

Ірина Гаюк,

кандидат філософських наук, доцент кафедри менеджменту мистецтв
Львівської національної академії мистецтв

РЕЛІГІЙНА ОСОБИСТІСТЬ ТА КРИЗА СУЧАСНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Окреслено особливості формування й історичного розвитку релігійної особистості у християнстві. Проаналізовано деякі сутнісні аспекти специфіки європейського християнства та їхній вплив на кризу свідомості сучасної цивілізованої людини.

Ключові слова: держава, Логос, містерії, особистість, релігія, християнство, Церква, цивілізація.

Актуальність запропонованої теми полягає у тому, що світові кризові процеси кінця XX – початку XXI ст. майже у всіх сферах життя завжди пов'язані з особистістю. Самовизначення людини, пошук нею свого місця у світі так чи інакше супроводжується світоглядними, а відтак – і релігійними проблемами, адже людське буття є багатовимірним, у всіх його проявах одночасно присутні фізична поцейбічність і трансцендентний план.

Мета цієї розвідки – з'ясувати специфіку історичного становлення особистості у європейському християнстві, а завдання – показати, що саме особливості західного християнства та розвитку держав призвели до сучасної кризи свідомості західної “цивілізованої” людини. Вплив християнства на формування сучасної “масової людини-споживача” відзначали відомі філософи кінця XIX – початку XXI ст., зокрема Ф. Шопенгауер, Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гассет, Г. Маркузе, К. Юнг, М. Бердяєв, в Україні – проф. А. Колодний.

Особистість у найпоширенішому розумінні – це соціалізована людина, тобто людина, яка через наслідування та виховання стає придатною для життя у соціумі. Упродовж тисячоліть однією з основних функцій релігії була, власне, функція соціалізації, оскільки саме релігія формувала традиції, звичаї, моральні вимоги. Саме вона визначала і сенс існування людини, відповідаючи на одне з головних екзистенційних питань: що є людина і для чого вона прийшла у цей світ. Тобто релігія забезпечувала самоідентифікацію людини, а також визначала не лише її місце в соціумі, а й ступінь її автономності від суспільства. Взагалі до періоду Реформації навіть у західному суспільстві розвести, розділити релігію та культуру неможливо. У доцивілізаційну добу культура була невід'ємною частиною релігійної сфери, оскільки сфери профанного просто не існувало. Всі складові культури – право, мораль, звичаї, традиції, мистецтво – вийшли саме з релігії. Як елемент релігійної сфери культура в її адапціоністському потрактуванні є функцією соціально-упорядковувальною, що формує й укріплює соціальну складову людини; культура в ідеаціоністській інтерпретації – це посередник і провідник на шляху до досягнення людиною повного самоусвідомлення і цілісності, початку трансформації й переходу на інший – вищий – рівень. Так, в анти-

чній свідомості культура розумілася саме в ідеаційному сенсі: М. Хайдеггер писав, що вона асоціювалася з пайдеєю – знанням, освіченістю, яка, згідно з Платоном, була керівництвом до повної сутнісної зміни людини¹.

XIX та особливо XX століття притаманні яскраво виражені богоборські тенденції (Ф. Ніцше, екзистенціалісти, “Церква Сатани” Шандора Ла-Вея тощо). Ніцше, зокрема, вважав, що саме християнство зруйнувало природні шляхи людства, оскільки почало культивувати все слабке і низьке: “Християнство стало на сторону всіх слабких, принижених, невдах, воно створило ідеал з протиставлення інстинктам підтримання сильного життя; воно завдало ушкодження самому розуму духовно сильних натур, оскільки навчило їх усвідомлювати вищі духовні цінності як гріховні, як такі, що ведуть до помилок, як спокусу”². Розглядаючи християнство як історичний процес, оригінальний український релігійний філософ Ю. Вассіян приходить до висновку, що “християнство згрішило радикальним антропоморфізмом [...], щоби стати універсальною релігією, щоб здобути масову людину”, яка сильна функцією заспокоєння “масової людини” й водночас слабка “супроти притомності сильної душі”³.

Ш. Ла-Вей наголошував, що слово “сатанинський” треба розуміти не в обивательському розумінні цього слова, а відповідно до його первинної етимології: Сатана – той, хто бореться з Богом. Насправді, це заклик не лише до максимального індивідуалізму (чи радше – титанізму), але й до максимальної відповідальності людини за себе, свої вчинки, за своє життя, це гасло найповнішого внутрішнього розвитку людини та її здібностей і максимального обмеження соціальних умовностей. По суті – це заклик позбавитися від раба у собі: людина не повинна платити своєю свободою державі або суспільству за те, що вони забезпечують їй відносно комфортний унормований і передбачуваний спосіб життя. Водночас це протест проти т. зв. демократії, егалітарності сучасного світу, орієнтованості на найнижчий рівень свідомості, пов’язаної з безумовним пріоритетом матеріальних цінностей. Про це ж переконливо писав “великий суфій XX ст.” Рене Генон: “У західній цивілізації ніхто більше не посідає місце у відповідності до його внутрішньої природи [...]. Соціальна ієрархія неминуча саме внаслідок принципової відмінності внутрішньої природи людей; заперечення цього під гаслом “рівності” і є причиною хаосу в соціальному житті Заходу”. Наслідком панування демократичної концепції стає “відсутність правдивої еліти і кричуща некомпетентність політиків, адже якщо влада повинна приходити знизу і корінитися у більшості, це автоматично означає відмову від будь-якої правдивої компетентності, яка завжди має у собі елемент хоча б незначної переваги [...]. Еліта й демократія несумісні, оскільки демократія витоково егалітарна”⁴.

У вивченні релігійної особистості світськими науками й досі переважає позитивістський підхід. Її розглядають як матеріалістично і механістично детерміновану, хоча вивчати нумінозне і релігійний досвід виключно за допомогою людського “раціо” й емпіричних наукових методів, прив’язаних лише до певного фрагмента фізичного буття і не здатних досягнути та зрозуміти трансцендентне, – не виправдано і недоцільно. А релігійною є кожна особистість – навіть у наш “атомний вік”, незважаючи на властиву західній цивілізації розірваність буття на сфери профанного та сакрального. Дослідження С. Грофа свідчать,

що й у людей, які вважають себе атеїстами, на глибинному психічному рівні присутнє безумовне знання щодо існування трансцендентного, божественного, яке визначає наше буття. Більше того, головною рушійною силою, яка звільняє людину від хворобливих симптомів психічного та фізичного плану, є “тенденція організму подолати почуття відірваності, виключного ототожнення з тілесним Его й обмеженнями матерії, тривимірного простору та лінійного часу”⁵.

XX ст. позначене небувалими світовими кризами, тотальними війнами, ге-ноцидом. Ллойд де Моз довів подібність динаміки кризових явищ – війн, революцій тощо, та динаміки родового процесу, хоча й звів її виключно до фрейдівського сексуально-фізичного біографічного рівня⁶. На відміну від нього, С. Гроф на основі багаторічних досліджень стверджує, що попри тісний зв’язок з народженням, перинатальний процес виходить за межі біології – він пов’язаний з важливими духовними та філософськими вимірами. Глибинне зіткнення у власному досвіді з народженням і смертю зазвичай супроводжується екзистенційною кризою надзвичайної сили, під час якої людина замислюється про сенс свого існування, про фундаментальні цінності життя. “Ця криза може бути подолана лише через підключення до глибоких, справді духовних, вимірів психіки та стихії колективного несвідомого. Трансформацію особистості внаслідок цього можна порівняти, судячи з описів, зі змінами, які відбувалися у стародавніх храмових містеріях і ритуалах посвяти, у первісних ритуалах переходу”⁷. Обряди ініціації проходили всі, в малих містеріях брала участь хоч раз у житті кожна людина⁸. Очевидно, під час містерій, ритуалів ініціації та переходу здобувався первинний безпосередній досвід зустрічі з трансцендентним, дозволяючи доступ до трансперсональних та доперсональних вимірів, усвідомлення яких частково включало їх до свідомої сфери життя людини і надавало їй певної цілісності. Не менш важливим було й усвідомлення того, що весь цей звичний світ – тільки піщинка в Океані безкінечного і всеохоплюючого Хаосу. Це розуміння радикально змінювало світосприйняття людини: вона переставала бути замкненою лише на один – людський – вимір реальності, ставала причетною до космогонічних процесів, оскільки розуміла, що від особистих зусиль кожного залежить існування цього світу. Звідси нероздільність сакрального і мирського планів життя, адже будь-які вчинки та дії людини співвідносні з вищими або глибинними планами буття. Російський поет і філософ В. Іванов вбачав причину всезагального захоплення культом Діоніса, який прийшов на материкову Грецію з Близького Сходу в VI–VII ст. до н. е., у тому, що “перш за все, таким шляхом люди поверталися від логічної організації міста до свого природного – живильного початку”. Проте існувала й інша причина: “Дуалізм двох царств і двох святинь, – писав В. Іванов, – ночі й дня, темних [...] підземних царів і світлих богів – був, до прищестя Діоніса, причиною непримиреного душевного протиріччя й розколу. З Діонісом настало примирення обох богопочитань і людина перестала однаково, хоча й по-різному, боятися нічної безодні та олімпійців, що відвертаються від неї”. Філософ стверджував, що культ Діоніса “врятував елінство від безумства”, до якого його вели двовір’я, “що знаменувало [...] антиномію і суперечливість тайнств неба і землі, законів життя і смерті, явленого Космосу і невидимого Аїду”⁹.

У західному світі, через розрив з традицією внаслідок панування держави та одержавленого християнства, майже зникли містичні шляхи досягнення

катарсису. Тому необхідне очищення людей через переживання народження-смерті, за відсутності можливостей зробити це у сфері традиційного християнства, відбувається через актуалізацію перинатальних процесів, які екстеріоризуються через війни, тоталітарні системи, геноциди тощо.

На думку К. Юнга, відсутність цілісності у західної людини є наслідком загального духовного виховання європейця, яке не тільки “належить компетенції, а й складає саму сутність панівних релігій; [...] лише вони, а також раціоналістичні системи, ставляться до зовнішньої та внутрішньої людини однаково. Тоді як вимога “наслідувати” Христа [...] як взірець [...], що повинна мати за мету розвиток і піднесення [...] внутрішньої людини, натомість стає для поверхового і схильного до механічного формулоуподібнення віруючого зовнішнім об’єктом культу”¹⁰. Соборно задекларована розірваність ланцюга спадковості зі старішими релігіями і, як наслідок, відсутність містичних традицій призвели в християнстві до вакууму особистісних (містичних) шляхів до Вищого, а все це замінив догматично-обрядовий світ одержавленої Церкви. Реформація зруйнувала і ці форми, висунувши на перший план персональний зв’язок кожної людини з Богом. А “пов’язаний з особистим Богом особистим до нього відношенням індивід уже несе у собі зародок особистості, який, за наявності сприятливих умов, розростається у ньому як самозростаючий логос і на певному етапі розвитку соціуму призведе до відчуження – спочатку від Бога, потім від інших. Що західний світ [...], головним чином від романтиків – і переживає”¹¹.

Особистісний Бог, а точніше – Боголюдина, в рівноцінності й рівновеликості (рівнозначності) божественної та людської природ, сприйнятий однимимірною людиною, спричинив гіпертрофоване возвеличення навіть не людини, а персони. Внаслідок цього у західній цивілізації рамки особистості перетворилися в тюремні стіни, які закрили, відгородили Людину чи Боголюдину від світу. І це – ще один прояв панування принципу Логосу в західній християнській цивілізації, де саме особистість у класичному соціологічному розумінні цього терміна є відформатованою у заданому державою / Церквою режимі одиницею. Є. Штейнер блискуче проілюстрував це, аналізуючи різницю між баченням людини на Сході та Заході, що закладена навіть у значенні слів. Латинське “cultura” – це розрізання, розчленовування. Тоді як “китайський ієрогліфічний біном, який перекладають західними мовами як “культура”, “веньхуа” (япон. “бунка”), складається зі знаків “вень” – “узор (рукотворний), писемність, література, слово” і “хуа” – “перетворення, розвиток, зростання, благодатний вплив, звичаї”¹². У традиційних Японії та Китаю людина існувала не сама по собі, а як складова певної групи. Аналогічна ситуація, вочевидь, спостерігалася і в дохристиянських спільнотах Європи. Після християнізації головним у визначенні місця людини у світі стає спочатку релігійний (згодом – конфесійний) чинник, який поступово і, зрештою, майже повністю був заміщений чинником національним та державним.

Як наслідок, на Заході, особливо з пізнього середньовіччя, все більше помітна внутрішня та зовнішня розірваність буття людини. Доба Ренесансу дала особистостей-титанів – за силою інтелекту, характеру, почуттів, ерудиції, багатогранності талантів. Водночас уже тоді “всі геніальні художники

Високого Відродження, поряд із глибинами людської особистості, що самоутверджується, надзвичайно гостро, глибоко і впритул до правдивого трагізму відчували обмеженість і навіть безпорадність людського суб'єкта¹³. Згодом "цей юний і гарний індивідуалізм, який прекрасно й чесно відчував свою обмеженість, прогресуватиме у своїй ізольованості, у віддаленості від усього зовнішнього й від усього живого, у своїй жорсткості та жорстокості, у своїй нелюдяності до всього оточуючого"¹⁴.

Виникає питання: що визначило саме такий характер розвитку європейського християнства? Щоби відповісти на нього, здійснимо невеликий історичний відступ-екскурс. Спершу уточнимо, що розуміється під терміном "релігія". Найчастіше на Заході релігію тлумачать через "religare" – зв'язувати (Вищі сили, Бога з людиною). На думку Ж. Бонн, таке тлумачення є історично хибним: "воно придумане християнами, [...] релігія стає "обов'язком", об'єктивним зв'язком між віруючим і його Богом [...], тоді як індоєвропейці не вважали релігію окремим інститутом і не мали окремого поняття для її визначення". Таке тлумачення було наслідком саме тієї псевдометаморфози, коли нове вчення було влито у старі міхи римської державності.

Ідея завіту така ж давня, як і вся релігійна історія людства, вона не є особливістю іудейської або християнської історії. Фактично, вона існує в явному або завуальованому вигляді у більшості народів. Договір завжди був двостороннім, як і обов'язки сторін; він завжди скріплювався кров'ю. Рим від заснування також уклав такий договір. Зробив це другий цар Риму Нума Помпілій (Нума-боговидець), який "став як бог", зумів приборкати вищі сили, уклавши з ними угоду. Хоча богів у Римі було багато, та домовлялися з одним – Юпітером (Деусом Патером, Батьком богів). Головних заповідей налічувалося три: 1) жертви (з чітким регламентом – коли, скільки, як і за що; великі й вагомі (для держави) справи "вимагали" людської крові); 2) звичай (що і кому можна, а що – ні); 3. третя заповідь – "не вшановуй чужих богів". Тому й не прижився театр: не через "римське дикунство", а тому, що первісно театр – це священне дійство на честь Діоніса. За виконання заповідей, згідно з Вергілієм, Риму обіцяні не науки, мистецтво чи багатства, а влада: "Римлянине! Ти навчися народами правити державно – у цьому мистецтво твоє!"

Як стверджує Варрон, релігія була й основою держави, і державним інститутом. Відповідно, всі сакральні справи належали до державного відомства¹⁵. "Жодне інше поняття не вказує так ясно на з'єднання у Римі сакрального з політичним, як "templum" – освячене авгурами місце, де дізнавалися волю богів в інтересах держави. Посвячення також визначалося словами "sacer, sanctus, relegiosus", які відображали священний характер різного типу. Однак усі ці поняття мали релігійне і водночас державно-правове значення. "Сакральне право так глибоко проникало у всі життєві відносини, що для всебічного його пояснення довелося б торкнутися майже всіх римських старожитностей"¹⁶. Побудова храму на Капітолії дала римлянам святилище, з яким доволі швидко поєднали пророцтво про всесвітнє панування. Юпітер Капітолійський – Optimus Maximus – став головним богом Римської держави та її культу¹⁷. Логіка історичного розвитку Римської держави вела до її розподілу на дві частини (умовно – південно-східна та північно-західна імперії), які сформували б

нову державність на основі нової релігії – християнства. Натомість нова релігія прийшла в стару імперію, і західне християнство, розвиваючись в умовах старої державності, зберегло римський державний Логос.

Перетворення християнства в державну релігію Римської імперії обірвало всі містичні традиції християнства Сходу та Півдня, оскільки вони не відповідали соборному державному віровченню. Симбіоз державного Логосу Риму та організованого єпископального християнства породив химеру. Можливо, криза західної цивілізації коріниться, зокрема, саме у тому, що ця химера позбавила Європу власного містичного досвіду, сформованого на традиціях дособорного християнства і дохристиянських вірувань європейських народів, оскільки силове насадження християнства через державні інституції призвело до знищення майже всіх дохристиянських містичних традицій Європи й обірвало ланцюг спадковості, без якого традиція гине. Невипадково, дослідження К. Юнга показали, що історичне підґрунтя багатьох образів, які постійно з'являлися у пацієнтів психоаналітиків ХХ ст., – у гностицизмі та герметизмі, тобто у традиціях, оголошених державним соборним християнством єретичними. “Пройшовши свій шлях історичного розвитку, європеєць настільки віддалився від своїх коренів, що його розум урешті-решт розколовся на віру та знання”¹⁸. Своїми атаками на авторитет Римської церкви протестантизм суттєво підірвав віру в Церкву як необхідний засіб божественного спасіння. І тоді “весь тягар авторитету був покладений [...] на індивіда, а разом із ним і небачена до цього часу релігійна відповідальність”¹⁹. Окрім цього, на переконання К. Юнга, дохристиянські та згодом церковні ритуали були “греблями та стінами, побудованими для зміцнення свідомості і для захисту від небезпеки позасвідомого. З тих давніх часів будувалися стіни, які пізніше стали фундаментом Церкви”²⁰. Протестантизм поставив на перше місце і підніс на небувалу висоту віру, проте віра у його тлумаченні – “це харизма, дар благодаті, а не метод”, тоді як методу досягнення цього у протестантів немає. Додамо, що цей європейський конфлікт знання і віри, який торкнувся й католицизму, був “обумовлений історичним розколом у європейській свідомості. З погляду т. зв. психології, у цього конфлікту не було б жодних підстав, якби не було такого неприродного примусу вірити й такої неприродної віри в науку”²¹. Протестантизм спочатку виступав не проти християнських догматів та символів, а проти Католицької церкви, та оскільки все духовне життя Європи було оцерковлене (організоване), тож разом із Церквою впали й захисні стіни католицьких догматів, ритуалів і символів.

Відсутність традиції і власне християнських містичних шляхів спричинили до того, що всі “великі події нашого світу, що задумані та реалізовані людьми, дихають не духом християнства, а духом неприкрашеного варварства [...]”. Християнська культура в жажливих масштабах показала себе порожньою”²². Звичайно, у відповідь на цей пасаж, можна пригадати багатьох великих християнських містиків, та майже всі вони, так чи інакше, були пов'язані зі Сходом, особливо з різноманітними суфійськими орденами. “Найбільший Вчитель”, який сильно вплинув на християнський та мусульманський світ, Ібн-аль-Арабі народився в Мурсії, Іспанія, в 1164 р. Данте у “Божественній комедії” використав його літературну спадщину, переробивши її в дусі свого часу. Твори Абу

Хамід Мухаммада аль-Газалі мали величезний вплив на християнську схоластичну думку, зокрема на Паскаля, Фому Аквіната, Рамона Марті та ін., позначилися на характері діяльності як схильних до раціоналізму домініканців, так і більш містичних францисканців. До речі, утворення католицьких чернечих та лицарсько-чернечих орденів також починається з епохи хрестових походів. Парацельс багато подорожував по Сході, пройшов суфійську підготовку в Туреччині. Альберт Магнус прекрасно знав суфійську літературу і філософію; одягнений в арабський одяг, він викладав у Парижі вчення Арістотеля, спираючись на твори аль-Фарабі, Ібн-Сіні та аль-Газалі. Один з найбільших християнських містиків Франциск Асизький заснував орден францисканців-міноритів, тобто менших братів. Але хто у такому разі “старші брати”? А “старшими братами” в ті часи називали членів суфійського ордену кубравійя, заснованого Наджмуддіном Куброю, котрого, як і св. Франциска, завжди зображали оточеним птахами, оскільки він мав надприродний вплив на тварин²³.

Від проблеми одержавлення європейського християнства і розриву з традицією походить також проблема присвоєння християнством виняткового статусу, унікальності й неповторності (все, що існувало до нього – це варварство, язичництво, хибна віра; дохристиянські релігії – це суцільні забобони, невігластво, легковір’я і т. ін.). Зрештою, відсутність або слабкість містичних традицій та логічний – екстравертний, спрямований на зовнішній світ, характер мислення європейця, який теж великою мірою є наслідком інституалізованого розвитку християнства, а також розвиток держав і зумовили т. зв. наукову революцію. К. Юнг уважав, що логічне мислення, на відміну від інтуїтивного, хоч і має певний опосередкований зв’язок з архетипами, однак прямо пов’язане з наукою, технікою тощо. Вчений був переконаний, що саме середньовічна схоластика стала своєрідним “тренінгом” для європейського розуму – гра абстрактними поняттями готувала категоріальний апарат західної науки²⁴. Тому в XX ст. ми маємо “держави, які присвоїли собі теократичні зазіхання на тотальність [...] людей, готових перерізати один одному горло заради по-дитячому наївних теорій про можливість створення раю на землі [...] Сили підземного світу [...] намагаються нині створити державне рабство або державу-в’язницю, позбавлену будь-якої інтелектуальної або духовної привабливості”²⁵.

Отже, можна констатувати, що криза свідомості сучасного європейця значною мірою зумовлена специфікою західного християнства, насамперед його державницьким і раціоналістичним характером та особливостями розвитку європейських держав.

1 Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. – М., 1993. – С. 350.

2 Ницше Ф. Антихрист // Сочинения: В 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 634.

3 Голянич М. Духовно-творчий потенціал християнської релігії в інтерпретації Ю. Вассіяна // Християнство в Україні на межі третього тисячоліття. – Ів.-Франківськ: Плай, 2002. – С. 12-19.

4 Генон Р. Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – С. 82, 85, 92.

5 Гроф С. За пределами мозга. – М., 1993. – С. 387-388.

6 Моз Л. де. Психоистория. – М.: Феникс, 2000.

- 7 Гроф С. За пределами мозга. – С. 119.
- 8 Исаева В. Античные мистерии // История. – М., 1999. – № 27; Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. – М.: Энигма, 1996. – С. 15-17.
- 9 Данилин А.Г. LSD. Галлюциногены, психоделия и феномен зависимости. – М.: Центрполиграф, 2001. – С. 73-74.
- 10 Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 238.
- 11 Штейнер Е.С. О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было // “Одиссей”. Человек в истории. – М., 1990. – С. 38-47.
- 12 Там же.
- 13 Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – С. 60-61.
- 14 Там же. – С. 63.
- 15 Шантепи-де ля-Соссей. Иллюстрированная история религий. – М., 1899. – С. 404.
- 16 Там же. – С. 405-406.
- 17 Там же. – С. 435.
- 18 Юнг К. Йога и Запад // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 229.
- 19 Там же. – С. 226.
- 20 Там же. – С. 112.
- 21 Там же. – С. 227.
- 22 Юнг К. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 242.
- 23 Шах Идрис. Суфизм. – М., 1994. – С. 6, 14, 168, 230, 277.
- 24 Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 16.
- 25 Юнг К. Психология и религия // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 162-163.

SUMMARY

Iryna Hayuk

THE RELIGIOUS PERSON AND CRISIS OF THE MODERN CIVILIZATION

In article specificity of formation and historical development of the religious person in Christianity are analysed. Some essential aspects of specificity of the European Christianity and their communication with crisis of consciousness of the modern civilised person are considered.

Key words: civilization, Church, Christianity, Logos, Mysteries, religion, person, State.