

УДК 130.3 + 2-184

Загребельний Ігор

«ХРИСТІЯНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ» ЯК НАСЛІДОК ДЕЕСЕНЦІАЛІЗАЦІ РЕЛІГІЇ

У статті розглядається проблема християнської ідентичності в контексті формування модерної та постмодерної парадигм. «Християнська ідентичність» за таких умов трактується як наслідок зникнення сутнісного ядра релігії і її редукації до своєрідного дискурсу.

Ключові слова: *модерн, премодерн, постмодерн, християнська ідентичність.*

Zahrebelnyi I. «Christian identity» as investigation of deesencializacii of religion

The author of the article suggests to consider the problem of Christian identity in the context of forming of modernity and postmodernity paradigms. A «Christian identity» is on such conditions interpreted as a result of disappearance of essence kernel of religion and its reduction to original diskurs.

Keywords: *Modern, Premodern, Postmodern, Christian identity.*

Загребельный И. «Христианская идентичность» как следствие деэссенциализации религии

В статье рассматривается проблема христианской идентичности в контексте формирования современной и постмодерной парадигм. «Христианская идентичность» при таких условиях трактуется как следствие исчезновения сущностного ядра религии и ее редукации к своеобразному дискурсу.

Ключевые слова: *модерн, премодерн, постмодерн, христианская идентичность.*

В наш час проблема ідентичності є більш ніж актуальною. Причину такого стану речей можна шукати у сферах, якими займаються такі науки, як соціологія, культурологія, політологія. Названі науки нерідко розглядають питання ідентичності в кон-

тексті іншої проблеми – проблеми глобалізації. Остання перетворила людство на «глобальне село» (М. Маклюен), призвела до когнітивного зіткнення найрізноманітніших культур, відкрила простір для творення нових моделей ідентичності. Однак зводити зростання актуальності проблеми ідентичності до одного лише процесу глобалізації не можна. Ця проблема надзвичайно глибока і зачіпає ті виміри, які, відповідно, знаходяться глибше, ніж сфери зацікавлень вищезгаданих наук.

Чи не впливає виникнення ідентичності як проблеми з логіки розгортання філософської думки Заходу і тих ментальних змін, що несло це розгортання? Позитивна відповідь на це питання буде засновком, вихідним пунктом нашої статті. Нижче ми зосередимо свою увагу на досить вузькій проблемі, проблемі християнської ідентичності.

Основою підходу, на який ми будемо спиратися, є запропоноване російським філософом Александром Дугіним виокремлення премодерну, модерну та постмодерну як трьох самостійних парадигм, що детермінували колосальні цивілізаційні зміни спочатку в масштабах Заходу, а потім – усього людства. Також ми будемо апелювати до ідей, висловлених такими вітчизняними та зарубіжними мислителями, як Гавриїл Костельник, Рене Генон, Мірча Еліаде, Ганс Ульріх Гумбрехт, Павло Флоренський.

Отож, розпочнемо з питання переходу від премодерну (в нашому випадку – християнського середньовіччя) до модерну, парадигми Нового часу. Ключовим тут для нас буде слугувати поняття дезонтологізації. Філософія раннього Нового часу характеризується забуттям гайдеггерівського *Seinfrage*, питання-про-Буття. Якщо філософія і античності, і середньовіччя ставила у центр своєї проблематики онтологію чи, більш широко, метафізику, то Новий час спрямовує вістря філософської думки у сферу гносеології. Своєрідною квінтесенцією парадигмальних змін ми можемо вважати філософію Рене Декарта.

Центральний пункт картезіанської філософії – принцип тотального сумніву. Цей сумнів приводить Декарта до знаменитого «*cogito ergo sum*», внаслідок чого виникає добре відомий картезіанський суб'єкт. Однак разом із цим суб'єктом виникає також картезіанський космос, що складається з *res cogitans* та *res extensa*. По суті, в цьому космосі вже немає місця для Бога – джерела буття сушого. Декарт, звісно, залишався практикую-

чим католиком (що для нас дуже важливо, і про це ми згадаємо нижче), тому він не міг відмовити Богові в існуванні. Як і в християнських філософів доби середньовіччя, Бог Декарта є чимось апріорним. Але якщо у випадку перших Бог був апріорним засновком метафізики й онтологічна картина світу вимальовувалася у світлі Його існування, то в Декарта існування Бога – творця усього суцього – виводиться із існування мислячого суб'єкта. Все перевертається із ніг на голову, гносеологія починає визначати онтологію.

Картезіанський переворот закономірно продовжив і доповнив ті явища, які мали місце наприкінці середньовіччя, – розділення істин віри та істин розуму, «лезо Оккама», тріумф номіналізму. Таким чином, виник іманентний, тотожний самому собі космос. Буття (з великої літери) як те, за допомогою чого існує суще, зникло – залишилося буття з маленької літери, буття суцього. Не стало метафізичного і водночас живого Бога, виник гносеологічний «бог» – «бог філософів». Дезонтологізована, відірвана від Творця емпірично осяжна реальність ніби «охолола» – із живого організму перетворилася на механізм.

Не дивно, що в тій «реальності», яка виникла в умовах парадигми модерну, набув поширення деїзм. Картезіанський космос був позбавлений Бога – для Нього, як уже зазначалося, там не було місця. Однак ідея Бога продовжувала існувати. По перше, за інерцією. По друге, з огляду на те, що ця ідея є іманентною людській свідомості. Відтак виникає «лінивий Бог», *Deus Otiosus*, який створив усесвіт, однак не втручається в його існування. Цей «лінивий Бог» дійств поступово перетворюється на конвенціональну норму, а згодом – проголошується фікцією і остаточно «помирає». З цього приводу А. Дугін слушно зауважив, що «атеїзм, строго кажучи, варто було б назвати «а-деїзмом»» [6, с. 333].

Щойно згадані явища призвели до веберівської «розчарованості» світу. Розвиток філософії породив радикальні зміни ментальності. Коротко згадуючи ці зміни, звернемося до міркувань, висловлених українським філософом і богословом Г. Костельником. Розділяючи «причини невірства» на логічні, психологічні та соціальні [9, с. 168], він показав їхній взаємовплив. У контексті цієї статті нас цікавить бачення Костельником впливу «логічних» причин на причини психологічні. «Логічні» причини філософ пов'язує з пануванням механістичного світогляду. Цей світогляд

сприяє утвердженню специфічної ментальності, яку Костельник називає «чуттям буденності», «чуттям нічогості» і, врешті-решт, доходить висновку, що найкраще назвати цю ментальність «чуттям безтаінственності» [3, с. 206]. З «чуттям безтаінственності» тісно пов'язане явище «нормальної свідомості», що характеризується звуженням людського кругозору і переважанням аналітичного, дискурсивного мислення над мисленням інтуїтивним.

У своєму діалозі «Зависть богів» Костельник устами Теолога переповідає Фізику – виразному представникові парадигми Модерну – таку історію: «Я раз сповідав одного такого, як Ви, на смертній постелі. А він жалувався перед мною: «Хочу вірувати, а не можу! Поможіть мені!» Знаєте, чому він не міг вірувати? Тому що в його душі заниділи духовні очі, які бачать духовне в світі» [8, с. 174]. Змальований Костельником випадок відображає дуже важливу річ – *неможливість* повноцінної релігійної віри в умовах парадигми модерну, в умовах дезонтологізованого, «розчарованого» картезіанського космосу, обсервація якого породжує механістичне «чуттям безтаінственності».

Здавалось би, християнська віра в епоху модерну мала би зникнути. Проте, як знаємо, християнська релігія існує і до сьогодні. Чим це можна пояснити? По перше, сугестія парадигми не є тотальною. Навіть найзаповзятіші раціоналісти та сцієнтисти не були афектовані модерном настільки, щоб стати своєрідним «чистим картезіанським суб'єктом». Інший приклад – навіть найбільш секуляризоване суспільство, як показав М. Еліаде, перебуває у полоні певних (нехай і секулярних) міфів, вірувань, культів тощо, які відображають незнищенність людського потягу до священного [7, с. 107–113]. По друге, утвердження парадигми має елітарну природу, тобто спочатку під її сугестію потрапляє еліта, потім еліта нав'язує її решті суспільства. Таким чином, утвердження парадигми модерну є невід'ємним від явища археомодерну, тобто емпіричного поєднання премодерної та модерної парадигм (питанню археомодерну присвячена однойменна книга А. Дугіна [5]).

Отож, значною мірою оминувши сугестію Модерну і навіть оминаючи явище археомодерну, чимало християн Нового часу зберігали досить сильну релігійну віру. Та нас цікавлять передусім ті християни (чи «християни»), які перебувають у просторі археомодерну. Саме ці люди цікавлять нас у контексті проблеми «християнської ідентичності».

Декарт як філософ, який викреслив Бога з метафізичної картини світу (в цьому випадку поняття «світ» включає в себе і сферу трансцендентного), є своєрідним архетипом носія «християнської ідентичності». Декарт міг зберігати віру в Бога, бути практикуючим католиком, мати високий рівень моралі. Однак його релігійний портрет відрізнявся від портрету людини, яка жила в теоцентричному космосі середньовіччя. У випадку останньої релігійна віра та практика існували в унісон з її картиною світу. Байдуже про кого йдеться – про містика, філософа-схоласта, феодала чи селянина, який жив у напів'язичницькому світі. В усіх перерахованих випадках трансцендентний Бог долає власну трансцендентність – космос наповнюється теофанією. Натомість Бог Декарта є ультратрансцендентним. У випадку середньовіччя трансцендентний Бог є іманентним картині світу, у випадку парадигми модерну – трансцендентним цій картині.

Певною антитезою Декарта є Блез Паскаль. Декарт жив у просторі, позбавленому Бога, в дезонтологізованому просторі, не відчуваючи при цьому якогось особливого дискомфорту – йому, фактично, вистачало «християнської ідентичності». Натомість Паскаль шукав Бога. Йому не вистачало самої лиш ідентифікації з християнством (нехай і чинної) – філософу був потрібен *простір*, у якому був присутнім Бог. Звідси – увесь трагізм життя цього мислителя.

Траєкторія розгортання західної філософії проходила від Декарта – через деїзм – до атеїзму і нігілізму. Та це – магістраль утвердження Модерну. Нас же цікавить насамперед простір археомодерну. У цьому просторі ідентифікація з релігією можлива. Крім того, за певних умов вона є конвенціональною нормою. Однак за цією ідентифікацією, за формою немає своєрідної сутності, змісту, онтологічного наповнення.

В умовах археомодерну християнство дуже часто перетворюється на семантичну конструкцію, певний дискурс. Але цього аж ніяк не достатньо для повноцінного існування релігії. Як зазначає Г. Костельник, «належне пізнання релігійних правд тільки показує нам дорогу до нашої остаточної цілі. Але щоби перейти цю дорогу, треба мати – крім пізнання – ще й силу. Бо, як каже Ап. Павло: «царство Боже не в слові, а в силі» (I Кор. 4, 20)» [9, с. 135]. Силу ж, очевидно, неможливо здобути в умовах «нормальної свідомості» та «чуття безтаінственності».

Функціонування «християнської ідентичності» не обов'язково означає моральне падіння. Крім того, навіть коли «християнська ідентичність» зникає, і вектор секуляризації призводить до атеїзму, чимало властивих християнству етичних норм може зберігатися. «Не можна твердити, – зазначає Г. Костельник, – що в нових часах атеїзм тому так поширився, бо люди стали більше грішити, як грішили в попередніх часах. Атеїзм насамперед поширений по містах. А міське населення в нових часах під багатьма оглядами морально перевищує своїх попередників» [9, с. 170]. Досить показовим у цьому відношенні є протестантизм. Протестантські суспільства нерідко демонстрували досить високий рівень моралі, та за цим виміром релігійності не стояла містика. На цю особливість протестантизму вказувало чимало мислителів. Особливий наголос на цій обставині робив французький мислитель-традиціоналіст Р. Генон [2]. Російський філософ о. Павло Флоренський відмовляв протестантизму у «магії» [10].

Використовуючи запропоновані Г. У. Гумбрехтом поняття «культури значення» та «культури присутності» [4], можемо говорити, що християнська ідентичність – це типовий прояв «культури значення». «Християнська присутність» не означає живого зв'язку з Богом, не означає «містичного емпіризму», а саме його ми можемо розглядати як сутність релігії.

Отож, підсумуємо. Становлення парадигми модерну призвело до формування такої метафізичної картини світу, у якій не залишилось місця для Бога. Виник дезонтологізований, «розчарований» і десакралізований космос, що прирік людину на «чуття безтаінственності». Не будучи тотальною, парадигма модерну породила простір археомодерну. Цей простір створив можливість для існування такого явища, як «християнська ідентичність». Остання означає ідентифікацію вірного з християнською релігією за умов відсутності за цією ідентифікацією есенціального ядра релігії – містично-емпіричної єдності з Богом. Християнство за таких умов редукувалося до позбавленої онтологічної значимості системи знаків.

Яка ж доля може очікувати християнство з переходом від модерну до постмодерну? Як відомо, постмодернізму властива критика або ж цілковите заперечення метанаративів – легітимними можуть бути лише ігри малих наративів, різноморфні спахи гетерогенних смислів. Постмодернізм продовжує лінію

дезонтологізації, висуває гасла радикальної деесенціалізації, намагається за будь-яку ціну знищити «метафізику присутності». Така теоретична матриця органічно поєднується із інформаційним перевантаженням, яке панує в «постгалактиці Гутенберга» (перезфразовуючи М. Маклюена). За таких умов «християнська ідентичність» може стати ще більш деесенціалізованою, в дусі ідей Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі із цілісного («параноїдального») метанаратива перетворитися на роздрібнену, «шизоїдну» пост-систему (різому) семантичних одиниць. Зрештою, сьогодні ми вже можемо простежувати подібне «християнство».

Приміром, якщо позбавлений містичного виміру протестантизм зумів породити суворе пуританство, що було одержимим прагненням максимальної етичної досконалості, то сьогодні на місце такого «параноїдального» християнства приходять «шизоїдне християнство». Це християнство репрезентується окремими, непослідовними наративами: розмови про християнську любов, «чорношкірий Ісус», благодійність, надання шлюбу гомосексуалістам, «ЛГБТ-Біблія» тощо.

Такий стан речей пояснює, чому, приміром, чимало носіїв «християнської ідентичності» у США та Європі приймають іслам – ідентичність (тим паче, постмодерно деконструйована) стикається з живою релігійною традицією, яка не мала власного Декарта або Канта. З іншого боку, є помітною «міграція» християнства на південь. Чимало християн Азії та Африки, не будучи переобтяженими плодами західної рефлексії, сьогодні приймає мученицьку смерть, свідчачи таким чином, що християнство – це щось більше, ніж ідентичність.

Наприкінці статті хочеться ще раз наголосити, що ми аж ніяк не абсолютизуємо описані вище процеси та явища. Як уже зазначалося, сугестія парадигми не є тотальною. Можна погодитися з Валентином Чередниковим, який зазначає, що «модель Дугіна, сформована під впливом жорсткого розмежування традиційного і сучасного світів... виявляє парадигми у їхніх граничних основах, у чистому вигляді, спираючись переважно на пануючі в них тенденції і характерний їм світоглядний базис. Така суворість розмежування, нехай і на шкоду окремим випадкам і нюансам, є, загалом, евристично виправданою» [13].

Значною протियाгою парадигмальної сугестії є особливості індивідуальної релігійної практики. Як зауважив Йозеф Рат-

цінгер, «і нині десь живуть християни-ексцентрики, які воліють оминати цей *дивний консенсус сучасного буття, живучи інакше*» [1, с. 112]. В межах теологічного дискурсу все частіше можна почути заклики до відродження *чуттєвого* християнства. Так, прикладом, грецький православний теолог Йоан Манузакіс розвиває проблематику містичного емпіризму [12], інший православний богослов – Девід Гарт – робить головний акцент на естетичне сприйняття Бога [11]. Усе це говорить про намагання гумбрехтівського «продукування присутності» у просторі не просто «культури значення», але й постмодерної культури симулякрів. У цьому, зрештою, на сьогодні полягає сила християнської релігії – у здатності залишатися «сіллю світу цього». Долаючи власну деесенціалізацію, християнство може запропонувати альтернативу тій порожнечі, у яку значну частину людства завела «воля до Ніщо» західної філософії.

Література:

1. Венедикт XVI (Рацінгер Йосип). Сіль землі: Християнство й Католицька Церква в XXI столітті. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером / пер. з нім. О. Конкевича. – Львів: Місіонер, 2007. – 282 с.
2. Генон Р. Царство количества и значения времени [Электронный текст] / Р. Генон. – Режим доступа : http://www.koob.ru/genon/tsarstvo_kolichestva.
3. Гірник О. Аналіз рукопису головного філософського твору Гавриїла Костельника «Логіка» // Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини : збірник наукових праць. – Львів-Ужгород : Гражда, 2007. – С. 200–209
4. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение / Х. У. Гумбрехт ; пер. с англ. С. Зенкина. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
5. Дугин А. Г. Археомодерн / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея, 2011. – 142 с.
6. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское движение, 2009. – 744 с.
7. Еліаде М. Священне і мирське [текст] / Мірча Еліаде ; пер. з нім. Галина Кьорян // Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 6–116.
8. Костельник Г. Зависть богів // Костельник Г. Ultra posse. Вибрані твори / Упорядкування та передмова о. Олега Гірника; Дизайн серії

Надії Пономаренко. – Серія Ucrainica: ad fontes. – Книга III. – Ужгород : Гражда, 2008. – С. 168-204

9. Костельник Г. Християнська апологетика / Г. Костельник. – Львів, 1923. – 174 с.

10. Лосев А. Ф. Термин «магия» в понимании П. А.Флоренского [Электронный текст] / А. Ф. Лосев. – Режим доступа : http://www.vehi.net/florensky/vodorazd/P_46.html .

11. Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской мистики / Дэвид Харт ; пер. Андрея Лукьянова. – М. : ББИ, 2010. – 704 с.

12. Христокін Г. Постмодерний неопатристичний емпіризм Іоанна Манузіакіса [Електронний текст] / Г. Христокін. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/724-postmodernij-neopatrystichnij-empirizm-ioanna.html>.

13. Чередников В. Археомодерн по-американски / В. Чередников // Деконструкция: Материалы семинаров и конференций (Вып. 4) / под ред. А. Г. Дугина. – М.: Евразийское движение, 2012. – С. 215–258.