

Ганна Корж

Релігійний чинник соціокультурної самоідентифікації особистості

Hanna Korzh

The religious factor of sociocultural self-identification of personality

In the article the problem of religious self-determination of Ukrainian man is examined from position of existential anthropology. Importance of the personal experience is underlined for self-identification of personality. The comprehension of philosophical and religious work of Ukrainian and European thinkers allows to understand better Ukrainian mentality, to open somewhat the new, hidden parties of national cultural reality and soul of Ukrainian man.

Keywords: religion, religious self-determination, authentic self-determination, historical identity.

З позиції екзистенціальної антропології розглядається проблема релігійного самовизначення української людини. Підкреслюється важливість особистого досвіду для самоідентифікації особистості. Осмислення філософсько-релігійного доробку українських та європейських мислителів дозволяє краще зрозуміти українську ментальність, відкрити дещо нові, утаємнічені сторони національної культурної реальності та душі української людини.

Ключові слова: релігія, релігійне самовизначення, автентичне самовизначення, ідентичність

Прискорення темпу світової історії й щільності історичних подій провокує ряд викликів, що постають перед проблемою ідентичності. Головні з них – це нівелювання вищих цінностей, зокрема історичної пам'яті, релігії, науки, мистецтва до рівня прагматичних орієнтирів. Така інструменталізація різних форм культури сприяє поширенню різного роду соціальних і особистісних патологій (відчуженню, уречевленню, нігілізму та цинізму, світоглядній невизначеності, внутрішньої роздвоєності людини), що перешкоджає національно-культурному, релігійному, автентичному самовизначенню людини. Актуалізація релігійного змісту ідентичності є нагальним у зв'язку з необхідністю в умовах плюралізму сучасного світу вільно орієнтуватися в культурному просторі та здійснювати усвідомлений світоглядний вибір.

Проблема ідентифікації особистості є актуальною й дискусійною як у зарубіжній, так і у вітчизняній науці. Аналіз конкретного буття людини, що перебуває в постійному становленні, був визначальним для представників релігійного екзистенціалізму, презентованому ученнями М. Бердяєва, М. Гайдеггера, С. К'єркегора, Г. Марсея, К. Мерло-Понті, К. Ясперса та ін. Вплив релігії на культурний тип суспільства відзначали німецький соціолог М. Вебер і англійський історик А. Тойнбі. В українській гуманітаристиці

релігійну ідентичність і суспільну роль церкви досліджували В. Єленський, А. Колодний, М. Маринович, О. Турій, Л. Филипович та інші.

Метою написання розвідки є аналіз взаємодії релігії та автентичного самовизначення сучасної української людини.

Відомо, комуністичний режим методами пропаганди, насильства і репресій спровокував «роз'єднаність часів», розрив у релігійній традиції. Антилюдський світ тоталітаризму породив глибинний страх, різновиди відчуження – релігійне, соціальне, психологічне тощо. В Україні відбувся злам, обрив релігійної традиції, світосприйняття *homo soveticus* почали визначати світські категорії (мовні, етнографічні, фольклорні). Навіть поезія була пройнята агітаційним пафосом, прилучилася до викорінення релігії, а отже, стала похідною від заданих ідеологічних пріоритетів. «Довольно жить законом, данным Адамом и Евой. Клячу истории загоним», – писав В. Маяковський¹. Як не парадоксально, але творення радянської ідентичності, активна інтеграція атеїстичних міфологем у систему цінностей радянської людини неминуче потребували метафізичного обґрунтування. Істотною тут видається думка М. Бердяєва про те, що «людина є релігійна тварина, і, коли вона заперечує істинного, єдиного Бога, вона створює собі хибних богів, ідолів і кумирів, і поклоняється їм»². Дійсно, вкрай радикально тоталітарний режим намагався маргіналізувати релігію, замінити релігійний культ соціальним. Людина зайняла місце Бога як вищої цінності буття. Поряд з ідеєю комунізму була підхоплена 300-літня ідея гуманізму та гасло новоевропейської цивілізації «Все во имя человека, все для блага человека». Така спекуляція гаслами гуманізму у фактично дегуманізованому суспільстві викликала занепокоєння українських поетів: «у тридцять літ ти тільки народився, аби збагнути: мертвий ти еси у мертвм світі» (В. Стус)³.

Нищівний удар по релігійній традиції дотепер має довготривалі руйнівні наслідки для духовного світу української людини. Водночас, не тільки вітчизняна, а й світова історія довела безплідність антирелігійних експериментів, як-от: гоніння доби імператора Діоклетіана, заборона на вияв всіх релігій албанського диктатора Е. Ходжі, квазі-атеїзм тоталітарних радянського та нацистського режимів. Адже, як слушно підкреслює В. Єленський, з-поміж народів, про які існують історичні відомості, жоден не був позбавлений релігії⁴. І, звичайно, після загибелі тоталітарної ідеології світоглядний вакуум, «порожнеча» за умов втрати довіри до раціональних чинників ідентичності, обумовили появу нерелексивних, нетеоретичних та практичних чинників конституювання останньої, тобто таких, що є антропологічно та релігійно зорієнтованими.

Проте сучасний постмодерністський християнський світ мало нагадує колишній, де місце і роль релігії були чітко позначені, а тому й однозначно ідентифіковані. Під пресом мінливої сучасності інституалізовані релігії

прагнуть бути активними гравцями на «ринку» виробництва і розподілу світоглядів і суспільно значущих норм і установок свідомості. До того ж часто традиційна релігійність поступається якостю новим формам, які відповідають повсякденним потребам людей, їх соціальним статусам, а тому відрізняються великою рухливістю і різноманітністю⁵. Отже, сучасна релігійність є феноменом надзвичайно широким, охоплює низку екзистенціальних і соціокультурних вимірів. У цьому контексті слухним є звернення до концепції «замісної релігії» британського соціолога Грейс Дейві, яка була розроблена в прагненні зрозуміти природу європейської релігії – як вона виникає зі складного комплексу минулого і які її форми, що пам'ять чи спогади нібито беруть з минулого століття та визначають шлях розуміння світу XXI ст. «Між меншістю європейців, які відвідують церкву (мечеть або синагогу) регулярно, і меншістю, які впевнено описують себе як невіруючі, лежить значна більшість європейців, які ще не були адекватно пояснені та описані соціологами», – пише Г. Дейві⁶. Дослідниця визначає «замісну релігію» як «бажання населення делегувати релігійну сферу професійним релігійним інститутам⁷. Згідно з концепцією Г. Дейві, європейці вдячні, що церкви виконують ряд завдань в інтересах населення у цілому. Соціолог пояснює, що в певний час церкви або їх лідерів і членів «просять артикулювати сакральне» від імені окремих осіб, сімей і суспільства загалом. У той час як пересічні громадяни Європи можуть не мати релігійної практики на щоденній основі, вони, проте, визнають її цінність і «більше половини європейців знають, що їм, можливо, доведеться залучити її [релігію] у вирішальний момент їх індивідуального або колективного життя»⁸. Для підтвердження та уточнення своєї концепції Г. Дейві наводить ряд прикладів – артикуляція всенародного горя [загальнонаціональні релігійні служби, звернення до сакрального в пошуках підтримки та відповідей на питання] після загибелі принцеси Діани в 1996 р, терористичних атак у США 11 вересня 2001 р., катастрофи порома «Естонія» у Балтійському морі в 1994 р.; та на більш регулярній основі, збереження релігійних церемоній – похорону, вінчань і, меншою мірою, хрещень. У таких випадках людина інстинктивно прагне до церкви, її представників, храмових будівель, релігійних символів і літургії як помічників, що дають розраду або розуміння і пояснюють сакральний смисл того, що відбулось. У концепції Г. Дейві отримала розвиток теорія, яка розглядає релігію як форму колективної пам'яті, що передається від однієї групи і членів спільноти до інших за допомогою цілого ряду ланцюгів. Дотримуючись цієї теорії, дослідниця віддає данину церкві як основному носію та зберігачу частини цієї колективної пам'яті для всього суспільства в цілому, що отримала у соціолога назву «замісної пам'яті». Соціолог переконана, що «заміщення все ще буде знаходити відгук в Європі в перші десятиліття нашого століття»⁹. Ці міркування західної дослідниці містять

евристичний потенціал, бо дозволяють взаємопов'язувати культурну історію та персональні, індивідуальні релігійні почуття людини.

На безумовне значення соціокультурного факту в особистісній самоідентифікації вказують релігійні мислителі. Автор праць з політичної та соціальної філософії та інтелектуальної історії, канадський філософ Чарльз Тейлор зазначає, що «...наша стурбованість тим чи тим питанням про сенс життя, чи яким чином варто жити, не є для нас предметом вибору, так само, як не є предметом вибору орієнтація, яка визначає нашу ідентичність; але питання, які виникають у цьому вимірі, будуть відмінними у різних людей і, що набагато важливіше, у різних культурах»¹⁰. Відтак культура закріплює в світі людини певну систему цінностей і норм, становлення і розвиток релігійної ідентичності відбувається у тісному зв'язку з різноплановими соціокультурними процесами. Сутність європейської культури німецько-американський теолог і філософ П. Тілліх вбачає в релігії, яка нібито внутрішньо пронизує і особисте, і суспільне життя людини. На думку протестантського теолога, все, що реалізується в досягненнях людської культури, за змістом є глибоко релігійним.

Принципове значення для осмислення проблеми автентичного самовизначення сучасної української людини має суперечливе поєднання природних потягів людини до метафізичних смислів та зарозуміло-позитивістське ставлення до світу. Так, з одного боку, можна погодитися з сучасним теологом кардиналом Куртом Кохом, який, розмірковуючи над шляхами передання віри, пише: «Завдання євангелізуючої Церкви полягає єдино в тому, щоб поставити людей перед Богом, який уже і так присутній в їхньому житті, їй допомогти їм виявити ту історію любові, що існує між Богом і кожною людиною, та зробити її зрозумілою»¹¹. Але, з другого боку – вірним є твердженням Е. Фромма, що найбільшою мірою релігійній установці загрожує ринкова орієнтація сучасної людини¹². Звичайно, сучасне суспільство споживання та ринкова економіка посилюють соціальні деформації та депресивні стани на індивідуальному рівні людини, породжують соціальне відчуження. У такій ситуації обездуховнення Е. Фромм слушно підкреслює особливу небезпеку для релігії практики повсякденного існування, де людина перестала займатися пошуками вищої мети в житті, а перетворила себе в інструмент, який слугує економічній машині. Додамо також, що засоби масової інформації (реклама, телебачення, Інтернет) формують розірвану, уривчасту «кліпову свідомість», яка патологічно змінює особистість, зменшує здатність самостійно мислити і відчувати. Інтер-культура, особливо у випадку незміцнілої психіки, спотворює, витісняє, підміняє реальний світ і традиційні соціальні інститути. Симулякри індивідуальностей і симулякри спілкування не переносяться в реальний світ і обмежуються віртуальним простором, який і стає замісною реальністю

індивіда. Проте усім соціотехнічним утворенням притаманне те, що вони не в змозі відмінити смертну долю людини. Сподівання та надії на майбутнє людині дарує тільки духовна культура.

Небезпечно спокусу для української людини складає безмежність людських можливостей, яку культивує естетика постмодернізму. Релігійний екзистенціальний мислитель М. Бубер вважав, що, уподібнившись Богу завдяки здібності усвідомлювати протиставлення добра і зла, людина виявилася, на відміну від Бога, нездатною панувати над цим протиставленням, а тому найчастіше просто «розчиняється в ньому»¹³. Необхідність відновлення автентичності людського існування, активізації релігійних смислів української культури, вимагає уваги до релігійної філософії. Звернення до ідей екзистенціалізму та персоналізму є прагненням відновити відчуття цілісності, повноти, єдності, об'єднати розколоті частинки, відповідно й у більш глобальному вимірі – трансценденції, досягненні Вічності, тим самим подолати тотальне відчуження у бутті сучасної української людини, захистити автономність індивіда, його унікальність і неповторність.

Християнський філософ Г. Марсель укорінення людини в бутті пов'язав з «абсолютною присутністю», з «буттям в ситуації», а особу насамперед з особистісним зобов'язанням. Г. Марсель уводить поняття незайнятості буття, котре «спрямоване назовні, завжди готове віддатися справі, яка начебто його не стосується, але яку воно, проте, робить своєю»¹⁴. Така ситуація «неодмінно передбачає акт, яким особа сама себе зрікається або, точніше, відчужує від себе те єдине, що може дарувати їй почуття власної гідності»¹⁵. Згідно з Г. Марселем, об'єктне буття й існування відносяться до абсолютно різних вимірів буття. Проте сутність особи не вичерпується окремими зобов'язаннями, оскільки вона причетна до первнів людського буття – до початку і кінця. Це стає зрозумілим при розгляді фундаментальної проблеми втілення (incarnation). Відносини між моїм тілом і мною самим не можуть позначатися ні як буття, ні як володіння. Я ємь моє тіло і все ж я не можу себе з ним ототожнити. Г. Марсель чіткого розрізняє проблему і таємницю. Проблема відноситься до чогось, що знаходиться цілком переді мною, що я можу об'єктивно розглядати як глядач. Таємниця ж – це «щось таке, у що я сам втягнутий (engage)», так що вона по суті не може бути поза мною. Отже, Г. Марсель разом з К. Ясперсом на відміну від М. Гайдеггера приймають поряд з «горизонтальною» ще й «вертикальну» трансценденцію (у напрямку до Бога). Творчий доробок релігійних мислителів минулого століття, який переріс свій час, є суголосним потребам українського сьогодення. Екстраполяція їх ідей у сучасні освітні практики має сприяти вихованню духовності, гуманістичному, морально-застережливому відношенню до буття.

Одвічна заклопотаність української людини, брак часу, існування як споживання, а не творення, спотворюють у людини відчуття часу. Один з героїв Г. Гессе стверджував, що вся світова історія – це гонка в часі, біг заради наживи, влади. А звершення в області Духа, культури, мистецтва – це щось протилежне, це кожен раз втеча з племені часу¹⁶. Дійсно, кожній культурі притаманне своє сприймання й використання історичного часу. Від того, яка цінність часу в певній культурі, залежать темп і ритм життя, типи та форми комунікації людей. І тут потрібно у контексті проблеми самоідентифікації людини акцентувати такий її прояв як «хронологічний провінціалізм» (С. Аверинцев), коли людина живе й екстатично переживає свій час, при цьому демонструючи абсолютну байдужість до інших часів, відмовляючись пам'ятати про предків і нащадків. Християнська віра надає часу та історії морального значення й сенсу. Вертикальний вимір часу створює внутрішню особистісну напругу між нижчим і «непорівняно вищим». Як відомо, центральною ознакою антропокультурного виміру буття людини у світі є її суспільне самопочування та саморефлексія. Людині без «вертикального виміру» частіше притаманні відчуття своєї самотності, безпорадності, недосконалості. Людина, в моральних розрізненнях якої відсутній вертикальний вимір, за слушним зауваженням Ч. Тейлора, перебуває в стані «жахливої кризи ідентичності» чи, якщо кризу не усвідомлено як брак чогось важливого, в патологічному стані «жахливого розщеплення»¹⁷. Причину кризи самоідентифікації людини С. Аверинцев пов'язує з «певним метафізичним ізоляціонізмом», що «бажає відділити Творця від творіння, творіння від Творця, а нас – від Творця, від космосу і одне від одного»¹⁸. Зрештою абсолютно зрозуміло, що персональне відчуття повноти буття, особистісна самоідентифікація можливі лише на інтерсуб'єктивному рівні. Проте ще М. Гайдеггер у своїй знаменитій праці «Буття і час» (1927) помічав, що людина є не тільки «буття-в-світі» (Das-Sein-Welt), але вона головним чином є «буття - з - іншими» (mit - Anderen-Sein). Вимога зростанні ролі комунікативної, консенсусної раціональності у формуванні життєвого світу українців, їхнього повсякденного світу актуалізує звернення до філософії К. Ясперса. Прихильник релігійного екзистенціалізму К. Ясперс своє ставлення до релігії однозначно виразив словами: «Біблія і біблійна релігія є основою нашого філософствування, постійним орієнтиром і джерелом незаперечних істин». Філософ-екзистенціаліст часто приймав участь в полеміках з питань релігії, витлумачуючи їх нетрадиційно. Так, К. Ясперс нерідко критикує ті два обличчя, якими релігія повернена до людини, – містицизм та авторитаризм, – вбачаючи у них загрозу людській свободі. Та протиріччя містицизму і авторитаризму, що переростає у протиріччя містики як «негативного рішення» і «відмови від світу» і етики як сукупності встановлених Богом законів поведінки людини в світі людей, «вирішується»

ним в екзистенціалістському розумінні «філософського життя як діяльності окремої особи у внутрішній дії» і філософської віри¹⁹.

Сьогодні ми є свідками поширення самотності. Проте істинно віруюча людина ніколи не буває самотньою у своїй вірі. Філософія датського філософа, богослова, письменника С. К'еркегора пропонує невіруючій людині певний шлях до віри. Досягнення стану віри у С. К'еркегора розкривається поняттями «досягнення відкритості себе», «вибір себе». Вибір шляху до віри – це вибір істинного себе, шлях до віри – це шлях до себе. Отже, головною філософською формулою на шляху до віри у С. К'еркегора є «онтологічне розімкнення», що є синонімом відкритості, можливості досягти контакту з Абсолютом. Прояви цього контакту залежать від конкретного релігійного життя, техніки, способів, механізмів досягнення відкритості, розімкнення. Проте не завжди молитовне звернення людини до Бога може досягти успіху. Людина може намагатися зануритися у молитву, проте не досягти оптимальної комунікації з божественним середовищем. Шлях досягнення онтологічного розімкнення датський мислитель описує у своїх трактатах. «Стрибок віри», за С. К'еркегором, ознакою екзистенційного акту є страх, розкаяння, провина. Найвищим датський мислитель вважає акт Боговідношення. Мить як «атом вічності» вводить до людського існування істинне повторення, тобто саму вічність. Отже, філософія С. К'еркегора є актуальною для української людини, яка сьогодні у пошуках себе практикує розщеплення, роздроблення, самопізнання, самоформування, певну практику конструювання себе, релігійну практику себе чи відмову від своєї особистості.

У минулому столітті С. К'еркегор явно чи невидимо присутній у творчості багатьох українських письменників і поетів. Наприклад, В. Стус схилився до міркувань датського філософа, який обґрунтовує шлях до екзистенційної істини, від естетики й етики до релігії. Хоча поет не був прихильником жодної конфесії, проте визнавав поняття «між-буття» як перехідну ланку до і після земного існування, сповненого метафізичного страху та страждань. Йому були близькі теорії «межового існування» (К. Ясперс), «мужності бути» (П. Тілліх), самотності – відчуженості людини у світі речей (М. Бердяєв). Недарма, переборюючи в собі «самопочезання», В. Стус зізнався: «В мені уже народжується Бог». Загострене чуття у В. Стуса свого «я», усвідомлення себе як самоцінної особистості сприяло розв'язанню суперечності буття-в собі та буття-у-світі через віднаходження у собі Бога²⁰.

Спроби поєднати надособове та особистісне, індивідуальне та всезагальне притаманне відомому представнику Київської філософської школи С. Кримському. Стрижнем концепції духовно-ціннісного універсуму С. Крим-

ського є ідея «софійності», що була зароджена в античності, суттєво трансформована і розвинена у християнстві та обумовила особливості розгортання давньорусько-християнської філософської культури. Саме ця культура заклала ґрунт подальшої традиції вітчизняного філософствування та світорозуміння. С. Кримський пише: «Софія позначає єдність Творця, творіння та тварі (створеного). Тому речі, при всій своїй утилітарності, споживальності, здатності утворення матеріальної сфери, розглядались водночас як ознаменування духовного задуму буття, як сигнал вищих смислів. Приєднання до цих смислів виявляється «радісним художеством», бо характеризує речі не тільки як предмети вжитку, потреби та складові життєвого процесу, а й як знаки спілкування, як буття в його алегоричній виразності²¹. Досвід усвідомлення ступу і усвідомлення нескінченності був поштовхом життя С. Кримського, його яскравого та непересічного філософствування. Філософ у своїх спогадах описує такий епізод, коли вже в 60 років відчув страшну самотність. «Таке відчуття, – пише С. Кримський, – мені взагалі не властиве, я завжди спілкуюся або з людьми, або наодинці з якимось там Абсолютом, взагалі у мене є з ким спілкуватися. І почав аналізувати: в чому справа, звідки виникло це неспокойне почуття самотності? Виявляється, я був один в ступу, переді мною було одне дерево, а над мною одна хмара – тобто весь світ постав в єдиному екземплярі! Ось воно це відчуття, коли весь світ виявляється в єдиному екземплярі, а його епіцентр – ти, може бути тільки в ступу²². Осмислення особистого досвіду та філософського доробку українських мислителів дозволяє краще зрозуміти українську ментальність, відкрити дещо нові, утаємничені сторони національної культурної реальності та душі української людини.

Отже, вкрай драматичний досвід минулого століття спричинив обрив релігійної традиції, породив відчуження, зарозуміло-позитивістське ставлення до світу. Для сучасної людини, яка часто виявляє байдужість до сакрального, звернення до релігійної традиції актуалізує зв'язок із граничними аспектами людського буття.

¹ Маяковский В. В. Левый марш. Соч.: в 2 т. – М.: Правда, 1988. – Т. 1. – С. 106.

² Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – С. 131.

³ Стус В. Твори: У 4 т., 6 кн. – Львів: Просвіта, 1994. – Т. 1. – С. 173.

⁴ Єленський В. Є. Глобальні зміни обличчя християнства / Людина і культура в умовах глобалізації. Збірник наукових статей. – Київ: Видавець ПАРАПАН, 2003. – С. 360.

⁵ Каргина И. Г. Ключевые тренды в изучении современных проявлений религиозности // Социс. – 2013. – № 6. – С. 114.

⁶ Davie G. Europe. The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World, London: DLT, 2002. – S. 12.

- ⁷ Davie G. Religion in Modern Europe. A Memory Mutates, Oxford: Oxford University Press, 2000. – S. 59.
- ⁸ Davie G. Europe. The Exceptional Case: Parameters of Faith... – S. 19.
- ⁹ Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge / Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives. Ammerman, Nansy T. (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 2006. – S. 21–37.
- ¹⁰ Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. – К.: Дух і Літера, 2005. – С. 63.
- ¹¹ Кох К. Християни в Європі. Нові шляхи передання віри, пер. з нім. – К.: Дух і Літера, 2013. – С. 81.
- ¹² Сумерки богів / Фридрих Ницше, Зигмунд Фрейд, Ерих Фромм, Альбер Камю, Жан Поль Сартр; Сост., общ. ред., предисл. А. А. Яковлев. – Москва: Политиздат, 1989. – С. 208.
- ¹³ Бубер М. Образи добра и зла // Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 137.
- ¹⁴ Марсель Г. Homo viator. – К.: ВД «КМ Akademia»; Пульсари, 1999. – С. 29, 31.
- ¹⁵ Там само. – С. 30, 31.
- ¹⁶ Гессе Г. Игра в бисер. Собр. соч.: в 4 т. – СПб.: Амфора, 1994. – Т. 4. – С. 75.
- ¹⁷ Тейлор Ч. Джерела себе. Творення... – С. 49.
- ¹⁸ Аверинцев С. Софія-Логос: словник. – [2-ге вид.]. – К.: Дух і літера, 2004. – С. 45.
- ¹⁹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. – С. 468–475.
- ²⁰ Іщенко Є. Концепти й екзистенціали в семантичному полі лірики Василя Стуса // Слово і час 2013. – № 1. – С. 39, 40.
- ²¹ Крымський С. Під сигнатурою Софії. – К.: Видавничий дім КМА, 2008. – С. 23.
- ²² Крымский С., Чайка Т. Сергей Крымский. Наш разговор длиною в жизнь. Цикл интервью Т. А. Чайки / С. Б. Крымский, Т. А. Чайка. – К.: Издательский Дом Дмитрия Буряго, 2012. – С. 18.