надія-любов" у теології Нового Завіту', *Гілея: науковий вісник*. Вип. 119, с. 223-228. Доступно: <http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2017_119_54> [11 Листопад 2023].
4. Марциновська, Д 2014, 'Проблеми феномену релігійної віри у сучасній Україні', *Людознавчі студії*. Випуск 30. Філософія, с. 163-172. Доступно: <http://filos.dspu.in.ua/index.php/filos/article/view/17/14> [11 Листопад 2023].
5. Рубський, В 2021, *Православна духовність: перезавантаження*, Харків: Фоліо, 240 с.
6. Рубський, ВМ 2019, *Світогляд як модель реальності: функціонально-субститутивний підхід*. Монографія, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Одеса: Купрієнко СВ [вид.], 427 с.
7. Христокін, Г 2021, *Методологія православної теології в її парадигмальній трансформації*, Ірпінь: УДФСУ, 404 с.
8. Чорноморець, ЮП & Левченко, ТГ 2017, 'Віра як акт розумної волі', *Колегія. Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві*, №3, с. 13 – 27.
9. Чорноморець, Ю & Левченко, Т (n.d.), *Формування тріади "віра, надія, любов" в філософії та релігійній думці*. Доступно: <<http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/38159/>> [11 Листопад 2023].

References:

1. Kachmar, SL 2016, *Problema spivvidnoshennia viry i rozumu v skhidnii patrystytsi: istoryko-filosofskyi i lohiko-strukturnyi analiz (The Problem of the Correlation of Faith and Reason in Eastern Patristics: Historical, Philosophical, and Logical-Structural Analysis)*. Avtoreferat kandydata filosofskykh nauk, Lviv. Dostupno: <https://lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2016/10/aref_kachmar.pdf> [11 Lystopad 2023].
2. Kononenko, Ye 2012, 'Vira yak sposib isnuvannia relihiinoi dukhovnosti. Relihiia v konteksti dukhovnoho zhyttia (Faith as a Way of Existence of Religious Spirituality. Religion in the context of spiritual life: a collective monograph)'. Kolektyvna monohrafiia. Za red. prof. A.Kolodnoho, Kyiv: *Ukrainska konfederatsiia zhurnalistiv ta Ukrainska asotsiatsiia relihiieznavtsiv*, s. 107 –121.
3. Levchenko, TH 2017, 'Triada "vira-nadiia-liubov" u teolohii Novoho Zavitu (The Triad of Faith-Hope-Love in New Testament Theology)', *Hileia: naukovyi visnyk*. Vyp. 119, s. 223-228. Dostupno: <http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2017_119_54> [11 Lystopad 2023].
4. Martsynovska, D 2014, 'Problemy fenomenu relihiinoi viry u suchasni Ukraini (Problems of the Phenomenon of Religious Faith in Modern Ukraine)', *Liudynoznavchi studii*. Vypusk 30. Filozofia, s. 163-172. Dostupno: <http://filos.dspu.in.ua/index.php/filos/article/view/17/14> [11 Lystopad 2023].
5. Rubskiy, V 2021, *Pravoslavna dukhovnist: Perezavantazhennia (Orthodox spirituality: a reset)*, Kharkiv: *Folio*, 240 s.
6. Rubskiy, VM 2019, *Svitohliad yak model realnosti: funktsionalno-substytutyvnyi pidkhid (Worldview as a model of reality: a functional-substitutional approach)*. Monohrafiia, Nats. ped. un-t im. M. P. Drahomanova. Odessa: *Kupriienko SV [vyd.]*, 427 s.
7. Khrystokin, H 2021, *Metodolohiia pravoslavnoi teolohii v yii paradyhmalnii transformatsii (Methodology of Orthodox theology in its paradigmatic transformation)*, Irpin: *UDFSU*, 404 s.
8. Chornomorets, YuP & Levchenko, TH 2017, 'Vira yak akt rozumnoi voli (Faith as an act of rational will)', *Kolehiia. Chasopys Instytutu relihiinykh nauk sv. Tomy Akvinskoho v Kyievi*, №3, s. 13 – 27.
9. Chornomorets, Yu & Levchenko, T (n.d.), *Formuvannia triady "vira, nadiia, liubov" v filozofii ta relihiinii dumtsi (Formation of the triad "faith, hope, love" in philosophy and religious thought)*. Dostupno: <<http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/38159/>> [11 Lystopad 2023].