

ПРО ПОЗИЦІЮ І ПРОПОЗИЦІЮ: КУДИ ВЕДУТЬ ДОРОГИ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ В ПОСТМОДЕРНОМУ СВІТІ?

У статті розглядається проблема релігійного досвіду в постсекулярній культурі сучасної Європи. Визначаючи західноєвропейський простір як цивілізацію, сформовану соціокультурними процесами урбанізації, раціоналізації, індустріялізації, лібералізації та секуляризації, вчені дедалі частіше констатують відродження релігійного світовідчуття. Виникає питання про перспективи цього релігійного ренесансу, зокрема чи не стане апеляція до досвіду сакрального претекстом для демонізації опонентів та ескалації за давнених і нових міжцивілізаційних суперечностей та конфліктів. Відповідь, на думку автора, залежить від того, наскільки адекватно нам вдасться зрозуміти й описати релігійний досвід людини з персоналістичної перспективи, з позиції особистих стосунків людини з Богом.

Ключові слова: постсекуляризм, постмодернізм, культура, релігійний досвід, християнство, релігійний ренесанс, персоналізм.

Діалектика секуляризації в сучасній культурі

Чи може наш сучасник ще вірити в Бога? У цьому соціокультурному рівнянні аж три невідомих, три змінні. Хто є наш сучасник і чи можна з прийнятною мірою наближення сконструювати його ідеальний тип, наперед не закладаючи в цьому конструкті відповіді на початкове питання? Що означає «вірити» в релігійному значенні слова, що є індикатором наявності віри чи її відсутності? І, нарешті, хто є той Бог, вірою в якого ми хочемо випробувати чи виміряти релігійну чутливість нашої сучасності?

Спробуймо підібрати декілька найменш дискусійних категорій соціологічного характеру, що не містили б у собі штучних нормативних

конотацій, для більш-менш адекватного окреслення пересічної, середньостатистичної сучасної людини. Задля чистоти експерименту обмежмося простором європейської цивілізації. У такому разі, по-перше, можемо говорити про людину, яка значну частину життя або й усе його проводить у міському середовищі. Це – урбанізована людина, до якої звернено чимало культурних і світоглядних пропозицій. По-друге, це людина, образ дійсності якої неможливо уявити, не взявши до уваги впливу на неї та її життя сучасної науки й породжених нею технологій виробництва та споживання. По-третє, ця людина з великою ймовірністю є більш-менш освічена в просвітницькому значенні слова, тобто вихована на ідеалах або принаймні на риторичі автономного мислення й поведінки і критичного ставлення до авторитетів та інших неперифікованих джерел інформації про світ.

Очевидно, життя дає нам безліч прикладів із біографії конкретних людей, наших сучасників, які своїми діями чи бездіяльністю спростовують запропоновану тут ментальну конструкцію. Деякі люди, навіть перебуваючи в місті, так ніколи й не стають міськими космополітами і вибудовують тривкі, негнучкі зв'язки з окремими місцевостями, соціальним простором, способом релаксації. Не є рідкістю й особи, які з принципу, а не з браку знань, умінь чи фінансових можливостей відмовляються від загальноприйнятих плодів і винаходів нашої наукової цивілізації: обходяться без телевізора, не вживають штучно виготовлених ліків, не споживають генетично модифікованих продуктів харчування. Треба також визнати, що більшість із нас навряд чи коли-небудь досягає просвітницького ідеалу вміння «мислити самим за себе»¹ і що емансипація від одних форм ментального підпорядкування часто змінюється невимушеним включенням в інші форми маніпулювання свідомістю, наприклад мас-медійні чи політичні.

Попри слухність цих зауважень і відносність даної вище дефініції образу нашого сучасника, слід таки визнати, що ми живемо в цивілізації, сформованій глобальними соціокультурними процесами урбанізації, раціоналізації, індустріалізації, лібералізації. До цього списку слід додати також секуляризацію.

Сучасна людина живе в суспільстві, у становленні якого рушійною силою був (або й досі є?) процес секуляризації. Категорія «секуляризація»

¹ «Просвітництво є виходом людини з самозавиненої незрілості. Незрілість є неспроможністю користуватись власним розсудком без керівництва з боку іншого. Самозавиненою ця незрілість є, коли її причиною є не брак розсудку, а рішучості та мужності для того, щоб користуватись ним без керівництва з боку іншого. Sapere aude! Отже, слова: "Май мужність користуватись власним розсудком!" – є девізом Просвітництва» (Іммануїл Кант. Відповідь на запитання: «Що таке Просвітництво?» // *Мислителі німецького романтизму* / упор. Л. Рудницький, О. Фешовець. Івано-Франківськ 2003, с. 158).

Куди ведуть дороги релігійного досвіду в постмодерному світі?

може означати декілька речей. По-перше, мова може йти про історичний процес звільнення державних і суспільних інститутів від прямого підпорядкування церковній владі. Тут секуляризація є протилежністю до теократії, намагання об'єднати в одній особі церковний авторитет і політичну владу. Результатом такої секуляризації на християнському Заході стало відокремлення Церкви від держави, а церковної влади – від влади політичної, без якого, наприклад, важко уявити формування такої близької нашим сучасникам реальності, як громадянське суспільство.

Секуляризація в цьому значенні не веде до заперечення формотворчого та нормотворчого впливу релігії на культурне й суспільне життя. Вона не має нічого спільного з десакралізацією суспільної і, тим більше, індивідуальної свідомості, дарма що її передумовою було формування концепції «світського розуму». Отже, секуляризація може бути цілком сумісною з поняттям «християнського світу» чи «християнської держави» і навіть співіснувати з різними формами релігійної нетерпимості, як це було в Середньовіччі. Така секуляризація полягає в поступовому переданні різних громадських обов'язків – як-от загальна освіта, опіка над лікарнями чи сиротинцями – від церковних установ до державних служб або громадських органів самоврядування. В одних країнах цей процес функціональної секуляризації зайшов дуже далеко, а в інших – як, наприклад, у Німеччині – Церкви й дотепер успішно виконують цілу низку важливих соціальних функцій.

По-друге, можна говорити про секуляризацію суспільної свідомості, тобто соціокультурний процес «визволення» людського розуму з-під опіки й впливу релігійного чи метафізичного сприйняття світу. Йдеться насамперед про автономізацію публічного простору: політики, економіки, науки, культури.² Справді, був час, коли, скажімо, християнство мало в європейській цивілізації певну монополію на виробництво культурних смислів і форм для всіх ділянок суспільного життя: починаючи від повсякдення (річний календар, народний фольклор) і закінчуючи високою поезією, архітектурою чи філософськими спекуляціями. Сергій Аверинцев наводить приклад бісмарківської Німеччини, де намагання канцлера обмежити права католицької меншини не випадково дістали назву

² Наприклад, Джон Роулз намагає на усуненні релігійних поглядів із публічної сфери й запровадженні так званого «публічного розуму», на основі якого учасники публічного життя могли б досягати консенсусу щодо законів, якими слід керуватися в соціальних транзакціях. Релігійні громадяни мали б погодитися з необхідністю перекладу їхніх переконань на секулярну мову. На противагу Роулзові, Юрген Габермас нещодавно наголосив, що доцільно було б знайти можливості для того, щоб релігійні люди, присутні в публічному просторі, говорили своєю власною «мовою», – хоч це й не має означати відмови від здобутків секулярної культури.

«боротьби за культуру».³ За часів Гегеля тому, хто проголошував себе атеїстом, годі було отримати посаду професора в університеті. А в 40-х роках XIX століття в Британії один із вільнодумців (Джордж Голіок) потрапив до в'язниці після того, як у публічному виступі дозволив собі пожартувати, що Англії не по кишені утримувати Бога, а тому Його треба здати в оренду. Сьогодні складно уявити собі щось подібне до цього. Втім, у тому ж таки XIX столітті, як стверджує Аверинцев, було цілком можливо, щоб двоє великих російських сучасників – поет Пушкін і духовний авторитет Серафим Саровський – нічого не знали й навіть не чули один про одного.

Стежки релігії і культури розходяться. Наслідком секуляризації в цьому значенні стає релігійний плюралізм, проголошення принципу свободи совісти як певного політичного ідеалу, остаточна десакралізація політичної влади та її нейтральна позиція щодо різних релігійних світоглядів. Аверинцев характеризує цей процес як виникнення постхристиянської цивілізації або повернення в доконстантинівські часи, коли християнство ще не мало могутнього союзника в особі земного володаря.⁴ Знову стають актуальними слова Тертуліяна про те, що християнами стають, а не народжуються. Парадоксально, але така секуляризація може створити передумови для нового релігійного відродження, для появи нової християнської культури. Буття християнином більше не забезпечує престижного соціального статусу, не обіцяє зручнішого й успішнішого життя. Ймовірно, в результаті стане менше «номінальних християн», тобто тих, для кого християнство є лише естетичною декорацією чи ширмою для обстоювання світських інтересів. З'являється можливість зосередитися на головному, на особі Христа, а отже – подолати вузькоконфесійне мислення з його історично обумовленими стереотипами.

На думку Лешека Колаковського, позиція «зовнішності» або невлаштованості щодо домінантного культурного середовища, яке вже за визначенням обіцяє тим, хто до нього належить, відчуття безпеки в їхніх стосунках зі світом, іноді дає великі переваги в плані торування нових шляхів світосприйняття і світорозуміння. Промовистим прикладом тут можуть послужити євреї, які здобулися на визначні духовні досягнення в контексті західної цивілізації.⁵

³ Пор.: Сергей Аверинцев. Будущее христианства в Европе // його ж. *София-Логос. Словарь*, 2-ге, випр. вид. Киев 2001, с. 399-407.

⁴ Там само.

⁵ «...На [євреїв] тубільні племена дивилися як на чужорідне тіло, і, мабуть, саме цей непевний статус, брак чітко визначеної ідентичності дозволив їм *бачити і запитувати більше*, ніж це робили ті, хто почувався добре й комфортно у своєму успадкованому

Куди ведуть дороги релігійного досвіду в постмодерному світі?

Трете значення секуляризації тісно пов'язане з поняттям секуляризму як певної доктрини, що має на меті послідовно усувати релігійну присутність і пам'ять про Бога із суспільного й культурного життя. Саме цього прагнули просвітники XVIII й антитеїсти XIX століть. Щоправда, на відміну від останніх, секуляризатори доби Просвітництва не завжди розглядали Бога як непримиренного суперника, дарма що їхнє прийняття релігії часто відповідало духові цинічного Вольтерового вислову: «Якби Бога не було, Його слід було б вигадати». У середині XIX століття в Англії секуляризм навіть оформився в окремих політичний рух, що цурався, однак, прямого отожднення з атеїстичною позицією і проголошував самодостатність людського розуму в усіх ділянках земного людського життя.⁶ Віру ж вони отожднювали з опінією, з набором тверджень, які стосуються тільки емпірично недоступної дійсності, а тому їх не треба брати до уваги, коли йдеться про емпіричні справи як політичного, так і морального характеру.

Четверте визначення секуляризації належить канадському філософові Чарльзу Тейлорові. У відомій праці «Секулярний світ» він описує поступовий перехід від сакральної доби, коли опція «невіри» була ускладненою, до секулярної епохи, коли віра більше не є природною невідрефлектованою настановою людини, а стає, як і будь-який інший світогляд, сумнівною і суперечливою позицією. Тейлор скеровує увагу не так на зовнішні умови – сприятливі або ні – релігійного світогляду, як на ті зміни внутрішньої оптики та ціннісних пріоритетів західної людини, внаслідок яких вона поступово перестає розглядати й досвідчувати релігійну віру як життєву опцію, сумісну з її покликанням і гідністю.

Чи може віра стати «вірогіднішою» для нашого сучасника? Якими ресурсами міг би сьогодні скористатися релігійний громадянин, щоб прожити життя згідно зі своїми світоглядними переконаннями, не зраджуючи своєї віри й водночас не загрожуючи релігійній свободі невіруючих чи «іншівірців»? Чого людині очікувати: підтримки чи послаблення своєї релігійної чутливості – в результаті соціокультурних змін постмодерної епохи, яка більше наголошує на розмаїтті, ніж на спільності, на індивідуальному сповненні, ніж на загальному добрі, на прагматичній раціональності, ніж на універсальному людському розумі? Чи не повинна віра стати менш раціональною, суб'єктивнішою, непретензійною

й природному пережитті приналежності» (Leszek Kolakowski. In Praise of Exile // його ж. *Modernity on Endless Trial*. Chicago – London 1997, с. 57).

⁶ Термін «секуляризм» був уперше вжитий 1846 року: Джордж Голюк використав його на означення погляду, згідно з яким слід займатися тільки тими справами, які мають сенс у світлі досвіду земного життя.

щодо своєї достовірності, щоб одночасно стати вірогіднішою? Чи не стане для віри таке самообмеження хай і неприємною, але єдино можливою перепусткою в публічний простір, де вона знову зможе повноцінно й на рівних з іншими учасниками обстоювати власне визначення загального блага?

Тож можна повернутися до первісного запитання, але в дещо іншому формулюванні. Чи можна погодитися з думкою про те, що нашим сучасникам, які живуть у секуляризованому (в усіх чотирьох значеннях) світі, важче повірити в Бога? Йдеться про християнського Бога, а не Бога дійств чи пантеїстів, – Бога не тільки далекого й трансцендентного, а й близького, іманентного; «Бога Авраама, Ісаака і Якова, а не Бога філософів та вчених». Як уникнути крайнощів протиставлення «або-або» і знайти шлях до «і-і»?

Деякі впливові мислителі характеризують нашу епоху як епоху постсекулярну.⁷ При цьому часто йдеться не так про повернення священного в життя людей, як про певну «помсту» з його боку.⁸ Чимало наших сучасників пробують пояснити відчуття таємниці у своєму житті за допомогою різних псевдорелігійних феноменів на зразок магії чи астрології. Мартін Бубер тлумачить цю тенденцію як прагнення заволодіти вищими силами, як типовий вияв характерного для модерну інструментального ставлення до дійсності, що цим разом виявляється у сфері абсолютного буття.⁹ Мабуть, це й не дивно, бо сучасна релігійність не тільки *постмодерна*, а й *постмодерна*, тобто вона не тільки є реакцією на певні тенденції модерну, а й багато що успадковує від свого попередника. Зайвим підтвердженням цього може служити саєнтологія, яка не лише не відмовляється від послуг природознавчих наук у поясненні того, що відбувається в релігійному досвіді людини, а й активно бере ці науки на озброєння у власних «релігійних» пошуках. Так само й причини сучасного загострення релігійного фундаменталізму та екстремізму слід шукати не так в ідеях і вченнях світових релігійних систем, як в антирелігійній і наскрізь раціоналістичній парадигмі мислення й світовідчуття модерної доби. Як слушно стверджує Лешек Колаковський, не наука сама із себе, а науковий, сциєнтистський раціоналізм з його прагненням до дискредитації будь-якого знання,

⁷ Поп.: Jürgen Habermas. Notes on a Post-Secular Society // *New Perspectives Quarterly* 25/4 (2008) 17-29.

⁸ Leszek Kolakowski. The Revenge of the Sacred in Secular Culture // його ж. *Modernity on Endless Trial*, с. 63-74.

⁹ Мартин Бубер. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // його ж. *Два образа веры* / пер. з нім., ред. П. Гуревич, С. Левит, С. Лезов. Москва 1995, с. 414.

Куди ведуть дороги релігійного досвіду в постмодерному світі?

котре не слугує здобуттю контролю над світом і задоволенню людського *libido dominandi*, намагається винести смертний вирок релігії та відчуттю присутності священного в людському житті.¹⁰

Тож не дивно, що в таких обставинах виникають сумніви й питання: чи виграє людство в цілому в результаті ренесансу релігійного світовідчуття? Чи не призведе акцентування уваги на питаннях релігійної ідентичності до ескалації давніх і нових міжцивілізаційних суперечностей та конфліктів? Чи не стане апеляція до досвіду священного претекстом для демонізації опонентів, спокусою вдатися до насильницького розв'язання відвічних проблем людства?

Відповідь на ці питання не в останню чергу залежить від того, чи вдасться зрозуміти й описати неспотворений релігійний досвід людини, знову з усією серйозністю замислитися над особливостями зустрічі людини з Богом і наслідками цієї зустрічі для способу людського життя й поведінки.

Феноменологія релігійного досвіду Божої святости

Один із найпоширеніших у модерний період поглядів на релігію – той, що його висловив Людвіг Фюєрбах. Як відомо, він вважав, що пояснення навколишнього світу надприродними чинниками зумовлене механізмом психологічної компенсації, який спрацьовує у відповідь на пережиття власного безсилля, незахищености, обмежености. В ідеї Бога, мовляв, людина поєднує всі свої незреалізовані, фрустровані прагнення до вдосконалення, помножує їх на нескінченність і приписує фіктивній істоті. Іншими словами, релігія є наслідок розчарування людини у власних силах, закріплює цей стан і таким чином призводить до відчуження людини від себе самої. На нашу думку, такий погляд на релігію та її походження суперечить даності живого релігійного досвіду людини.

У цьому досвіді Бог постає перед людиною не як такий собі «супермен», а як *id quo maius nihil cogitari potest*, як Буття, вище від якого вже нічого не можна помислити. Мовою релігійного досвіду це означає, що Бог є *Святе* Буття. Не зрозумівши, в чому полягає усвідомлення святости Бога, нам не зрозуміти більшої й найважливішої частини релігійного життя людини. Адже існують такі елементи релігійного світовідчуття, як, наприклад, поклоніння Богові чи благоговіння перед Ним, релігійний трепет, містичний досвід, – усі вони втратили б усякий сенс, якби Бог був

¹⁰ Лешек Колаковський. Ілюзії деміфологізації // його ж. *Мої правильні погляди на все* / пер. з пол. С. Яковенко. Київ 2005, с. 43-54.

лише нескінченною проекцією людської досконалости, лише найдосконалішою істотою в скінченному порядку буття. Бог як *id quo maius nihil cogitari potest* не є просто кінцевою, найвищою точкою досконалости на відрізку, котрий починається від мертвої неорганічної матерії і поступово піднімається до буття людського чи навіть ангельського, минаючи рослинний і тваринний світ з його власними досконалостями й сягаючи кульмінації в найдосконалішому бутті, яке прийнято називати «Богом».

Релігійна людина розуміє Бога не так. Зустрічаючись із Ним один на один, вона досвідчує, що святість Бога не означає, що Він найдосконаліший у тому значенні, в якому прийнято вживати «най-» – префікс найвищого ступеня порівняння. Релігійна людина не бачить у Богові буття, найдосконаліше з-посеред інших форм суцього, з якими його можна було б порівняти. Скажімо, серед 10 книжок на столі ми можемо вказати одну як *найважчу, найгрубшу, найцікавішу*. Вона є *най-най...*, але тільки серед інших, *порівняно* з іншими. Бог релігійної віри є *НАЙ* безвідносно до будь-чого. Якщо розвинути аналогію з відрізком, то Бог не є продовженням чи кінцевою точкою, він є *над* цим відрізком. Бог не вміщається в категорії скінченного буття. Він не від світу цього. *Бог є Святий*.

Святість – суто релігійна категорія. У строгому значенні слова святий є тільки Бог. Все інше одержує свою святість, своє освячення *від* Нього. Святі люди, святі моці, святі місця, святі книги, святі чаші є святими в похідному значенні слова. Не існує жодних природних принципів, з яких могла б виникнути модальність святости. Святість належить Богові; це завжди *Його* ініціатива, *Його* вибір. Неможливо заслужити святість. Її отримують як дар. Неможливо вимагати для себе святости. Про неї треба просити. Людина не має природної влади над святістю.¹¹

Це глибоке й справді невловиме пережиття святости лежить в основі містичного досвіду, а отже й того апофатичного, або негативного, богослов'я, яке з цього досвіду виростає. Будучи спільною спадщиною та спільним досвідом як християнського Сходу, так і християнського Заходу, апофатичне богослов'я не є протилежністю до богослов'я катафатичного, або позитивного, ані, тим більше, його запереченням. Іноді можна почути думку, що негативне богослов'я – це одна з форм вираження релігійного агностицизму, а характерний для цього богослов'я негативний метод

¹¹ Як стверджує Мірча Еліаде, в багатьох стародавніх природних релігіях місце для храму обирали не на розсуд людини, а за допомогою тварини, призначеної на жертву: їй завдавали смертельної рани й відпускали, а на тому місці, де тварину знаходили мертвою, будували жертвник (див.: Мирча Еліаде. *Священное и мирское* / пер. з фр. Н. Гарбовский. Москва 1994, с. 26).

Куди ведуть дороги релігійного досвіду в постмодерному світі?

є свідченням відмови від усякого більш-менш певного пізнання Бога. Що, мовляв, залишається в нашому понятті Бога, якщо послідовно усунути з нього шляхом заперечень усі скінченні змісти? Що дає нам ланцюг заперечень «Бог не є ...», якщо в підсумку ми залишаємося з цілком порожнім поняттям?

Уся суть апофатичного підходу полягає саме в тому, щоб відмовитися від окреслення Бога виключно за допомогою певного більш-менш абстрактного чи навіть наочного поняття. На думку містиків, навіть якби вироблення такого поняття було можливе, це навряд чи допомогло б нам у пізнанні Бога. Радше навпаки: завжди була б небезпека ідолопоклонства, підміни реальності Бога поняттям чи ідеєю про Нього.¹²

Апофатичне богослов'я у своїх особливих методах керується переконанням, що Богопізнання має відбуватися в релігійному досвіді, коли Бог постає перед людиною не як абстракція чи ідея, а як незаперечна дійсність. Будь-яка розмова *про* Бога має ґрунтуватися на розмові з Богом. Успішне богослов'я – це насамперед слово Боже, почуте людиною в безпосередньому зв'язку з живим Богом, осмислене на основі цього зв'язку й випробуване досвідом усього народу Божого. Недаремно Мартін Бубер безустанно закликає врівноважувати абстрактні, умоглядні формули будь-якого спекулятивного богослов'я релігійним досвідом і життям із Богом.¹³ Тільки так ці формули здобудуть живу плоть і кров, перестануть бути просто абстракціями, вправами для розуму. Тільки через живе пережиття будь-яка, навіть найпростіша, істина може стати справжньою частиною людського життя, його живою реальністю.

Отже, суть апофатичного богослов'я не в переконанні, що людина взагалі не спроможна пізнати Бога, а в усвідомленні, що справжнє знання Бога відбувається за певних умов. І не тому, що людський розум не пристосований до цього, а тому, що такий є Бог. Бог святий, а значить, Він є буття таке унікальне й самобутнє, що будь-яка спроба пізнати Його, обмежившись самим лише порівнянням Його з іншими істотами, – як це, по суті, й відбувається в катафатичному богослов'ї, – у підсумку не може бути успішною. Бога неможливо збагнути через щось інше, неможливо звести Його до чогось іншого, простішого, доступнішого, ближчого. Так, у цьому житті ми здатні бачити Бога немовби крізь скло, неясно, але все-таки ми бачимо Його, а не просто вгадуємо чи робимо дедуктивні висновки, яким же слід бути тому Богові. У справжньому релігійному житті неможливо

¹² Проти цього, наприклад, застерігають юдейські богослови й філософи, зокрема Мартін Бубер (див.: його ж. Затмение Бога, с. 361).

¹³ Див. там само.

обійтися без досвіду, в якому святість Бога проявить себе так рельєфно, що альтернативою до кроку віри може бути лише неприйняття Його, а не вичікування, яке здебільшого є свідченням теоретичних роздумів над ідеєю Бога, а не зустрічі з Ним.¹⁴ Відповідно, негативний метод апофатичного богослов'я служить не для того, щоб виробити про Бога якесь поняття, що його ми досі не мали, а для того, щоб наблизити людину до Його реальності, до зустрічі з Ним.¹⁵ Шляхом послідовного заперечення різних скінченних змістів людину запрошують відкинути всі ті ідеї, що були для неї субститутами Бога, і ввійти в живий зв'язок із цією невимовною та унікальною Дійсністю, почерпнути з неї зміст для свого релігійного словника та, що найважливіше, життя.

На нашу думку, адекватне розуміння Божої святости важливе не тільки для того, щоб усунути небезпеку ідолопоклонства чи зберегти вкрай крихку рівновагу релігійного життя загалом. Воно не менш важливе й для адекватного усвідомлення людиною свого місця в порядку буття та свого покликання. Саме на це сподіваються культурологи, котрі із симпатією говорять про паростки релігійного відродження в наш постсекулярний час.

Мабуть, нема кращої протидії будь-яким намаганням проголосити тотальну самодостатність людини, ніж відкриття присутності священного в людському житті. У статті «Помста священного в секуляризованій культурі» Лешек Колаковський наголошує на тому, яку важливу роль може відігравати відчуття сакрального:

¹⁴ «Есть старое присловье: никто не может отречься от всего, чтобы последовать Богу, если не увидит на лице хоть одного человека сияние вечной жизни... Иногда человек сияет. Иногда мы находим в человеке такую глубину, такой простор любви, самозабвения, который уже не принадлежит земле. Это нам раскрывает уже начало небесного» (Антоний Сурожский. Пути к Богу // його ж. *Пути христианской жизни: Беседы*. Киев 2001, с. 16).

¹⁵ «Категорія священного є цілком *sui generis* і не може бути зведена ні до чого іншого; а тому, як і всяка інша абсолютно первісна даність, вона, якщо й може бути предметом обговорення, то все ж не може бути предметом визначення. Існує лише один-єдиний шлях, щоб допомогти іншому зрозуміти її. Шляхом дослідження та обговорення його потрібно вивести на стежку його власного розуму, аж поки він не досягне тієї точки, коли "священне" почне тривожити його ум, входити в його життя та свідомість. Ми ж можемо лише співпрацювати з ним у цьому процесі, звертаючи його увагу на все те вже відоме й знайоме йому, що певним чином нагадує цей особливий досвід або контрастує з ним. І тоді ми мусимо додати: "Наше Х не є цим чи іншим пережиттям, а лише подібне до цього і протилежне до іншого. Чи тепер ти здатен усвідомити, що воно таке?" Іншими словами, нашого Х не можна, строго кажучи, навчити; воно може бути лише пробуджене в умі, так само як і все те, що походить "від духа", має бути пробуджене» (Рудольф Отто. *Священне: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным*. Санкт-Петербург 2008, с. 13-14).

Куди ведуть дороги релігійного досвіду в постмодерному світі?

Після зникнення [з культури категорії] священного, яка накладала певні рамки на те вдосконалення, котрого може досягти все, що мирське, з'являється одна з найнебезпечніших ілюзій нашої цивілізації – ілюзія, що людське життя витримає які завгодно зміни, що суспільство «в принципі» безмежно пластичне та що заперечення цієї пластичності й удосконалюваності рівнозначне запереченню тотальної автономії людини, а отже й самої людини... Утопічна ідея цілковитої автономії людини й надія на безмежне вдосконалення – це, мабуть, найдієвіше знаряддя самогубства, яке будь-коли винайшла людська культура.¹⁶

З острахом і надією: досвід Бога і сучасна культура

Якщо можна так висловитися, сучасна – *постмодерна* – людина спостерігає за поверненням релігійного досвіду в людську культуру з острахом і надією. Що в підсумку буде обличчям релігії: помста чи ренесанс святості? Чи не є наголос на святості й трансцендентності Бога хронічною вадою традиційного християнського світогляду, який пропонує людині скомпрометований образ патерналістичного, авторитарного, деїстичного Бога? Чи не варто ближче придивитися до образу кенотичного, секуляризованого Бога, як його описує «християнський нігілізм» Джанні Ваттімо чи «теологія смерті» Томаса Альтіцера?¹⁷ Може, це допомогло би зробити релігійну віру вірогіднішою для нашого сучасника?

«Закон утратив силу і Євангеліє змарноване, ти знехтувала все Писання, пророки і праведне слово безсилі».¹⁸ Чи справедливо буде використати ці слова з відомого молитовного правила християнського подвижника, щоб описати стан душі людини постмодерну при зустрічі з християнською благовістю? Чи справді християнська позиція перестала звучати для сучасної людини як *пропозиція*? Чи можна погодитися з тим, що сам характер сучасної культури визначається радикальним почуттям втрати Бога? Чи *постмодерна* свідомість аж така непроникна для досвіду сакрального й питання про Бога?

Характерне вигасання релігійної свідомості в добу постмодерну не є простим продовженням процесів, запущених за часів просвітницького захоплення перспективами раціонального розуму. Відомо, що сучасне

¹⁶ L. Kolakowski. *The Revenge of the Sacred in Secular Culture*, с. 72-73.

¹⁷ Пор.: Gianni Vattimo. *Belief* / пер. L. D'Isanto, D. Webb. Oxford 1999; Томас Альтіцер. *Смерть Бога: Євангеліє християнського атеїзму* / пер. Ю. Селиванов. Москва 2010.

¹⁸ Великий канон Андрія Критського, понеділок, пісня 9, тропар 3.

світовідчуття набуло свого парадигматичного вигляду значною мірою під впливом тих великих трагедій, які європейській цивілізації довелося пережити в минулому столітті, насамперед – подій Другої світової війни. Парадоксальним наслідком пережитої тоді людської та цивілізаційної драми стало не масове звернення людей до Бога, – це була б до певної міри передбачувана реакція на крах прометеївських проєктів людини, – а ще більше віддалення людини від самої думки про благодатний зв'язок із Богом.

Однією з найголовніших причин такої ситуації стало антропологічне розчарування постмодерної епохи. Творці постмодерну не просто стали свідками краху амбітних модерних сюжетів, вибудованих відповідно до уявлень про самодостатність і спасенність раціонального позитивістського розуму. Проблема в тому, що гіркий досвід ХХ століття примусив багатьох засумніватися не тільки в ідеологічному раціоналізмі, а й у фундаментальній істині християнської антропології, – істині про те, що людина сотворена на образ і подобу Бога. Адже якщо людина здатна не просто помислити, а й втілити в життя ідею Освенціму, то про яке божественне походження й покликання людини може йти мова?! І де був Бог? А навіть якщо Він існує, то чи потрібен нам Бог, який керує людським сумлінням за допомогою бича катастроф і катаклізмів? Чи не вимагає гідність людини повстати проти такого Бога?! Такий трагічний досвід не міг не підсилити почуття втрати зв'язку з Богом, яке було притаманне вже дійсному світовідчуттю модерної людини і яке тепер доходить до відвертого заперечення Бога й навіть бунту проти Нього.

Звісно, дуже шкода, що постмодерні мислителі не зуміли належно осмислити досвід таких людей, як о. Максиміліян Кольбе. Він, на думку Рокко Буттігліоне, своїм жертвним учинком завдав поразки нелюдській ідеології нацистів.¹⁹ Порочність Освенціму полягала не тільки у фізичному знищенні людей, а й у намаганні продемонструвати, що в дійсності людина – це лише тварина під маскою культури, що, мовляв, у самій людині немає нічого глибинно людяного, що під тиском обставин людина перетворює своє життя на боротьбу за виживання. Можна сказати, що саме мученики були і є справжніми гуманістами, бо в усі віки саме досвід мучеництва стояв на сторожі величної візії людини, віри в людину. Мученики засвідчили, що людина здатна залишатися *людиною* навіть у найдраматичніших, справді нелюдських обставинах. Під цим оглядом постмодерністський скепсис щодо людини та її покликання можна трактувати як ідеологічну контрабанду, що її переможені пронесли у свідомість переможців.

¹⁹ Rocco Buttiglione. *Mysł Karola Wojtyły* / пер. J. Merecki. Lublin 1996, с. 41-44.

Куди ведуть дороги релігійного досвіду в постмодерному світі?

Як виглядатиме в такому світлі християнська позиція? Чи зможе вона знову зазвучати пропозицією? В історії християнства ця проблема аж ніяк не нова. Адже коли позиція не є одночасно й пропозицією, вона стає ідеологією. Згадаймо вислів Вітольда Гомбровича про те, що часто «Бог стає пістолетом, з якого ми прагнемо застрелити Маркса». Від чого залежить те, чи прозвучить християнська новина – цього разу для сучасної людини з її упередженнями й тривогами – як слово істини й життя, пробуджуючи в душі, котра не знає Бога, сумнів у її власному безбожництві, спонукаючи цю душу шукати нових відповідей на незручні запитання, що ставлять під сумнів усталеність і слухність її способу життя? Коли позиція стає пропозицією?

Є два моменти, без яких християнська благовість може залишитися непочутою чи непереконливою для постмодерної людини: особисте свідчення істини Євангелія та донесення до людини не просто ідеї, а самої реальності живого Бога.

«Ніхто не може покинути все й піти за Богом, якщо не побачить в очах чи на обличчі іншої людини сяйва вічного життя».²⁰ На думку Антонія Сурозького, християнська істина завжди має обличчя: насамперед це обличчя Христа, потім – апостолів як свідків Його життя і воскресіння, подвижників віри й, нарешті, всіх християн. Тому не варто дивуватися, що люди дуже бурхливо реагують на падіння праведника. Не завжди тут ідеться тільки про брак віри або досить поширені випадки прихованого ідолопоклонства, коли Христа підміняють особою священика чи ще якогось *homo religiosus* другого порядку. Така реакція може бути наслідком інтуїтивного розуміння того, що прийняття Євангелія відбувається аж ніяк не через повчання або вивчення метафізичної доктрини як певної системи ідей. Слово Боже проникає в серце людини й приносить у ньому плоди шляхом свідчення, у якому хтось інший ділиться з цією людиною своїм досвідом Бога. Завдяки такому свідченню ця людина стає спроможною не лише визнати «теоретичну» істинність того чи іншого євангельського твердження (*notional assent*), а й досвідчити цю істину у своєму житті (*real assent*).²¹ Життєдайною може стати лише та істина, котру людина досвідчила особисто. І свідки віри є для інших людей дорогою до такого досвіду. Антоній Сурозький для ілюстрації цієї думки наводить роздуми Йоана Ліствичника: «Слово Боже – як загострена стріла. Вона може пробити будь-який щит. Але щоб це сталося, потрібен лук, потрібна тятива, потрібні рука й око. Ми і є цими знаряддями, що дають змогу словові

²⁰ Ці слова одного з афонських монахів наводить митр. Антоній Сурозький, див. прим. 14.

²¹ Згідно з термінологією Джона Генрі Ньюмана.

Божому пробивати щити»²². Свідки віри не тільки раз у раз кидають виклик вузькому баченню дійсности, в якому не знаходиться місця для Бога, а й пробивають щити людських сердець.

Христова солідарність із людиною, Христова любов і Божа віра в людину, стаючи видимими в досвіді й житті християнських святих, мучеників, ісповідників віри та інших свідків Христових, резонують у душі сучасних людей набагато краще, ніж найретельніші докази існування Творця. Від того, чи завдяки служінню свідків віри ці істини перестануть звучати лише як слова, – порожні й неживі звуки, за якими не стоїть жодна реальність, – залежить, чи зможуть вони стати частиною живого досвіду постмодерної людини, подолавши її антропологічний скепсис і цинізм, які змушують її не вірити в любов і сумніватися в тому, що людина покликана постійно переростати свої обмеження. У цьому зв'язку заслуговує на увагу спостереження Юзефа Жицінського про те, що постмодерністська поетика життя може бути відкритішою на християнський досвід «сп'яніння Богом», ніж модерні інтелектуальні пошуки Абсолютного Буття. Без такого «сп'яніння Богом» неможливі ні справжня самопосягання для інших, ні жертвне дарування свого життя, ні самовіддане служіння Богові та людям у любові. Бо ж тільки «логіка любови виявляється сильнішою від логіки раціональних силогізмів»²³, тільки логіка любови здатна допомогти сучасній людині знову пережити безпосередню близькість із Богом, яку вона з різних причин утратила.²⁴

Тісно пов'язана з моментом особистого свідчення й інша проблема, до якої, на нашу думку, людина постмодерних часів виявляє підвищену чутливість. Який образ Бога пропонує сучасній людині сучасний християнин? Або сформулюймо питання дещо по-іншому: яким постає Бог у свідомості постмодерної людини під впливом панівного християнського дискурсу – як ідея чи як реальність? І від чого це залежить?²⁵

²² Антоний Митрополит Сурожский. О призвании человека // його ж. *Труды*. Москва 2002, с. 378.

²³ Юзеф Жицінський. *Бог постмодерністів: Великі питання філософії в сучасній критиці модерну* / пер. з пол. А. Величко. Львів 2004, с. 73.

²⁴ Досвід близькості з Богом не обов'язково тотожний містичному досвідові у вузькому значенні цього слова. Його можна здобути, наприклад, через пережиття радості й захоплення під час читання якогось уривка з Євангелія; ця радість і захоплення свідчить про спорідненість людини з Богом, про її подібність до Нього бодай у такому своєму досвіді: «ми рідні Богові» (пор.: Антоний Митрополит Сурожский. *Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия* // його ж. *Труды*, с. 549-550).

²⁵ Юдейський філософ Мартін Бубер розглядає це питання як ключове для сучасної релігійної свідомості. Він викриває поширену тенденцію творити собі ідола з власного образу Бога, називаючи її хворобою цивілізованої, раціоналізованої релігійної людини.

Куди ведуть дороги релігійного досвіду в постмодерному світі?

По-перше, щоб дійсно оцінити важливість особистого свідчення, особистого прикладу життя у Христі як засобу донести до людини не саму тільки ідею Бога, а Його реальність, дуже помічною могла б стати феноменологічна концепція пізнання як постійного виходу на зустріч із живою дійсністю через ламання стереотипів і штучних схем, як постійного пошуку живого й нескаламученого досвіду дійсності, в котрому ця дійсність могла б постати перед людською свідомістю якнайопукліше, якнайрельєфніше. Не вдаючись у деталі, можна зазначити, що пізнання будь-якої реальності передбачає наявність відповідної «оптики», без якої річ залишатиметься для нас лише порожнім поняттям, а не «тілесною даністю» людського досвіду. Пізнання Бога, як і пізнання світу, – це непростий шлях, на якому людина вчиться дивитися й посправжньому бачити, тобто відкривати досі не знані їй чи не помічені нею пласти дійсності через якомога повніше їх досвідчення. Будь-яке пізнання – а пізнання Бога насамперед – потребує певної вправності в мистецтві бачити, бо без цього годі подолати дистанцію до речей, котра є наслідком глибоко закоріненого практичного ставлення до життя, коли людина більше цікавиться тим, як використовувати дійсність, ніж тим, у чому полягає її значення та смисл. На цьому шляху доводиться також долати чимало штучних труднощів, через які людина у своєму ставленні до світу нехтує не тільки реальність Бога, а й будь-яку іншу реальність.²⁶ Отож, святі вчать інших бачити, своїм життям вони являють і розкривають перед нами реальність Бога.

По-друге, щоб уникнути ідеологічних обертонів у християнській позиції, треба усвідомити, що реальність Бога нескінченно перевищує все те, що можна з певністю дізнатися про Нього, а тим більше все те з пізнаного нами, що можна правдиво ствердити про Нього засобами людської мови. Вкрай важливо прищепити релігійній (і не тільки релігійній) свідомості людини розрізнення між реальністю, істиною і правдою. Реальність завжди більша від свого відображення в когнітивному досвіді людини,

Для Бубера критерієм пізнання реальності Бога є досвід Божого страху, оскільки тенденційність сучасної релігійної людини виявляється насамперед у тому, що вона витворює собі комфортний образ Бога, у присутності якого не відчуває благоговіння і трепету.

²⁶ Прикладом такого ставлення до світу може послужити містер Домбі, персонаж твору Чарльза Діккенса «Домбі і син», який усе на світі сприймає тільки під одним кутом – з перспективи свого бізнесу й вигоди. На думку містера Домбі, море існує тільки для того, щоб його пароплави могли перевозити його товари, сонце і місяць створені лише для того, щоб його кораблі не втрачали орієнтації. Через таке вузько прагматичне ставлення до світу наше особове ество руйнується, ми перестаємо *бачити* і *розрізняти* велику частину самої дійсності.

а також від вираження цього досвіду в людській мові чи традиції в широкому значенні слова. На думку Антонія Сурозького, Ісус Христос, як об'явлення Бога Отця, відкриття незбагненої іпостасної реальності Триєдиного Бога, більший, ніж Євангеліє, ніж Передання, ніж усе богослов'я.

Якщо взяти до уваги цю обставину, то можна в зовсім іншому світлі подивитися на твердження про правдивість християнського світосприйняття. У цьому твердженні не йдеться про якісь претензії на ексклюзивність цього світосприйняття в тому розумінні, що не існує жодної істини про дійсність, яка б не знайшла свого відображення в цьому світогляді, або в розумінні, що всі інші світогляди наскрізь хибні й не мають жодного стосунку до істини буття. Йдеться тільки про переконання, що шлях, на якому перебуває християнин, з певністю веде його до істини й спасіння (не тому, що це його шлях, а тому, що це *істинний* шлях). При цьому не виключено, що поступові християнина на цьому шляху може посприяти увага до інших пропонованих шляхів.²⁷ У цьому сенсі наголос на істинності християнського об'явлення не означає приниження інших релігійних традицій, а тільки зобов'язує самих християн з більшою увагою й відповідальністю *являти* світові християнську перспективу в надії, що інші люди, натхнені їхнім прикладом, добровільно захочуть подивитися на дійсність їхніми очима.

Переконаність у повноті Божого об'явлення, даного в Ісусі Христі, не означає, що *людське розуміння* цього об'явлення тут, на землі, коли-небудь досягне такої самої повноти. У своєму розумінні Христа і Його Об'явлення людина завжди перебуває *в дорозі*, у становленні, а тому повинна вітати будь-яку допомогу, навіть від інших релігійних культур і традицій.²⁸ Ідея розвитку доктрини в тому розумінні, у якому про неї говорить Джон Генрі Ньюман, ефективно протидіє будь-яким намаганням перетворити християнську істину на замкнену й завершену світоглядну систему, раз і назавжди усталену ідеологію.

Усвідомлення всього цього відкриває нові можливості для діалогу з плюралістичним світовідчуттям постмодерної людини, доповнюючи людське бачення скінченного світу перспективою нескінченности. Людина починає розуміти, що дійсність не лише перевищує її пізнавальні здатності, так би мовити, кількісно, а й у принципі перебуває за межами людських потуг. Таємниця – не тимчасово нерозв'язане завдання для

²⁷ «Нам слід пам'ятати, що саме в діялозі із зовнішніми: євреями, язичниками та еретиками – отці, апостоли й навіть сам Господь Ісус розвивали своє богослов'я» (Іоанн Мейендорф. *Православное богословие в современном мире*. Москва 1997, с. 188).

²⁸ «Церква істинна не тільки в тому розумінні, що вона володіє істиною, а й тому, що вона радіє, знаходячи істину поза собою» (І. Мейендорф. *Православное богословие*, с. 189).

Куди ведуть дороги релігійного досвіду в постмодерному світі?

людського розуму, а обличчя самої дійсності. Буття завжди багатше, ніж це можна собі уявити. Відповідно, людське розуміння істини завжди скінченне й обмежене, завжди потребує вдосконалення, завершення, доповнення, корекції.

Усвідомлення цього допомагає людині пересвідчитися, що вона не може обійтися без допомоги інших, якщо хоче залишатися щирою у своїх пошуках Божої істини та буття. Якщо людина справді хоче перерости рамки своєї скінченности й досягнути якомога повніше розуміння Божої дійсності, вона повинна доповнювати власні намагання унаочнити Христову істину перспективами й досвідом інших людей. Так перед нами постає реальність Церкви, святоотцівського передання і традиції в ширшому значенні цього слова – як здобутого іншими досвіду зустрічі з живим Богом, а не з нашим образом Бога. Інші члени народу Божого, подвижники віри минулих століть постійно нагадують, що наше власне бачення реальности Бога, хай яке досконале, завжди може бути вдосконалене в ході дружньої критичної зустрічі з перспективами інших у церковному досвіді Божого діяння та присутности у світі. Тільки так реальність Церкви і традиції може постати перед постмодерною людиною в цілком несподіваному для неї світлі – не як обмеження її свободи зовнішнім авторитетом, а як нагода для глибшого й повнішого пізнання живого Бога.

Отже, з одного боку, вкрай важливо, щоб той образ Бога, який я (тобто кожен із нас) пропоную людині постмодерну, був *моїм* (тобто був закорінений у моєму особистому, а не позиченому досвіді близькості Бога), але, з іншого боку, цей образ Бога не повинен сприйматися як суто й виключно мій, а має бути інтегрованим у церковний досвід Бога. Моя церковність свідчатиме про небажання обмежувати реальність Бога тільки моїм сприйняттям Його і моїми уявленнями про Нього. Тільки в такому разі інша людина зможе сприйняти мою християнську позицію як пропозицію, відчуваючи мою відкритість також на той досвід Божої присутности, який буде її особистим досвідом. Тільки так моє свідчення може стати початком *нашого* спілкування в Бозі.

«Бог далекий» і «Бог близький»: постмодерна християнська культура

Чи є надія, що людина постмодерну відгукнеться на заклик християнства та й узагалі почує його? Чи не доведеться Богові чекати на чергову невдачу або навіть крах амбітних людських проєктів, щоб людина знову почала по-справжньому Його потребувати? Чи не приречений Бог бути об'єктом тільки трагічної релігійности, під покровом якої людина так часто ховається від драми й турбот свого буття?

У світлі сказаного раніше стає зрозуміло, яким чином християнство, закорінене в патристичному богослов'ї, могло б гідно відповісти на запити й тривоги постмодерну. Християнська духовна традиція повинна повному представити сучасній культурі свій (1) «експериментальний», або досвідний, (2) літургійний, або церковний, (3) христологічний і (4) пневматологічний характер.

Одна з проблем постмодерної епохи полягає в тому, що люди під впливом власного трагічного досвіду чи бід, які випадали на долю людства, вже більше не вірять, що світ, сотворене буття можуть бути богоносними, духоносними, бути місцем Божого діяння і присутності, не переставши при цьому бути самими собою, не втративши своєї ідентичності. Глибоке осмислення реальності Боговоплочення, іпостасної єдності в Христі двох природ у їхній повноті, без втрати їхньої цілісності чи ідентичності, має допомогти постмодерній людині утвердитися в думці, що Боже-ственне начало не придушує сотвореного буття, не дегуманізує людину, а відкриває людині її властиве призначення й природу, що своєю тихою присутністю Бог не зв'язує природних можливостей цього буття, а преображає його в славу.

Коли Христос об'явив себе сповна Богом і сповна людиною, а не якимось напівбогом чи напівлюдиною, не якоюсь новоутвореною істотою мішаного виду, людський розум зіткнувся з уявленням про Бога, що докорінно відрізнялося від еллінських уявлень про божество як складову частину світового порядку буття. У світі, який ми знаємо, поєднання двох природ завжди призводить до видозміни чи навіть часткової втрати властивостей кожної. А в таїнстві Христа людський розум побачив поєднання двох порядків «буття», які не розчиняються один в одному, не зводяться один до одного, не суперечать один одному, не знищують один одного. Природний порядок залишається цілісним, неушкодженим. Тільки трансцендентний, позасвітовий Бог, який під жодним оглядом не є складовою частиною світопорядку і відноситься до світу як Творець до творіння, здатний на таку присутність у світі, яка не скасовує природного порядку.²⁹

Не даремно Йоан Меєндорф стверджує, що «сьогодні головне завдання – відновити біблійне богослов'я про Святого Духа як Божу присутність серед нас, – присутність, яка не придушує емпіричного світу, а спасає його»³⁰. Адже «без Духа Бог далеко; Христос належить до минулого, Євангеліє – мертва буква, Церква – тільки організація, авторитет – панування,

²⁹ Поп.: Robert Sokolowski. *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*. Washington, D.C. 1995.

³⁰ И. Мейендорф. *Православное богословие*, с. 177.

Куди ведуть дороги релігійного досвіду в постмодерному світі?

місія – пропаганда, богослужіння – спомин, а християнська діяльність – рабська мораль».³¹

Інакше кажучи, перш ніж таврувати вади постмодерну, *homo religiosus* повинен запитати себе, чи доніс він до постмодерної людини свою пропозицію *постмодерної християнської культури*.

Taras Dobko

On Position and Proposition:

Where Do the Ways of Religious Experience Lead Us?

The article discusses the problem of religious experience in the post-secular European culture. Defining the Western Europe as a civilization formed by processes of urbanization, rationalization, industrialization, liberalization and secularization, modern scholars often observe in it a notable revival of religious worldviews. However, there arise questions regarding the prospects of the present religious Renaissance and the danger that it may bring about an escalation of old and new religious and civilization conflicts. In order to avoid this danger, the author suggests reconsidering human religious experience from a personalist perspective, as a personal relation between the man and the living God.

Keywords: post-secularism, postmodernism, culture, religious experience, Christianity, religious Renaissance, personalism.

³¹ Слова Ігнатія Хазіма, цит. за: И. Мейендорф. *Православное богословие*, с. 177.