

**ВІДГУК**  
**офіційного опонента**  
**кандидата філософських наук, наукового співробітника відділу історії**  
**філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН**  
**України Волковського Володимира Павловича**  
**на дисертацію**  
**Денисенка Анатолія Вячеславовича**  
**ТЕОЛОГІЯ ВИЗВОЛЕННЯ: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ**  
**подану на здобуття наукового ступеня**  
**кандидата філософських наук**  
**за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я**

Дисертація Денисенка Анатолія Вячеславовича «Теологія визволення: критичний аналіз» належить до досить рідкісних досліджень маловідомої в Україні тематики латиноамериканської теології визволення та її ситуації у наш час. Дисертація, яка спирається, зокрема, також на опубліковану дисертантом власну монографію, являє собою дуже якісне, глибоке і оригінальне дослідження, яке при цьому також є водночас академічно-науковим і стилістично естетичним текстом.

Аналіз цієї дисертації можна розгорнути у трьох вимірах: вимір рівня академічного історико-богословського дослідження, вимір властиво богословського змісту і значення, вимір значення для розвитку української філософської традиції. Насамперед варто відзначити, що дослідження виконано на найвищому науковому рівні, з доглибним опрацюванням джерел по тематиці дисертації багатьма іноземними мовами, апробацією результатів дослідження на багатьох конференціях, в т.ч. в провідних академічних центрах Заходу, а також включало роботу із самими представниками різних релігійних організацій та активний моніторинг їхньої публічної діяльності. А.В. Денисенко заторкнув справді нову тему для української теології, маловідому і для філософії, і для релігієзнавства – тему, про яку інколи спорадично згадується, але яка досі не стала ані предметом якісної рефлексії, ані джерелом богословських дискусій і практики.

Саме тому можна сказати, що у богословському вимірі ця дисертація є справжньою подією, яка спонукає до відкриття теології визволення в українському контексті. В умовах, коли українська теологія перебуває на етапі стрімкого становлення, а відносини між богословським дискурсом, церковною практикою та публічним дискурсом тільки визначаються на новому рівні, книга і дисертація А.В. Денисенка є справжніми стимулами до активної дискусії про смисл і мету богословської науки як такої, у контексті

державної і церковної політики. Посутньо, дисертант пропонує теологію визволення як метод практичної імплементації богословського дискурсу у публічну церковну практику, обґрунтовуючи це докладним дослідженням історії цього богословського напрямку.

Дисертація має на меті критичний аналіз світоглядних, богословських та еклезіологічних особливостей феномену латиноамериканської теології визволення, і можна сказати, що дисертант виконав поставлені перед собою завдання, що чітко відображено у його висновках. Це надзвичайно цікава історія розвитку ідей від політичної теології у Німеччині через *aggiornamento* II Ватиканського собору до теології визволення у Латинській Америці, яка потім поширюється у вигляді різних теологій визволення і сама переживає повчальні дискурсивні трансформації.

Щоправда, коли автор каже про те, що «теологію визволення слід розглядати як альтернативний до традиційного католицизму герменевтичний та богословський підхід, до основних характеристик якого належать спрямованість богословського пошуку на виклики соціальної трансформації суспільства» (с. 5 автореферату), то варто зауважити, що він сам же протягом підрозділу 1.2. показує, що методологія біблійної герменевтики та інструменталізація Слова Божого стосовно конкретно-історичних соціокультурних та політичних ситуацій людського буття не є чимось «новим», а натомість спирається на конститутивний міф (наратив) книги Вихід про Пасху, і лежить в основі цілої біблійної оповіді. Автора можна доповнити, що з огляду на історію інтерпретації та інструменталізації Біблії саме методологія теології визволення (орієнтація на сучасну тлумачеві соціальну реальність, герменевтичне коло, практично-перетворювальний акцент) є радше історично більш первинним, ніж модерний академічний метод «абстрактної герменевтики», що ставить на меті пізнання «автентичного послання» і задуму автора біблійного тексту. Хоча інколи у п. Анатолія Денисенка справляється враження, що герменевтичний академічний метод з часів Шляєрмахера є першим етапом, від якого починається «вихід» біблійної герменевтики, сам же дисертант зауважує, що ця «класична» герменевтика перебувала під впливом методології та філософії Просвітництва. Цей метод, можна доповнити, був запозичений із методологічного апарату класичної літератури, яка займалась античною класикою – тобто радше з доби Відродження, раннього Модерну і Романтизму. Саме романтичний дискурс формує у дечому навіть культ Автора. Перенесення методів класичного літературознавства у біблієзнавство формує абстраговану академічну герменевтику тексту. Проте історично, що сам дисертант показує у ап. Павла (с. 81), у самого Ісуса Христа (і можна

доповнити – у всіх отців Церкви), герменевтика Священного Писання завжди починалась від сучасних потреб і проблем. Автори Нового Завіту і патристичних текстів дозволяли собі дуже вільно перевитлумачувати біблійні фрагменти, що яскраво показують богословські дискусії та політично-теологічні дебати Середньовіччя, користуючись інколи аж надто алегоричним методом. Подібне вільне витлумачення характерне, здається, для всіх релігій, що мають священні тексти. Відтак, чи є теологія визволення чимось новим щодо «традиційного католицизму», чи радше традиційний католицизм є витвором духу Модерну, що сформувався під впливом античного літературознавства Ренесансу, модерної науки і протестантського бажання «віднайти отой самий істинний текст» *Sacrae Scripturae*, який постав крапку у богословських міркуваннях?

Заслуговує на найвищу повагу глибока богословська аналітика книги Вихід, яке показує непроминальну актуальність і цінність цієї історії, яка реплікується потім у історії Євангелія, історії Апокаліпсису та різних політично-теологічних інструменталізаціях. Якщо коректно сказати, що будь-який націоналізм як дискурс про ідеальну уявлювану спільноту з особливим буттям і смыслом буття (ідеєю) має за свій прототип наратив про Ізраїль – тобто усякий націоналізм спирається у граничній перспективі на месіанський наратив біблійного Ізраїля – то книга Вихід, історія Песаху лежить в основі будь-якого великого політичного наративу. Це можна було б поставити на захист теології визволення – чи Маркс вплинув на теологію визволення, чи стародавнє єврейське прочитання Виходу, яке, окрім усього іншого, не сприймає ідеї потойбічної посмертної справедливості, а очікує відновлення справедливості і свободи у поцейбічному світі (і ніяк інакше), вплинуло на Маркса, який секуляризував імпліцитну єврейську месіанську ідею справедливості щодо знедоленого Ізраїля?

Для сучасного богослов'я і церков дисертація і книга А.В. Денисенка є надзвичайно сильним викликом, який ставить питання про смисл і засаду усієї їхньої діяльності у суспільстві. Досі, як зазначає автор, християнські спільноти на пострадянському просторі практикують аполітичну позицію, яку цілком можна пояснити травмою секуляристської політики СРСР, яка жорстко витісняла релігію у «суто приватну» сферу. Дисертант вказує, що «соціальний ідеал пророка сьогодні не в честі. Популярним є містичне прозріння, за яким женеться сучасний християнин». Це має іншу паралель із зростаючим впливом східних релігій, які здебільшого практикують індивідуальний містицизм та індивідуальні практики спасіння. Варто відзначити роль пророка – не лише отримати прозріння, а повернутись у

буденний світ, де не тільки передати досвід прозріння, а й активно вплинути на соціальну реальність.

Це спонукає до глибокої теологічно-еклезіологічної дискусії про те, чим є християнське життя: чи воно засадничо індивідуальне, містичне, «в тайні серця» і «у кімнаті», у молитві і читанні Біблії, чи воно засадничо соціальне, у спільноті покликаних (еклезії), активно трансформує людський життєсвіт? Ця діалектика індивідуального та суспільного триває всю історію Церкви, поряд із діалектикою харизматичного та ієрархічного. Попри це, варто відзначити обґрунтованість тези автора про надмірну індивідуалізацію та псевдомістифікацію європейського (і українського) християнства і потребу «зайняти активну позицію в Божому процесі визволення людства» (с. 53), а також про те, що спасіння є радше «соціальне/спільнотне, а не індивідуальне, поняття», принаймні, саме це ми бачимо у Біблії, особливо в Старому Завіті, де суб'єктом спасіння завжди є Народ, а не індивід, хоча практика індивіда сутнісно і фатально важлива. Цей же вимір ми маємо в історії Євангелія, де дисертант питає: чи може хтось інтерпретувати життя та служіння Ісуса в такий спосіб, щоб не показувати його соціальний підтекст та не звертатися до Його політичних міркувань в контексті заснування ранньої церкви? (с. 65) Можна доповнити: Якщо «Новий Завіт концентрується на таких темах, як спасіння, відкуплення, покаєння, навернення, тощо і майже нічого не говорить на теми, пов'язані з соціальним, правовими та політичним життям людини», а «Ісус майже не цікавився питаннями соціального життя», то чому тоді можновладці Ізраїля так агресивно його зустріли?

Суттєвою теологічною ідеєю є постійний наголос на тому, що «Божа дія спрямована на визволення людини» і «Бог на боці пригноблених і проти гнобителів». Варто відзначити іншу діалектичну напругу між цими тезами і тезами на кшталт «вся влада від Бога» і «шануйте наставників ваших». Також виникає питання – як теологію визволення із апеляцією до «Бога на боці пригноблених» можна поєднати із історією винищення євреями хананеїв, що жили на своїй землі? Дуже влучне протиставлення у всесвітньо-історичному та філософсько-історичному сенсі «Господь проти фараона і всіх, хто уособлює собою фараона» викликає питання: «проти фараона, чи за Ізраїль?». Питання нетривіальне – якщо пригноблений клас повстає, він починає гнобити інших, зокрема, учорашніх гнобителів (згадуючи діалектику пана і раба), і коли він сам стає гнобителем, чи залишається Бог на його боці?

Продовжуючи дискусію щодо інтерпретації Ісуса як активного соціального і політичного діяча, майже революціонера (с. 75), із тим, що Він Сам заперечував очікування євреїв від Нього, що чекали «земне царство і земного царя», кажучи, що «Мое Царство не від світу цього» - слова, що

завжди служили за доказ усім політичним консерваторам і аполітичній інтерпретації Євангелія, можна зауважити, що Ісус заперечує конкретні месіанські очікування: євреї очікували царя, аналогічного до царів інших народів, і бачили у цьому царі великого воїна і володаря. Тобто, єврейське очікування та уявлення про належний політичний устрій були цілком у дусі того часу, у дусі традиційної держави, що спирається на вертикальну жорстку ієрархію і діалектику підкорення. Ісус же проголошує ідею такої соціальної дійсності, що виступає далеко за всі можливі соціальні уявлення типового середземноморського суспільства поч. н.е. – соціальну дійсність, де знищено сам принцип пригноблення та вертикальної ієрархії, де зовсім інакше конструюється ставлення між людьми і де повністю інакше структурується весь соціальний простір, простір політичного.

Перефразуючи цю ідею, можна сказати: Ісус відкидав ідею «царя Ізраїля» у значенні «нашого дракона» (за аналогією з образом «вбивства дракона, що породжує нового дракона»). Ісус «знає», що «наш цар» - це не структурно-системна зміна політики і суспільності, а лише заміна правлячих еліт, зміна чужоземних пригноблювачів на вітчизняних. Це можна підтвердити також тонкою іронією біблійного автора у сюжеті, коли євреї просять у Самуїла і Бога дати їм царя. Ця оповідь про відмову від свободи, яку євреї отримали після виходу з Єгипту і яка позначалася самоврядуванням єврейських племен під проводом суддів і відчуженням влади «на користь Бога» - дуже глибоко символічна історія, недостатньо досі проінтерпретована. Вихід «з Єгипту через пустелю до Землі Обітованої», визволення від влади фараона, завершується сюжетом добровільної здачі себе під владу «власного фараона» (щоб у нас було як у інших народів).

Цю історію можна потлумачити в контексті цілої історії теології визволення та її критики. Навіть якщо Царство Боже «абсолютно належить цьому матеріальному світу: духовному та людському, який репрезентує Божий порядок» (с. 74), означає побудову нового суспільства і нового людства, будь-який проект «облаштування Царства Божого на землі» є небезпечним.

Отже, виникають підстави для критичних застережень.

Насамперед, проблемою є саме відношення теології визволення та марксизму. Дисертант зауважує: «чи варто списувати марксизм та ідеї соціальної революції повністю з рахунків, залишається відкритим» (с. 166). Автор справедливо фіксує сучасне відродження марксизму як «форми критичної теорії» (с. 98), що критикує антигуманну експлуататорську логіку капіталізму. Але, у контексті попередніх декларацій сучасного постколоніального і посттоталітарного дискурсу «на захист пригноблених,

знедолених і бідних», як взагалі дискурс про визволення, подолання експлуатації, рівність, справедливість, любов і свободу може посилатись на Маркса, знаючи (!) наслідки Маркса? Фраза «це відбувалося вже після його смерті і Маркса, в принципі, не можна вважати винним» (с. 101) – звучить приблизно як «теоретики німецького націоналізму не очікували, що з цього виросте Гітлер». Звісно, не очікували, але це не знімає прихованого питання: чому найкривавіша тоталітарна ідеологія планети не розвинулась ані з Локка, ані з Мілля, ані з Поппера, а із Маркса? Понад те, враховуючи, що практики націонал-соціалізму (!) спирались на досвід інтернаціонал-соціалізму в СРСР (і це прямо декларує Гітлер у «Майн Кампф») – історія нацистської Катастрофи є історією не лише націоналізму, але (і можливо, у більшій мірі!) соціалізму. Чому дві найкривавіші утопічні ідеології історії постали в тій самій Німеччині, тією самою мовою, і буквально в одному і тому ж поколінні?

Це питання суто політично-філософське про передумови нашого політичного дискурсу. Чому будь-який дискурс про «націю» одразу стикається із підозрою, натомість Маркс успішно реабілітується? Коли «теологія визволення постає як суміш християнської віри та марксистської ідеології» (с. 102) у 1960-х, це не викликає особливих питань до Гутьєрреса, Собріно або Боніно, хоча б тому, що у 1960-1970-х тотальна більшість мешканців Латинської Америки ще не знали про наслідки соціалістичної утопії у Євразії. Зараз це викликає особливе зауваження в контексті всіх вищезначених питань: чи не вимагає послідовно застосована теологія визволення, як дискурс постколоніальної емансипації і боротьби проти фундаментального соціального зла за системну структурну перебудову суспільства, однозначного засудження Маркса, поряд із ідеологіями нацистського і фашистського типу, та всесвітньою практикою капіталістичної експлуатації і відчуження?

Варто зауважити, що дисертант у тексті наводить серйозні аргументи з цього приводу. Зокрема, він викладає, чому марксистський аналіз був настільки придатним для використання в умовах Латинської Америки (с. 107) і наводить цитату про необхідність контекстуалізації теології визволення в інших регіонах світу, де перед суспільствами і людьми стоять інші задачі. Автор у розділі 3 намагається показати, що теологія визволення використовувала марксизм лише як метод, цікавлячись соціальним потенціалом марксистської критики капіталістичного суспільства, тоді як її справжнім джерелом є Євангеліє (с. 112 – 114). Інакше кажучи, марксизм для теологів визволення був лише теорією (науковою схемою, що описує і пояснює наявну дійсність), а не доктриною ідеології (системою приписів і

догм, які визначають спосіб перетворення дійсності відповідно до уявлень про належний її стан). Проте це не знімає відчуття підозри, що якби такі слова прозвучали про будь-яку «праву» ідеологію, наприклад, італійський фашизм, таке розрізнення не було б дуже прийнятним.

Дисертант показує, що основою теології визволення все-таки не є марксизм, а суспільна практика, яка спирається на базові цінності, що виводяться із прочитання Біблії у перспективі конкретно-історичного втілення біблійного суспільного імперативу. І це викликає інші застереження.

Насамперед, будь-яка ідея про поцейбічне Царство Боже і світле майбутнє – ідея, що експлуатувалась майже усіма ідеологіями XIX – XX століть і генетично походить від християнської (а то й старозавітної) есхатології – має великі загрози. Головну практичну загрозу можна описати через метафору «вбивства дракона»: переможний революційний рух легко стає джерелом пригноблення і насильства. Це показує як біблійна історія, так і світова політична (зокрема, латиноамериканська) практика, де марксистська ідеологія класової боротьби, ідеалізація знедолених і риторика визволення не спрацювали. Дисертант у підрозділі 2.1. наводить аналіз Фукуями, який варто було б доповнити аналізом Д. Аджемоглу, який показує, що причиною занепаду націй є брак інклюзивних соціополітичних та економічних інституцій, і закладається базовою історією суспільства. Відтак, ідею дисертанта про те, що «сучасним представникам теології визволення ...слід звернутися до соціальних теорій, які існують сьогодні та спрямовані на досягнення соціального визволення» (с. 15) варто підтвердити, як і тезу, що теологія визволення, якщо вона справді акцентується на проблемі соціальної нерівності, повинна ставити питання ширше і глобальніше. Автор справедливо відзначає, що причиною є системно-структурний устрій суспільства, і відповідно є потреба у структурній трансформації суспільства як системи. Проте проблема більш глобальна, антропологічна і космічна – вона спирається на базові виклики людського життєсвіту, на глибинні проблеми антропології, про що пише і сам автор: «Біблія розглядає людство як існуюче на перетині космічного конфлікту – боротьби між божественним та демонічним». Боротьба відбувається не між капіталом та працівником чи гнобителем та пригнобленим (хоча ці конфлікти також можуть існувати), між Богом та сатаною, добром та злом» (с. 111). Відповідно, «теологія визволення – це не просто політичний рух... Це боротьба проти всіх сил смерті, як би вони не проявлялися, і боротьба за життя в повному сенсі цього слова» (с. 122). Вона потребує як глибокої компетентності у соціальних та гуманітарних науках, так і чіткого розуміння євангельського покликання.

Інше застереження випливає з імперативу контекстуалізації теології визволення, який загрожує партикуляризацією, спираючись на відмінні соціальні контексти, і взаємною ворожнечею різних «теологій визволення». Наприклад, якщо для латиноамериканського контексту націоналістичний дискурс є шкідливим (гіпотетично), оскільки експлуатується правлячими елітами для пригноблення і розколу суспільства, то для східноєвропейського контексту націоналістичний дискурс може мати потужний визвольний, емансипуючий потенціал протистояння проти тоталітарних режимів. Зрештою, якщо предметом турботи теології визволення є знедолені і бідні, то як можна піклуватись про знедолених індивідів та ігнорувати масове вимирання мов, культур, народів в умовах глобалізації та неокolonіалізму? Але ж дискурс про відродження національної культури миттєво буде класифікований як націоналістичний?

Іншою проблемою є герменевтична: риторика повстання знедолених, з якими Бог, відкриває простір *wishing thinking interpretation* – видавання бажаного за дійсне у тлумаченні. Трагічна історія інструменталізації релігії заради політичних цілей власне і породила академічну традицію герменевтики – потреба у «справжньому значенні тексту», яке б усунуло політичні інструменталізації та загрозу насильства. Отже, це є завдання для теології визволення – відшукати саме ці універсальні засади інтерпретації, які не піддаються контекстуалізації та партикуляризації. Це може бути гідність, свобода і життя людини, непорушність її прав і власності, тобто певні універсальні цінності, які спираються на антропологічні універсалії. Відтак, вічна апорія чи антиномія, діалектика між властивим значенням Божого Слова, Новини Звістки, і прочитанням Звістки в сучасному соціальному та історичному контексті спонукає до критики класової риторики і вимагає інституційного тверезого аналізу, а також уважного пам'ятання про базові істини Євангелія. Зауважуючи щодо теології визволення, слід відзначити, що Ісус не збирав довкола себе тільки бідних, чи тільки багатих, Євангеліє ламає всі класові і національні межі. Дисертант дуже влучно вказує, що фундаментальний вимір Євангелія лежить у новому стандарті ставлення до Іншого, відносин між Я і Ти, із Богом і ближнім.

Наостанок, варто зробити декілька зауважень – оскільки попередні є радше філософською дискусією, що анітрохи не підважує цінність дисертації.

Зокрема, дисертант подекуди не дотримується послідовних правил транслітерації іноземних імен, які сформувались в академічному філософському товаристві, наприклад, розмежування G – H, яке передається із германських мов через розмежування «g – h» (наприклад, Густаво



Гутьєррес, Хуан Сегундо, ). Також текст дисертації має незначні граматичні помилки. Все це, звісно, не впливає на якість наукової роботи, проведеної дисертантом.

Знайомство зі змістом дисертації, публікаціями автора та авторефератом дають підставу для загального висновку про те, що робота **Денисенка Анатолія Вячеславовича «Теологія визволення: критичний аналіз»** є самостійним завершеним дослідженням актуальної наукової проблеми, містить наукові досягнення та відповідає вимогам п.п. 9, 11, 12, 13 «Порядку присудження наукових ступенів», затвердженого постановою Кабінету Міністрів України № 567 від 24 липня 2013 року (із відповідними змінами), а її автор **заслуговує** на присудження наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я.

Офіційний опонент  
кандидат філософських наук,  
науковий співробітник  
відділу історії філософії України  
Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди  
НАН України

В.П. Волковський

*Людмила В.П. Волковською завідоую.*  
*Засвідчується*  
*Головний секретар*  
*імені Г.С. Сковороди*  
*Р.В. Семчук*

