

## РЕЦЕНЗІЇ

**Михаил Эпштейн. *Религия после атеизма. Новые возможности теологии*. Москва: АСТ-Пресс книга 2013. 416 с.**

Чи можливо, а якщо так, то яким чином використати досвід країн колишнього СРСР, зокрема України, що пережили атеїстичну добу? Відомий російсько-американський культуролог і філософ Михайло Епштейн вважає, що, можливо, навіть більше – творча рецепція цього унікального досвіду відкриває нові можливості перед богослов'ям. Саме це філософ демонструє у книзі «Релігія після атеїзму. Нові можливості богослов'я» (Москва 2013). Як зазначає Епштейн у передмові, «постатеїзм – це не просто час “після атеїзму”, це світогляд, який вбирає в себе й творчо трансформує атеїзм; це, висловлюючись по-гегеліанськи, “заперечення заперечування”, що провадить до синтезу, який неможливо редукувати ні до тези (традиційна релігія), ні до антитези (атеїзм)» (с. 10).

Книга складається зі семи розділів: 1. «Від атеїзму до постатеїзму»; 2. «Релігія всередині атеїзму. Матеріалізм, авангард, концептуалізм»; 3. «Атеїзм усередині теократії. Роза Світу і царство Антихриста»; 4. «Секуляризація – церква – культура»; 5. «Теологія життя»; 6. «Релігія і наука»; 7. «Богослов'я особи». Окрім післямови, є ще три додатки. Перший – це фрагмент листування автора про проблеми атеїзму та постатеїзму з відомим американським богословом Томасом Альтицером (Thomas Altizer), засновником «теології смерті Бога» (с. 385-400). Другий додаток – фрагменти з книги канадського філософа Чарльза Тейлора «Секулярна доба», де він покликається на концепцію М. Епштейна «бідної», чи пак «убогої релігії» («Minimal Religion») (с. 401-403). Третій додаток – цитати з досліджень Малкольма Джонсона та Ровена Вільямса (архієпископа Кентерберійського) на тему «вбогої релігії» в творчості Ф. Достоєвського (с. 404-406). Відтак подано коротку бібліографію «для загального ознайомлення з основними напрямками релігійної та антирелігійної думки кінця ХХ – початку ХХІ ст.» (с. 407-408). Закінчується книга «Словником термінів» (с. 409-415).

Михайло Епштейн – майстер парадоксів, здатний побачити нові можливості теології саме там, де сучасні українські академічні богослови почуваються розгублено, сором'язливо уникаючи розмов про атеїстичну пустелю як простір, що приготував унікальне тло для розквіту нових, якісних напрямків богослов'я. Тож у першому розділі «Від атеїзму до постатеїзму» Епштейн відштовхується від тези, що атеїзм завжди існував у формі інтелектуальних концепцій у всіх епохах і культурах, однак лише в Радянському Союзі отримав небувалий в історії людства статус офіційної ідеології, яка виховала

кілька поколінь людей, не конче агресивно налаштованих до релігії, а радше просто байдужих. Звідси у філософа ключове запитання: «Чи може релігія, яка пройшла довгим шляхом переслідувань і заперечень, відродитися у своїх попередніх, традиційних формах? Або, якщо атеїзм був новим явищем, то ще новішою має стати постатеїстична віра, що приходить йому на зміну?» (с. 17).

Назагал філософ виокремлює три тенденції, характерні для всього пострадянського простору. Перша – це повернення до первісних традиційних релігій, як ото православ'я, католицизм, іслам, буддизм та інші. Друга тенденція – неоязичництво, головна теза якого звучить так: «Врятувати націю здатна не релігія духу, а найдревніша релігія природи, що вимагає якнайшвидшого відродження дохристиянського руського та загальноарійського пантеону» (с. 18). Однак на слов'янському ґрунті значно важче відновити язичницький культ, аніж на германському, адже надто мало збереглося пам'яток, включно із фальсифікатом – «Велесовою книгою». Тому російське неоязичництво найчастіше долучається до якогось культу, наприклад – у контексті боротьби за збереження довкілля. «Ще частіше в язичницькому сенсі трактують саме православ'я як особливу гілку християнства, що міцно пов'язане з державою і воєнним служінням Росії та її великому народу-богоносцю. [...] Православ'я в такому випадку постає лише як найбільш боездатна форма патріотизму, що від віків захищала святу Русь від юдейської, католицької, масонської та будь-якої іншої іноземної нечесті» (с. 19). Зайве говорити, що остання теза вельми актуальна в сучасному українському контексті протистояння «русському миру». До третьої тенденції Епштейн зараховує течію, яку окреслює такими термінами: «релігійний модернізм», «екуменізм», «універсалізм» та «еклектизм». Під кінець 1960-х такі настрої почали назрівати в середовищі московських хіпі й інтелектуалів, що згодом оформилось у перші екуменічні християнські спільноти «Заклик» («Призыв»), які, окрім Москви, постали також і в Ризі. Цей особливий шлях Епштейн називає «шляхом убогої релігії, який провадить до єдності віри через пустелю безвір'я, вважаючи його «унікальним російсько-радянським шляхом». Автор подає свій «Маніфест убогої релігії», написаний у 1982 р. (с. 26-31).

Другий розділ «Релігія всередині атеїзму. Матеріалізм, авангард, концептуалізм», – чи не один із найважливіших, – Епштейн розпочинає аналізом «єдиного комплексу радянської цивілізації», поринаючи у «міфологічні основи матеріалізму» (с. 42-49), щоб зрештою дійти висновку, що витоки матеріалізму варто шукати в нецензурній лайці – себто т. зв. «матах»: «Якщо матерія – це матінка-природа, то мат, або матюки, – це стремління позбавити матір її законного та єдиного нареченого, Отця, перетворивши її у блудницю» (с. 54). Для підкріплення своєї тези Епштейн подає цитату відомого російського релігійного філософа о. Сергія Булгакова зі статті «На бенкеті богів». Останній, досліджуючи витоки більшовизму, «несподівано віднайшов їх в амбіва-

лентному ставленні російського народу до матері-природи, матінки-землі», в якому, з одного боку, землю по-язичницьки обожують, а з іншого – закляттями матюків демонструють насильницьке ставлення сина до власної матері-землі: «Більшовизм народився із сквернослов'я матюків, він, власне кажучи, і є зганьбленням будь-якого материнства: і в церковному, і в історичному сенсі. Слід враховувати містичну, зокрема й заклиальну, силу, що міститься у слові. Жахає сама думка, який же то темний морок навис над Росією, – ось бо вона, смердяковщина народна» (с. 56).

Перехресні шляхи між авангардом і релігією Епштейн презентує у другій главі цього ж розділу, зазначаючи: «Мистецтво впадає в убогість, щоб стати причасником долі Божества, пройшовши вслід за ним шлях ганьби та висміювання» (с. 63). Філософ доводить, що в «авангардному мистецтві ми віднаходимо цю ж приховану, несвідому структуру релігійного досвідчення, яка провадить від сумніву до віри» (с. 70). Для підкріплення своїх тез Епштейн покликається на відомого угорського філософа-марксиста Дьордя Лукача: «Виникає парадоксальна ситуація, коли саме під час вичерпання, спустошення релігійного світогляду виникає значно потужніша прив'язаність мистецтва до релігійної сфери, ніж це мало місце впродовж попередніх століть» (с. 74). Назагал Епштейн характеризує авангард як «мистецтво другої заповіді», яка закликає «не сотворити собі кумира» (пор. Вих 20:4). У цьому сенсі «авангард є продовженням і розвитком древнього принципу нефігуративності» (с. 75). Що ж стосується закидів стосовно наявних у авангарді елементів дегуманізації, то філософ уточнює, що вона «не спрямована проти людини, вона радше не бажає обмежувати себе людськими рамками» (с. 82). Тож «покінчивши з антропоморфізмом, авангард відроджує релігійне завдання мистецтва – очищення від людської суб'єктивності, сходження до найчистішого та позаобразного Суб'єкта. Втім, це досягається через десакралізацію та деконструкцію всього предметно-людського світу, який домінує в сучасній цивілізації. На відміну від сакрального мистецтва Середніх віків і секулярного мистецтва Новочасної доби, авангард – це сакральне мистецтво секуляризованої доби» (с. 86).

У третьому розділі «Атеїзм усередині теократії. Роза Світу і царство Антихриста», на противагу «прихованій релігійності атеїстичних ідей» із попереднього розділу, Епштейн переходить до ще складнішої проблематики «прихованої атеїстичності ідей релігійних». Уже сама назва розділу вказує на відомого романіста, мислителя та історика Даниїла Андреева (1906-1959), чий трактат «Роза Світу. Метафілософія історії» Епштейн вважає «найоригінальнішим релігійним твором радянської доби» (с. 106). Починаючи з 1970-х років, «Роза Світу» стрімко поширюється через мережу самвидаву, а в пострадянську добу стає джерелом натхнення для різних течій суспільної думки, починаючи від лібералів-західняків, прихильників релігійного плюралізму, екуменічного діалогу й об'єднання Церков, аж до неоязичницьких течій,

що вишукують «арійську прабатьківщину російського національного духу, поринаючи в міфологічні витoki “праросіяництва”» (с. 107).

Проникливий ум Епштейна помічає в містично-утопічному трактаті Андреева подвійне дно: «Андреев – рідкісний приклад чесного й благородного дводумства: крізь личину стражденного пророка, що, потерпаючи від гніту ідеократії, проникає в таємниці світового зла, зненацька вириває мрійливий фанатик, який палко повірив у майбутнє високоідейне братство, задля чого ладен вдатися й до насильства, звісно, лише за умови доконечної потреби та в дуже м'яких формах» (с. 110). Тому філософ убачає в «Розі Світу» «найновіший образ Вавилонської вежі» (с. 111), де комунізм, зазнавши повного краху як соціально-економічна доктрина, «може відродитись у формі релігійно-містичного вчення» (с. 112). Замість третього інтернаціоналу Андреев пропонує «інтеррелігію», яка має привести всі релігії до спільного знаменника. Полемізуючи з автором «Рози Світу», Епштейн доходить у край «неекуменічного» висновку. Виявляється, поділ, який існує між Церквами, – це не так уже й погано, адже свідчить не лише про людську недосконалість, а й, найголовніше, є демонстрацією безпосереднього панування Бога над світом: «Церкви для цього й залишаються розділеними, щоб над ними єдиним був лише Бог. Якби одній релігії, Розі Світу або іншій, вдалося запанувати над рештою та розчинити їх у собі, то це означало б створення на землі такої ерархії, такого єдиновладдя, яке могло б себе повністю ототожнювати з Богом, говорити в Його ім'я – і брехати в ім'я Його» (с. 136). Доки існує цей поділ, прихід Антихриста неможливий, бо його приходу сприятиме атмосфера гармонійного спокою, яка запанує на землі та буде затруєна нудьгою, байдужістю, переситом. «Людство втомиться від духовного світла. Воно знесилиться від постійного устремління до все нових і нових висот. Йому набридне добродійність. Воно пересититься соціальною свободою», – цитує Андреева Епштейн, одразу йому заперечуючи: «Не від духовного світла воно втомиться, а від блиску кришталевих палаців, від усіх тих підробок духовного світла – біло-рожевих споруд і “золочених бань”; і не від устремління до висот, а від незчисленних куполів верховного града, що закриватимуть небо. [...] Роза Світу, якою її зображає Андреев, і є тією душоугубною звабою, що провадить до нудьги та спустошення» (с. 141).

Відтак філософа цікавить, чи є тепер якісь ознаки реалізації візіонерства Андреева, а далі Епштейн визнає, що останній вказав правильний напрямок: «Про войовниче безбожжя радянських часів згадують як про страшний сон, храмів не руйнують, а будують, духовенство не розстрілюють, а нагороджують найпочеснішими місцями в суспільстві» (с. 155). Так було і в попередніх епохах, але пострадянські реалії потребують додаткової термінології: «Поп-релігія – поєднання дещо незвичне, особливо для російського вуха, яке за звичкою ловить у префіксі “поп” не лише міжнародну ознаку “популярності”, але й фамільярне трактування священика. [...] Поп-релігія, або виробництво релігії для потреб мас, – це вповні ймовірний вислід суспіль-

ства масового атеїзму» (с. 155). Із поп-релігією у безпосередньому зв'язку перебуває особливий тип влади – «релігархія», що поєднує церковну ерархію з державною. Тобто «релігарх – високопоставлений релігійний діяч, що належить до кіл керівної еліти». Це поняття, як зазначає Епштейн, почало входити в ужиток від 2009 р., себто після інтронізації московського патріарха Кирила (с. 157). «Спостерігаючи за релігійним відродженням атеїстичного суспільства, запитаймо себе, чи не йде на зміну прямодушному безбожжю лукава побожність, яка вже не потребує затрачати зусилля на боротьбу з вірою, позаяк значно ефективніше та зручніше підміняти її собою. Невір'я почне вимахувати кадилом, класти доземні поклони, знаменувати себе знаком хреста. І як страшний, але блаженний історичний сон згадуватимуть радянський атеїзм 1920-1930-х років, який рішуче повставав проти віри, допомагаючи їй залишатися тим, чим вона покликана бути», – підсумовує у третьому розділі Епштейн (с. 158).

Попри загальну назву четвертого розділу «Секуляризація – церква – культура», Михайло Епштейн звертається в ньому головню до проблем російської культури, адже «Росія не здобула досвіду Ренесансу й Реформації та приєдналася до руху європейської секуляризації на відносно пізньому її етапі в епоху Просвітництва» (с. 159). Більшість тем, оригінально інтерпретованих філософом, дуже важливі для актуального розуміння постколоніальної ситуації України в контексті її духовної залежності від Росії. Зокрема, Епштейн говорить про апофатизм як про одну з вагомих складових російської культури, наголошуючи, що це «негативна теологія та естетика заперечення, коли ідеал подають у негативній формі, як відхилення від нього або як щось недосяжне» (с. 196). Апофатизм переважає в російській духовній традиції на рівні не лише теоретичному, а й практичному, позаяк «центральним персонажем російської святості виступає юродивий, у якого недоречні слова, нахабна поведінка та відразлива зовнішність слугують “належною невідповідністю” божественному» (с. 197). Починаючи від Гоголя, російська література використовує апофатичний метод: «Якщо Бог не дух і не світло, то адекватним способом його презентації може бути лише темрява й бездуховність, які переважають у творах зрілого Гоголя. Письменник створює довкола кожного предмета своєрідний “божественний морок”, щоб натякнути на можливість божественного осяяння, яке не під силу самому письменникові» (с. 198). Апофатизм російської культури пов'язаний з її демонізмом, а разом вони є двома головними складовими російської культури. Демонізм Епштейн визначає як «доведену до межі позитивну енергію, що в кінцевому результаті її переступає, трансформуючись у власну протилежність, у руйнівні та саморуйнівні дії», на протигагу апофатичі, яка є переходом негативного у позитивне, оминаючи проміжні, середні стадії (с. 203). Ці дві полярні складові дуже виразні у творчості Гоголя: «Там, де Гоголь применшує, створює образ маленької людини, за її лаштунками він вибудовує невидиму піднесену постать, фігуру святості. І навпаки, коли Гоголь

розпочинає серйозно, на межі своєї художньої патетики, вивищувати окремий предмет, він демонструє демонізм свого дару, як, наприклад, у ліричному образі Росії, який вибудовується за тим самим принципом, що й образ нечистої сили, відьом, чарівників» (с. 204).

У п'ятому розділі «Теологія життя» Епштейн знову відштовхується від атеїстичної проблематики, окреслюючи вже конкретніше нові богословські обриси. «Войовничий атеїзм виступав начебто в ім'я життя як такого, його повноти буття – проти блідої немочі всього “потойбічного”. [...] Якщо атеїзм досягнув своєї кульмінації у започаткованій Фрідріхом Ніцше т. зв. “філософії життя”, то одним із підсумків *постатеїстичного* розвитку може стати *теологія життя*» (с. 223). Трактуючи Біблію як історію повернення людини до Дерева життя, Епштейн опрацьовує три книги Старого Завіту: Йова, Проповідника та Пісню пісень: «Це порядок не лише їхньої послідовності в Біблії, але зростання сенсу: страждання праведника, перед яким Бог розкриває красу космосу потойбіч добра і зла; духовні муки мудреця, який за щоденною суєтою осягає дар життя; і любов, яка преображає всесвіт, повертаючи йому втрачену гідність раю» (с. 246). Однак остаточний поворот долі людства, повернення від Дерева пізнання добра і зла до Дерева життя відбулося лише «в образі спасительного хреста, на якому був розп'ятий Ісус» (с. 258).

Шостий розділ книги присвячений «одному з найнапруженіших в інтелектуальному сенсі та соціально вибухових в історії цивілізації питань» – відносинам між релігією і наукою (с. 294). Зокрема, автор говорить про проблематику т. зв. «нового атеїзму», найбільш послідовним і непримиренним маніфестом якого стала побудована на сучасному науковому світогляді книга Річарда Докінза «Бог як ілюзія». Однак «новим» цей атеїзм можна назвати лише формально, бо на рівні аргументації він залишається у XIX, ба навіть XVIII ст. На противагу йому Епштейн пропонує свій «науково-технічний» аргумент існування Бога (глава 2), розглядаючи низку питань, як, наприклад, «Технотеїзм» (с. 307-310); «Інформаційний, антропний і теоцентричний Всесвіт» (с. 310-313); «Доля телеологічного аргументу» (с. 313-315); «Когнітивна релігія», «Теологія комп'ютерних симуляцій» і «Теологічний парадокс технічного прогресу» (с. 315-319). Закінчується розділ третьою главою «До теології вакууму. Подвійне небуття й мужність бути» (с. 319-344). Вже самий перелік тем розкриває перед нами справді нові можливості для богослов'я.

Останній, сьомий розділ Михайло Епштейн присвятив «Богослов'ю особи». У першій главі «Персоналістичний аргумент існування Бога» він знову повертається до апологетів «нового атеїзму» на кшталт Гітченза та Докінза. Останньому закидає, що той покликається на традиційне уявлення про Бога «як всемогутнього Надсуб'єкта, який відповідає за поведінку всіх об'єктів», та, «використовуючи старомодні теологічні викладки», вибудовує собі таку модель Бога, з якою йому легко «розправитись». Якби ж Докінз звернув увагу на роздуми Канта про «релігію в межах розуму» чи звернувся до екзистенційної тео-

логії К'еркегора або ж безпосередньо до Святого Письма (див. Лк 17:20-21), зазначає Епштейн, то він би «дізнався, що Царство Боже – не у світі об'єктів, часток, елементів, а всередині людини» (с. 346). У другій главі цього розділу «Досвід суб'єктивної теології» Епштейн підсумовує: «У власних глибинах ми відчуваємо приливи й відливи душевних сил, постійне зусилля, чим і є Бог усередині нас. Бог не *всесильний*, адже Він і є тим *зусиллям*, яке продовжує творити світ, віднаходячи в нас своє продовження й підмогу» (с. 372).

Отже, попри те, що основною царинною Михайла Епштейна є філософія, культурологія та література, його книга про унікальні можливості богослов'я у добу після атеїзму має шанси стати богословським бестселером усього пострадянського простору. На цю книгу давно чекали – можливо, в Україні найбільше. І не лише тому, що в Україні практично відсутнє богослов'я, здатне акцептувати сучасні наративи й спрямовувати на користь богослов'я минулий унікальний досвід атеїстичної доби. Більшою мірою – з огляду на останні драматичні події, які, починаючи з 2013 р., в Україні сягнули піку напруження у постколоніальному процесі визволення від гібридної економічно-політичної та духовної залежності від Росії.

**Олег Гірник**