

Добко Т. Людина постмодерну перед питанням Бога : передмова / Тарас Добко // Бог постмодерністів: великі питання філософії в сучасній критиці модерну / Юзеф Жицінський ; [пер. з пол. А. Величко]. – Львів : Вид-во Укр. католиц. ун-ту, 2004. – С. IX–XIX.

Людина постмодерну перед питанням Бога

Християнська думка завжди з увагою ставилася до потреби духовної діагностики тенденцій сучасної для неї культури. У своїх найкращих зразках вона виявляла усвідомлення, що її слухачами є живі, конкретні люди, чий спосіб мислення і світовідчуття не є регульований суто апріорними законами, а віддзеркалює емпіричні успіхи й суперечності, злети і падіння, радості та болі тієї культури, у якій розгортається життєва драма кожної людини. Спроби такої діагностики були не лише путівником для орієнтації совісти християнина в заплутаних світоглядних лабіринтах його епохи. Вони ставали також приводом для глибшого і серйознішого осмислення ідентичності християнської доктрини, благочестя і життя у Христі.

Праця Юзефа Жицінського «Бог постмодерністів» є вагомим і виваженим словом до сучасних і майбутніх християн, чия віра формується в зустрічі з постмодерною культурою. Дуже важливо, що автор не зупиняється на артикуляції та критичному розгляді основних тверджень постмодернізму і його світоглядних джерел. Розкриваючи внутрішні суперечності постмодернізму, викриваючи проблематичність та ідеологічний характер багатьох його висновків, застерігаючи проти їхнього руйнівного впливу на людське життя, автор не залишає поза увагою тих проблем духа, реакцією на які й став постмодернізм. Що важливіше, він не приховує своєї симпатії до тих напрямів постмодернізму, які не замикаються в нігілізмі, а намагаються адекватно й по-новому висловити становище людини, в якому вона опинилася після краху цінностей модерної епохи, пропонуючи конструктивні розв'язки для її самоорієнтації у цих нових обставинах, розв'язки, які б відповідали гідності людини та її покликанню.

Не намагаючись відібрати у Читача права бути першовідкривачем цього тексту та його змісту, хочу лише поділитися з ним у цій передмові роздумами, на які мене наштовхнув авторський текст. Автор запрошує Читача до роздумів, без яких досвід прочитання самого тексту міг би залишитися незакінченим. Мені здається, що в якомусь сенсі, дуже близькому для постмодерністського світовідчуття, авторський текст залишається відкритим, як відкритою є пропозиція, на відміну від логічного силлогізму. Автор свідомо не ставить всіх крапок над «і», навіть не намагається зняти всі знаки «?» за, тобто *замість*, Читача. Усвідомлюючи, що сумніви, тривоги чи турботи читачів можуть бути іншими, ніж ті, які озвучені в авторському тексті, він у якомусь сенсі запрошує читачів до співавторства. Захищаючи цінності логічності та аргументованості будь-яких міркувань, що претендують на істинність, виступаючи проти їхньої підміни псевдо-свободою естетизму та емоціоналізму, автор далекий від абсолютизації силлогістики та дедукції як єдиного надійного методу встановлення істини та переконання. Переконливим може бути лише свідчення, у якому пізнання істини є не стільки пунктом призначення логічного процесу розмірковування, скільки справою особистого унаочнення самої дійсності.

У дусі цих міркувань я хотів би заторкнути питання, яке, відчувається, є наскрізним у цій книжці. Це питання про те, наскільки переконливим для людини постмодерної культури може бути християнство. Йдеться не стільки про доктринальну переконливість як таку, скільки про духовний вимір і *message* християнської благовісти (хоч, стисло кажучи, одне нерозривно залежить від іншого). Чи і наскільки сучасна людина, такою, якою вона є, чи як вона формується сучасною культурою, взагалі здатна сприймати Христове Євангеліє саме як *Благу Вість*?

Над цією проблемою розмірковував Анрі де Любак, коли намагався зрозуміти мотиви та характер атеїстичного гуманізму XIX–XX сторіч. Як пояснити радикальну зміну в духовному досвіді людини при переході від апостольських часів, коли людина переживала Євангеліє як силу звільнення і розкріпачення, утвердження її високої гідності й покликання, до постсередньовічної доби, де людина все гостріше переживає християнську новину як тягар, однак не просто як непосильну ношу, а як кайдани, якими сковують людський дух та його творчі можливості?¹ Тут не місце вдаватися в історичний аналіз мандрів людського духа стежками та роздоріжжями історії, які вивели людину на шлях «гуманізму» без Бога чи навіть проти Бога². Наразі залишмо поза увагою і той важливий факт, що не безневинними в цьому процесі були й самі християни, які не завжди, за висловом Сергія Аверінцева, зберігали належну «дистанцію до всіх сторонніх щодо нього [християнства] цілей»³, забуваючи, що Боже Царство не від світу цього⁴.

Характерною прикметою постмодернізму, як відомо, є його відмова від оптимістичного тріумфізму модерної людини, що плекала надію комфортно облаштуватися в цьому світі. Однак було б дещо наївно припускати, що крах цих планів і надій автоматично мав би означати повернення в горизонт людського життя питання Бога. На думку окремих представників радикальних течій постмодернізму, проблема модерної людини полягала якраз у тому, що вона ще не повністю звільнилася у своїх проєктах від впливу релігійних потреб і начал. А звідси, мовляв, і походить той вибух утопізму, жертвами якого стали мільйони людей у XX ст. Тому тільки цілковита і радикальна емансипація людського духа від питання Бога, усунення цього питання з життя людини зможе вберегти людство від майбутніх катастроф подібного масштабу.

Слід усвідомити, що сучасний принциповий атеїзм вже не є так званим критичним атеїзмом, який мав своє виправдання в недостатньо обґрунтованих, на його думку, аргументах про існування Бога. Той принаймні серйозно трактував питання Бога, а тому шукав докази, щоб підтвердити Його існування чи неіснування. Принциповий атеїзм, чи, краще сказати, антитеїзм, батьками якого, на думку Анрі де Любака, слід вважати Огюста Конта, Людвіга Фюрбаха і Фрідріха Ніцше, проголошує Бога якщо не ворогом, то принаймні конкурентом людини і ставить дилему: «або-або» — «або Бог, або людина», незалежно від того, існує Бог, чи ні.

Питання про переконливість християнства для сучасної людини не може звучати у вакуумі, в якому не зважають на той духовний стан, який навіює людині «дух часу». А тому, як ніколи, у цьому зв'язку актуальна розповідь Паскаля про двох атеїстів, один з яких плаче, а інший – радіє, коли чує, що Бога немає. Іншими словами, один розуміє, ким є Бог, а тому прагне, щоб Він існував. А інший? Чому він радіє? Чи тому, що його уявлення про Бога настільки викривлене, що важко не погодитися з його радістю: якби Бог був справді такий, як він собі Його уявляє, то краще б такий Бог не існував? Чи, може, його радість насправді є злорадством, бунтом проти Бога, якому він кидає виклик

¹ Див.: Анрі де Любак. *Драма атеїстического гуманізма*. Милан — Москва 1997.

² Пор.: Мирослав Маринович. *Українська ідея і християнство, або Коли гарцюють кольорові коні апокаліпсису*. Київ 2003.

³ Сергій Аверінцев. Майбутнє християнства в Європі: досвід орієнтації // *Софія-Логос: словник*. Київ 1999, с. 392–399.

⁴ Це також усвідомлює Юзеф Жицінський, для якого драматичні події, через які пройшла Європа і цілий світ особливо у XX ст., є не лише драмою Модерну з його необмеженою вірою у всеилля людського розуму та можливість ідеального суспільства, побудованого на досягненнях природничих та соціальних наук, а й в якомусь сенсі драмою християнської присутності чи, ліпше сказати, неприсутності в європейській культурі, за яку християнство історично несе особливу відповідальність. Пор.: Юзеф Жицінський. *Бог постмодерністів*, с. 120–121 цього видання.

якраз тому, що добре розуміє, що Він є Богом Авраама, Ісаака і Якова, Богом, об'явленим в Ісусі Христі та Його Євангелії. Який він, сучасний атеїст?

Відповідь на це запитання не піддається однозначному узагальненню. На чисті типи ми найчастіше натрапляємо в художній літературі, де геній письменника з художньою чи дидактичною метою виводить окремі людські характери в їхній незаплямованій, радикальній чистоті. У житті все набагато складніше. Та навіть на драму й виклик найзапеклішого антитеїста християнство відгукується словом надії: немає такого гріха, який міг би перевищити Божу любов і милосердя, немає такої глибини падіння, з якої повернення до Бога й примирення з Ним у Тайні покаяння було б неможливе. Це не просто доктринальне переконання. Про це в історії християнства свідчать численні приклади навернення, здавалося б, найзатятіших грішників. Та передусім про це свідчить Христос, який, за вченням Церкви, у своєму житті на землі вмів увесь досвід, а отже, радість і біль людського життя, разом з досвідом відсутності Бога, коли на Хресті зійшов у пекло людської душі, тобто туди, де немає Бога. Христос знає серце безбожника, яке, за словами старця Зосіми в Достоєвського, буває, як не парадоксально, не раз ближчим до віри й до Бога, аніж серце так званого респектабельного християнина.

Сьогодні все більше людей не отримує своє християнство у спадщину від батьків чи народу. Все частіше життя віри стає результатом власного й вільного вибору перед обличчям викликів, незручних запитань і пропозицій нехристиянської культури. У часи світоглядного плюралізму християнський шлях вже не видається для сучасної людини єдиною безальтернативною і самоочевидною пропозицією. І все ж тільки від християн залежатиме те, чи залишатиметься християнство *пропозицією* взагалі⁵. Від них і їхнього життя буде залежати, чи поставатиме перед сучасною людиною питання Бога, а отже, й сумнів у її свідомому чи успадкованому безбожництві. Наскільки християнська пропозиція може бути переконливою у наш час? Тут переплітаються декілька важливих факторів, які, думаю, варто розглянути окремо.

По-перше, постмодерна людина доти залишатиметься глухою до євангельської вістки, доки вона буде асоціюватися для неї з християнством як суто доктриною, тобто набором уможливлених тверджень і постулатів. Для ілюстрації цієї думки цікавою може бути інтерпретація євангельського уривку про зцілення Христом сліпця, якою ділиться митр. Антоній Сурозький⁶. Коли відкрилися очі незрячого чоловіка, перше, що він побачив, – це очі й обличчя Христа, які випромінювали співчуття, ніжність і любов. Віра народжується в серці людини не під натиском навіть найбільш невідпорних і залізних аргументів, а коли людина впізнає в іншій людині послідовника, учня Христа. Тільки тоді ми по-справжньому Христові, коли поміж нами є любов, коли наша любов діяльна: «З того усі спізнають, що мої ви учні, коли любов взаємну будете мати» (Йо. 13:35). Чутлива людина здатна розпізнати любов навіть там, де вона натрапляє з боку християнина на критику і напоумнення. Адже й критика буває різною. Є критика, якою намагаються стерти опонента на порох, принизити його, але є критика, якій важить на тому, щоб опонент почув, зрозумів і, можливо, змінився. Це так само, як буває різне

⁵ «Найпереконливішою відповіддю на сьогоднішні виклики є не так критика, полеміка, як цілісна, здорова, переконлива пропозиція і приклад» Цит. за виданням: Борис Гудзяк. *Інший формат*. Івано-Франківськ 2003, с. 42.

⁶ Антоній, Митрополит Сурожский. *Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России*. Москва 2001.

милосердя — одне, щоб принизити іншу людину й наголосити свою вищість, а інше — справжнє⁷, щоб піднести людину, вселяючи їй віру в себе⁸.

Іншими словами, для кожної людини її християнство мало б бути пов'язане з певним людським обличчям, з певною людською долею, з певним досвідом життя і спілкування людини з Богом. Кожний шлях до Бога — неповторний, його неможливо скопіювати, однак, кожен такий шлях — це розкриття *реальності* живого Бога, а не експлікація *idei* Бога. Християнський наратив про християнське життя як ікону Божої діяльної присутності в житті людини може бути ближчим людському серцю, ніж бездоганно опрацьований теоретичний виклад християнської доктрини.

Доленосним для християнської Благовісти в сучасній культурі мало б стати також принципове відмежування християнства від ототожнення його з ідеологією. У різні періоди історії християнство з різних причин більше чи менше піддавалося такій спокусі, коли, наприклад, перенаголошувало універсальний характер свого послання коштом нівеляції локальних контекстів людського життя та досвіду (проблема інкультурації) або коли прив'язувало свій незмінний зміст до змінних історичних форм філософської думки чи суспільної організації. У цьому сутність всякої ідеології, що вона не залишає місця на новий досвід і відкриття, а намагається підігнати життя під свій вузький і обмежений погляд на дійсність. Ідеологія занадто логічна, щоб у ній могло вміститися все багатство людського життя і досвіду, занадто непрозора, щоб через неї можна було помітити і пережити це багатство. Вона навіть пишається цією непроникною логічністю. Не дивно, що ідеологія ніколи по-справжньому не розвивається, а тільки дедуктивно розгортається, маючи наперед, тобто ще до будь-якого досвіду, готову відповідь. Наше християнство одразу ж перетворюється на ідеологію, як тільки нові запитання, що їх неперервно ставить перед вірою людини її життя, вона перестає сприймати як заклик до пошуку в її особистому духовному житті такого досвіду, з глибини і з середини якого вона могла б дати *особисту* відповідь на ці запитання.

Християнське вчення не передається з покоління в покоління як застиглий набір абстрактних істин. У своїх найкращих богословських зразках воно постає для людини пропозицією і запрошенням тут і тепер пережити, досвідчити істинність цих істин, запрошенням до спілкування з Богом і до життя у Христі. Воно є запрошенням досвідчувати ту саму ідентичність, але немовби щоразу в іншому світлі — у контексті певної культури й певних історичних обставин. Це не означає якогось конформізму з «духом часу», не означає відмови від істини, що «Ісус Христос учора й сьогодні — той самий навіки» (Євр. 13:8). Це означає, що так, як Христос звертався до реальних, а не вигаданих людей, звертався, як переконує нас у цьому митр. Антоній Сурозький, не до всіх разом, а особисто, до кожного зокрема, так і ми, сучасні християни, мусимо бачити перед собою реальних людей, а не філософські абстракції, людей з тіла і крові. Вимога інкультурації не є даниною постмодерністській моді, а має богословське підґрунтя в Тайні Воплоченого Христа. Адже людськість Христа не була якоюсь абстрактною, неконтекстуальною людськістю. Христос у якомусь сенсі теж був «людиною свого часу». Він воплотився до кінця, прийняв на себе всю людськість, з усіма її

⁷ Тільки те милосердя є справді щирим, яке пропонує «людині у потребі матеріальну допомогу так, щоб не принизити її, не перетворити її лише у привід для благочинства, а допомагає їй вийти зі скрутного становища, пробуджуючи в ній гідність особи». Див.: Іван Павло II. Енцикліка *Centesimus annus // Acta Apostolicae Sedis* 83 (1991), № 49.

⁸ «У своєму істинному і повному вигляді милосердя виявляється як віддання належного, як вивищення, як видобуття добра з-під усіх нашарувань зла, яке існує у світі і в людині». Див.: Іван Павло II. Енцикліка *Dives in Misericordia // Acta Apostolicae Sedis* 72 (1980), № 6.

обмеженнями і навіть ранами, все прийняв, окрім гріха. І Церква, яка «продовжує» воплощення Ісуса в людській історії, мусить вносити життя Бога щоразу в нові культурні обставини, а отже, й у постмодерний світ, переображаючи те, що людське, на зразок самого Христа.

Переконливою християнською відповіддю на окремі виклики постмодерної доби могло б стати також подальше богословське осмислення християнської доктрини через призму християнської духовності. Така потреба стає особливо нагальною, якщо взяти до уваги слушне спостереження Анрі де Любака, що напади антитеїзму звернені не «на якісь особливості історії чи метафізики, ... а намагаються знищувати душі»⁹. Не історична достовірність християнства чи спроможність теоретичного розуму довести Боже існування поставлені тут під сумнів. Нищівній критиці піддають ціннісні підвалини життя у Христі, внутрішні мотиваційні орієнтири християнського подвижництва і поведінки. Знищується не зовнішній, а внутрішній християнський світ, знищуються його цінності й пропонується їх тотальне переоцінювання.

Не перелічити всіх причин, які спровокували цю духовну битву, однак не останньою серед них була і є компрометація християнства самими «християнами», проповідь яких не запалювала людських сердець, а травмувала банальним і нестерпним моралізаторством, а їхнє священнослужіння перетворювалося на заробітчачство і кар'єризм. Карл Ясперс влучно ставить цей гіркий діагноз на прикладі Німеччини: «Надто багато в Німеччині філософів і вчених, яким траплялося в дитинстві, вислухавши проповідь, перевести очі на самого проповідника (!) – і в результаті вони більше не вірять у Бога... Німецька філософія – це, по суті, не що інше, як невіра в *homines religiosi*, у святих другого рангу, у всіх сільських і міських пасторів, включно з університетськими богословами...»¹⁰. Традиційна відповідь, що Церква тут, на землі, складається як зі святих, так і з грішних людей, не промовляє до людського серця, до внутрішньої людини, яка десь у глибині душі усвідомлює, що вірогідність християнської віри вирішується не через слухання побожних настанов і повчань, а через живе і подвижницьке свідчення тих, хто називає себе носіями цієї віри. Саме тому кров мучеників є насінням Церкви. Християнство, як наголошує Рокко Буттігльоне, — це подія, а не філософська теорія, окремі твердження якої можна було б вивести з універсальних абстрактних тверджень і в достовірності яких кожний мав би переконалися самотужки. Життя у Христі і з Христом не є теоретичним висновком, а вимагає людського рішення, яке опирається на довірі до тих, хто своїм життям віддзеркалює Христа і засвідчує вірогідність події, якою є християнство¹¹.

Не дивно, що в таких умовах, коли захиталися основи людської душі, особливу роль може відіграти саме християнська духовність як своєрідна феноменологія християнської віри і життя. Саме вона покликана унаочнити сучасній людині глибини людського духа, відповісти на запитання, як починається життя віри, що таке гріх, сумління, праведність, чеснота, молитва, піст, смирення. Тільки через відбудову християнської душі знову набудуть властивого звучання християнські метафізичні істини, а догматичні формулювання віри перетворяться на «логічні ікони», за висловом Георгія Флоровського¹².

⁹ Анрі де Любак. *Драма атеїстического гуманизма*. Милан — Москва 1997, с. 89.

¹⁰ Карл Ясперс. *Нищие и христианство*. Москва 1994, с. 7. Цит. за виданням: Мирослав Маринович. *Українська ідея і християнство або Коли гарцюють кольорові коні апокаліпсису*. Київ 2003, с. 243.

¹¹ Пор.: Rocco Buttiglione, Jaroslaw Merecki. *Europa jako pojęcie filozoficzne*. Lublin 1996.

¹² Див.: Георгий Флоровский. *Богословские отрывки // Вера и культура*. Санкт-Петербург 2002, с. 441–459.

У своїх духовних вправах християнські подвижники духа вивчали й уміли помічати такі збурення у людському серці, які ще непідвладні чи то психологічному спостереженню, чи художньому окресленню. Постмодерна людина, перебуваючи під неперервним і безжальним обстрілом сучасного інформаційного суспільства, відчуваючи себе беззахисною перед машиною медіа-пропаганди, усе гостріше потребуватиме духовного провідництва. І досвід християнства в «розрізненні духів» може викликати її щире зацікавлення.

Як слушно переконує Йозеф Рацингер¹³, віра ніколи не була і не є легким вибором для людини. Вона, за означенням, пов'язана з ризиком, оскільки життя християнської віри — це відповідь Богові, який не хоче купувати нашої любові і нашого послуху за ціну дочасного щастя, психологічного комфорту чи земної слави і влади. Пригадаймо собі звинувачення, які кидає Великий Інквізитор в обличчя Христові¹⁴, що той, мовляв, забажав й очікує від людини свобідної любові, замість того, щоб перетворити людину на слухняного раба, вдовольняючи її тілесні потреби і зв'язуючи її сумління рабським страхом перед Божою всемогутністю, виявленою у чудодіяннях. Коли Христос запрошує людину до життя у вірі й любові, Він не обіцяє їй легкого і безтурботного життя. Він закликає до життя, яке є кенозою, самоспущенням у любові, настільки довіряючи нам, що «посилає нас у темряву, щоб там бути свічкою, Його світлом... посилає туди, де є злоба, щоб нести любов, де є безбожництво, — щоб через нас Бог міг увійти туди»¹⁵. А тому життя християнина — це життя, у якому розгортається не тільки Тайна Воскресіння, а й таїнственна драма Хреста і страждання.

Цю новину, цей заклик до кенози, самозречення, самовідмови, самопожертви ризиковано нести у світ, який навряд, чи схилиє пересічну людину до віри в любов, який змушує її вбачати в суспільній комунікації з іншими не більше, ніж поле для боротьби за виживання, регульованої законами, які, хоч і забороняють бій без правил і ставлять певні обмеження на послідовне застосування принципу «мета виправдовує засоби», проте не змінюють внутрішньої логіки самого бою. Християнство ж пропонує не просто косметичні зміни, а вчить, як здійснити кардинальний переворот самої логіки людського спілкування. Воно закликає побачити в іншому не пекло, а образ і подобу Бога Живого, Його ікону, часто сплюндровану, ледь зриму, надламану, але ще живу, ще придатну для відновлення. Воно закликає побачити в іншому не обмеження для мого «я хочу», а нагоду для реалізації справжньої свободи як служіння. Адже «тайна любові до людини починається в той момент, коли ми дивимося на неї без бажання володіти нею, без бажання панувати над нею, без бажання хай як скористатися її дарами чи її особистістю...»¹⁶.

Чи є надія, що людина постмодерну відгукнеться на такий заклик, взагалі почує його? Чи не приречений Бог чекати на чергову поразку чи навіть катастрофу амбітних людських проєктів, щоб знову бути по-справжньому затребуваним людиною? Чи не приречений Бог бути об'єктом тільки трагічної релігійності, під покровом якого людина так часто ховається від драми і тягарів свого буття?

¹³ Див.: Йозеф Рацингер. *Введение в христианство: Лекции об апостольском символе веры*. Брюссель 1988.

¹⁴ Див.: Федор Достоевский. *Братья Карамазовы*. Москва 1989.

¹⁵ Пор.: Антоний, Митрополит Сурожский. *Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России*. Москва 2001.

¹⁶ Антоний, Митрополит Сурожский. *Таинство любви // Антоний, Митрополит Сурожский. Труды*. Москва 2002, с. 473.

У цій короткій передмові, звичайно, не можна дати відповіді на кожне поставлене запитання. А скільки запитань так і залишилося не поставленими? Зрештою, сам Читач має дати відповіді на них, оскільки це він — вірний чи атеїст — є саме тією людиною постмодерну, до якої християнство скеровує свою пропозицію — Особу Христа.

Християнське життя ніколи не починається з прийняття абстрактних моральних орієнтирів, уможлядних християнських принципів. Воно починається з прийняття самого Христа, Його Особи, із зустрічі з Ним. «Я — дорога, істина і життя. Ніхто не приходять до Отця, як тільки через мене» (Йо. 14:6).

Книга Юзефа Жицінського звертається до кожного християнина із закликом вийти на діалог з постмодерною культурою, промовити до неї зрозумілою мовою, сформулювати християнську пропозицію і врешті показати приклад життя у Христі, бо ж «логіка любови виявляється сильнішою від простої логіки силлогізму»¹⁷. Автор запрошує нас, християн постмодерну, зробити своє життя герменевтичним ключем Євангелія, завдяки чому Блага Вість християнського Бога буде не тільки переконливою для сучасної людини, а й сповнить найсвітліші прагнення її внутрішнього і глибинного єства.

¹⁷ Юзеф Жицінський. *Бог постмодерністів*. Див.: с. 84. цього видання.