

**СУЧАСНА ЄВРОПЕЙСЬКА «ЛІТЕРАТУРА ДІАЛОГУ»
МІЖ ВІРОЮ Й НЕВІР'ЯМ ТА АНТИНОМІЇ
ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ КУЛЬТУРИ**

Надано культурологічну оцінку феномену сучасної європейської «літератури діалогу» між віруючими та невіруючими, проблематизовано антиномічний характер постсекулярної культури.

Ключові слова: *постсекулярна культура, секулярна культура, постсекулярність, діалог, «література діалогу», антиномії культури.*

Дана культурологическая оценка феномену современной европейской «литературы диалога» между верующими и неверующими, проблематизирован антиномический характер постсекулярной культуры.

Ключевые слова: *постсекулярная культура, секулярная культура, постсекулярность, диалог, «литература диалога», антиномии культуры.*

The paper presents culturological evaluation of the phenomenon of modern European «literature of dialogue» between believers and unbelievers, and gives problematization of the antinomy nature of postsecular culture.

Key words: *postsecular culture, secular culture, postsecularity, dialogue, «literature of dialogue», the antinomy of culture.*

Актуальність. Серед тих, хто сповідує цінності європейської гуманістичної традиції та пов'язаний з фаховим вивчення тенденцій розвитку сучасної культури, не викликає жодних сумнівів теза про те, що в умовах культурного плюралізму та поступової втрати в глобальному масштабі монополії на домінування будь-якої системи цінностей запорукою мінімуму порозуміння є діалог як форма коректної комунікації між представниками різних світоглядних позицій, культурних та релігійних уподобань, політичних течій тощо. Як зазначає київський дослідник філософії діалогу В. А. Малахов, «потреба діалогу владно стукає у двері сучасного світу, у двері європейського дому та й у двері нашої вітчизняної, ще не повністю добудованої домівки також» [1, с. 3]. Саме тому всебічне вивчення засад діалогу, моніторинг ініціатив щодо практичного втілення принципів діалогу та аналіз реакцій на ці ініціативи зі сторони суспільства є найважливішими завданнями сучасної гуманітаристики в цілому та української культурології зокрема.

Метою статті є аналіз цікавого культурного феномену — появи протягом останніх десятиліть у просторі європейської культури

літературних текстів, у яких у діалогічній формі проведено обговорення актуального для сучасної Європи «релігійного питання». Детально розглянемо два тексти — «Діалог про віру та невір'я» (1997) [2] між італійським ученим-гуманітарієм, всесвітньо відомим автором постмодерністських романів Умберто Еко та кардиналом католицької церкви Карло Марія Мартіні та книга «Я вірую — я теж ні. Діалог між єпископом та невіруючим» (2004), де співрозмовниками є популярний французький письменник Фредерік Бегбедер та католицький єпископ Жан-Мішель Ді Фалько [3]. Проаналізувавши інтегрованість згаданих текстів у традицію «літератури діалогу» між представниками секулярного та релігійного «лобі» в культурі, розглянемо їхню специфіку в контексті цієї традиції. Після цього проблематизуємо названі діалоги як своєрідний культурний феномен постсекулярної доби та софрмулюємо певні висновки щодо конфігурації постсекулярної культури [4, с. 384]), яку ці тексти прямо чи опосередковано репрезентують.

За винятком присвячених постсекулярним тенденціям у сучасній літературі статті російського літературознавця М. Антоничевої [5] та кваліфікованої праці А. Туманова [6], на жаль, немає серйозних публікацій, в яких вищезгадані тексти «літератури діалогу» розглядаються в культурологічній площині. Епізодичні звернення до них у працях, що стосуються особливостей літературної творчості У. Еко та Ф. Бегбедера, не змінюють загальної картини.

Щодо генези традиції «літератури діалогу» в контексті європейської культури, то всупереч твердженню про те, що сучасний діалог між прихильниками секулярних та релігійних цінностей не є чимось новим для європейської культури, оскільки від доби Просвітництва обмін думками між віруючими й атеїстами має в цій культурі перманентний характер, слід зазначити, що він багато в чому відрізняється від досвіду минулого спілкування, головним чином тим, що нині змінилося співвідношення сил, що ініціюють цей діалог, змінилися його умови та мета.

Відомо, що за часів зародження «літератури діалогу» в добу Просвітництва, коли 1745 р. до приватного листування звернувся вільнодумець Вольтер та «вчений» Папа Римський Бенедикт XIV, перший обстоював право світської опозиційної думки бути офіційно визнаною в підконтрольній церкві публічній сфері, а другий, визнаючи наявність підстав для наукової критики домінуючого релігійного дискурсу, намагався знівелювати антихристиянський пафос цієї критики.

Зовсім іншою була ситуація, що зумовила дискусію з «релігійного питання» між нащадком антиклерикального пафосу Просвітництва, радянським наркомом просвіти (!) А. Луначарським

та митрополитом А. Введенським, що відбулася 1925 р. в Москві, столиці «наукового безбожжя» того часу. У цій дискусії церковний ієрарх виступав зі своїми аргументами на захист віри як уже цілком маргінальна фігура в підконтрольному атеїстичним ідеологам публічному просторі радянської культури, а його співрозмовник-атеїст проголосив упевненість у близькій та остаточній перемозі «реалістичного світобачення марксизму» над «давньою й тендітною казкою» християнства [7, с. 298], яку він запропонував розглядати суто як «віру в неіснуюче благо, що створює в людини наркотичні ілюзії та нібито гарне самопочуття» [7, с. 318].

На противагу зазначеній ситуації, яка певною мірою характеризує добу 20-80-х рр., коли не лише в СРСР, але й на Заході в суспільній та науковій думці панувала впевненість у тому, що «модернізація неминуче призводить до занепаду релігії й у суспільстві, й у свідомості індивідів» [8, с. 2], а епізодичні спроби поновлення діалогу ніяк не впливали на загальний стан речей, в останні десятиліття ХХ ст. ситуація радикально змінилася. Постмодерністська критика засад просвітницького раціоналізму інтелектуально реабілітувала релігію, а в працях соціологів релігії було несподівано зафіксовано факт зростання релігійності в секулярних та постатеїстичних суспільствах. Виявилось, що нині, на відміну від минулого, численні різновиди релігійної віри поступово легітимізуються в контексті секулярної культури, й тому «власне існування в майбутньому релігії як «феномену з феноменів», що конститує людський досвід, як інтегральної відповіді на екзистенційні питання, невіддільні від людської культури, мало в кого викликає сумніви» [9, с. 14].

Не є дивним, що в умовах повернення в європейську культуру релігії діалог між апологетами секулярних та релігійних цінностей було поновлено й активізовано. Загальні умови діалогу нині створює постсекулярна ситуація в культурі, тобто ситуація, коли ані світська, ані релігійна парадигма вже не можуть претендувати на беззаперечне домінування в ній, як це було раніше. Відповідно, принципово інтелектуальною засадою діалогу є відмова сторін від претензії на універсальну істину, «усвідомлення необхідності докорінної перебудови власних засад з огляду на передумову спілкування з Іншим» [10, с. 12-13] та в ідеалі готовність шукати (навіть якщо на перший погляд такі пошуки здаються і марними) в спірних питаннях «смысл, що переступає власні межі або відкриває для себе необхідність іншого смыслу» [10, с. 12].

Прикладом діалогу за цими правилами є обмін думками щодо меж постмодерного та релігійного дискурсів у філософії між метром постмодернізму Ж. Дерріда та католицьким теологом Ж.-Л. Маріоном (1997 р.), що став маніфестом нової постсекулярної лінії

в сучасній філософії [11]. Показовою також є інша інтелектуальна співпраця — діалог між кардиналом Й. Ратцінгером (Бенедиктом XVI) та філософом Ю. Табермасом, котрі обмінялися думками стосовно концептуальних засад постсекулярного суспільства та необхідності для його розбудови «рефлексивних змін релігійного та секулярного менталітету» [12, с. 70].

На тлі згаданих та багатьох не згаданих, але наявних текстів [12, с. 26], що свідчать про участь у сучасних діалогах про віру та невір'я визнаної інтелектуальної еліти суспільства та, перш за все, поважних світських і релігійних мислителів, тексти діалогів Еко — Мартіні та Бегбедера — Ді Фалько можна виокремити в специфічну групу. По-перше, тому що секулярну позицію в них презентують люди, які або взагалі відмовляються називати себе інтелектуалами (як Бегбедер [3, с. 21]), або є не лише інтелектуалами (як Еко). У світі вони відомі радше як автори популярних і навіть скандальних постмодерністських романів, які видано мільйонними тиражами, екранізовано та визнано класикою літератури.

По-друге, нетиповими фігурами релігійного табору є також католицькі ієрархи, котрі спілкувалися з письменниками. Харизматичний член ордену єзуїтів, кардинал та архієпископ Міланський (1980-2002) Карло Марія Мартіні є представником відносно ліберального, відкритого до діалогу із секулярним світом крила католицької Церкви. Широковідомі його праці з біблеїстики, екуменічної діяльності. Він також упровадив під час свого архієпископства в Мілані дуже популярні в місті публічні бесіди на актуальні теми з численною аудиторією віруючих та невіруючих.

Жан-Мішель Ді Фалько — нині єпископ в одній із французьких провінцій, церковний письменник та композитор. Раніше він викладав у католицькій школі, а пізніше був заступником паризького архієпископа зі зв'язків з громадськістю, представляв Ватикан на Канському кінофестивалі, брав і бере участь у ток-шоу, де разом з культурною, мистецькою та політичною елітою Франції обговорює актуальні теми та події суспільного життя.

Хоча як люди Еко та Бегбедер є мабуть зовсім різні, різного віку, національності, рівня освіти та життєвого досвіду, деякі загальні світоглядні моменти й розуміння культури поєднують між собою обох письменників-секуляристів. Те ж саме можна сказати й про обох єпископів. Щоб виявити ці моменти, проаналізуємо тексти італійського та французького діалогів за такими пунктами: 1) оцінка стану сучасної західної цивілізації та культури; 2) особисте ставлення до віри та невір'я; 3) оцінка християнської традиції та діяльності християнської церкви.

Позиція письменників за цими пунктами є такою.

1. Сучасна західна цивілізація перебуває в стані глибокої та системної кризи. У свідомості західної людини домінує апокаліптичне передчуття того, що «всі ми живемо у світі, кінець якого близький,.. що всі люди з'їхали з глузду, наше життя зовсім порожнє, й людина котиться назустріч своїй загибелі» [3, с. 71]. Причинами очікуваного Апокаліпсису, можливо, стануть «неконтрольоване поширення ядерних відходів, кислотні дощі, зникнення лісів Амазонки, озонова діра... створення за допомогою генної інженерії наших власних клонів... неминуче самогубство людства, приреченого на смерть заради порятунку того, що ми вже майже знищили, — Матері-Землі, що знівечена й задихається» [2, с. 31]. Сучасна апокаліптична цивілізація «руйнує сама себе» [3, с. 326], «у вихорі безвідповідального споживання, святкуючи смерть ідеології та солідарності» [2, с. 31], генерує в суспільстві «лише жадання, розпалювання штучних потреб через засоби масової інформації, заздрість, фізичне бажання володіти матеріальними благами» [3, с. 158] тощо.

2. Для письменників особистий вибір віри чи невір'я є результатом рефлексії, що проблематизує стале розуміння цих категорій. З одного боку, вони протиставляють «пасивно засвоєній спадщині» віри своє активне невір'я як свідомий вибір, «плід тривалого, повільного, хворобливого процесу» [2, с.107]. З іншого боку, вони згодні називати себе радше «гностиками» [3, с. 79], ніж «атеїстами», визнають, що їм однаково складно повірити як у Бога, так і в еволюційну «теорію про риб, які перетворилися на динозаврів, потім — мавп, а вже ті — на людей» [3, с. 79-80]. Цілком очевидним для «гностиків від літератури» є той факт, що «існує вища сила... яку шукають усе життя» [3, с. 79], але вони не знають, якої саме форми ця сила може набути. Таким чином, невір'я письменників не заважає їм водночас сповідувати якусь парадоксальну «секулярну релігійність... — почуття священного, почуття межі, пошуку, очікування, причетності до чогось більшого, що не пов'язане з вірою в особисте Божество, яке управляє людськими долями» [2, с. 108].

3. Виховані за традиціями християнської культури, письменники наголошують на свідомому розриві з традицією своєї юності й пояснюють цей розрив несприйняттям церковного фундаменталізму й історично засвоєних Церквою елементів ксенофобії, зразком якої були ще хрестоносці, котрі «не бачили в невірних братів, яких слід безмежно любити» [2, с. 112]. Хрестоносці, інквізитори, сучасні християнські фундаменталісти чи ісламські шахіди вірили й вірять у потойбічний світ, але з точки зору письменників, саме «віра в потойбічний світ підозріла, бо приводить до відхилень: якщо вбиваєте заради вашого Бога, заради вашої релігії, то після смерті потрапите до раю» [3, с. 144]. Констатуючи що «Церква,

вочевидь, не бажає еволюціонувати» [3, с. 181], залишається фундаменталістською, оскільки виступає «проти контролю народжуваності, проти абортів, проти гомосексуалізму... проти висвячення у священники жінок» [2, с. 72], письменники погоджуються, що Церква має на це право. Вона може керувати життям своєї пастви, як вважає за потрібне, але не повинна мати претензії щодо керування всім соціумом, у якому повинні домінувати закони світської держави або правила будь-якої віри, що не суперечать цим законам. Попри всі претензії до історичного християнства, письменники все ж визнають: подія Христа «найглибше впинула на історію нашої планети» [2, с. 29], «християнство винайшло Історію» [2, с. 33], поставило «на шляху історії дорожний знак Надії» [2, с. 33], що «вість Христову поступово сприйняла демократична система» [3, с. 271], яка надала їй світського характеру та поширила по всьому світові.

Після розгляду позицій письменників-секуляристів стосовно визначених нами світоглядних моментів звернемося до експлікації поглядів щодо цих моментів у християнських єпископів.

1. Вони в цілому погоджуються з тим діагнозом, який сучасній західній цивілізації поставили письменники, визнають наявність підстав для апокаліптичних настроїв, що захопили свідомість сучасної людини, та дозволяють і християнину бути в цих умовах «неспокійним песимістом» [3, с. 116]. Але вони також стверджують, що ці апокаліптичні настрої та песимізм не мають у християнському світосприйнятті вирішального значення, оскільки Кінець світу в християнстві інтерпретується відповідно до тексту Одкровення як подія, яка з майбутнього надає орієнтири для розуміння минулого, історії як такої. Це «остаточне явище цінностей, які висвітлюють усі наші вчинки в теперішньому й усім їм надають значення» [2, с. 45]. Тому відповіддю християнства на відчай і розчарування залишаються надія на Божу милість і віра в те, що «немає й не буде сили, ні людської, ні сатанинської, яка похитнула б цю надію» [2, с. 41].

2. Щодо питання віри та невір'я, то єпископи наголошують на тому, що «почуття божественного, духовний вимір є частиною сутності самого буття людини» [3, с. 50], тобто людина за своєю природою є «істотою релігійною». В християнській перспективі, яку вони сповідують, віра «неодмінно христологічна. Христос — Бог, і віра знаходить опору в христології, оскільки Божественне начало втілюється в людяності Христа» [3, с. 46]. Свідомо віра протистоїть свідомому атеїзму чи невір'ю, поряд із любов'ю до Бога вона також лишає можливість докорів Богові, демонстрації обурення [3, с. 47] та навіть сумнівів у Його існуванні, які, «якщо вони дозволяють пройти вперед нам у нашій вірі, в результаті є позитивними» [3, с. 88]. Оскільки віра є «даром Божим, який

людина може прийняти чи відкинути» [3, с. 75], вона є «особистісним актом» і «примусити до віри не може ніякий закон» [3, с. 76]. Фактично, право вибору віри чи невір'я — це право власне людської свободи, і його не можна осудити чи відібрати в людини.

3. Як представники християнської традиції Мартіні та Ді Фалько наголосили на необхідності зваженого підходу до оцінок її минулого та сучасного. Слідом за папою Іваном Павлом II вони з жалем визнали, що в минулому католицька Церква неодноразово «ставила на службу істині методи нетерпимості й навіть насильства» [2, с. 86]. Але нині Церква покалася та вибачилася за всі ці прикрі випадки. Вона також задекларувала, що «...будь-яке нав'язування принципів або певного стилю життя є насильством над свободою совісті» [2, с. 86]. Помилковим є погляд на Церкву як на інститут, що принципово відмовляється від будь-яких змін. «Мова Церкви звернена до всіх, і те, що в Європі може бути прийнято як ретроградство, в іншому місці буде прийнято зовсім не так. Церква еволюціонує, але зважаючи на все різноманіття християнського світу» [3, с. 184]. Щодо етичних вимог та традицій самої Церкви (заборона абортів, жіночого священства, гомосексуалізму й т.п.) та їх несприйняття світською культурою, яка апелює до державних законів, то в демократичному суспільстві самі ці закони можна змінювати завдяки вільному обміну думками та альтернативними пропозиціями. «Тому очевидно, що політичні рухи й навіть релігійні організації мають право демократичним чином впливати на суспільство для зміни законів, що не відповідають, на їхню думку, етичним принципам, які пов'язані з їхньою вірою, але є гідними й корисними для всіх громадян у цілому» [2, с. 87]. Резюмуючи позицію єпископів та оцінку сучасного стану християнської традиції, можна констатувати їхню впевненість у тому, що «в Європі нині почалося християнське пробудження», почалася активна й успішна «протидія паралічу, на який страждають християнські народи» [3, с. 285].

Отже, можна дійти висновку, що «література діалогу» начочно ілюструє етапи зміни ціннісних орієнтацій, які пережила європейська культура протягом останніх століть. Так, тривалу добу релігійних цінностей у культурі з початком Просвітництва поступово змінила доба секулярних цінностей, а з кінця ХХ ст. нова, постсекулярна епоха, для якої характерною є реабілітація релігії та спроба гармонізації релігійного та секулярного компонентів у культурі. «Література діалогу» постсекулярної доби, до якої ми звернулися в цій статті, продемонструвала переваги й недоліки постсекулярної культурної моделі. Діалог секулярного та релігійного дискурсів засвідчив наявність релігійних елементів у джерелах секулярної традиції, а також існування

парадоксальної «секулярної релігійності», яку сповідують представники цієї традиції. Крім того, «секулярний гуманізм» критично ставився до небажання Церкви поступатися щодо питань етики та церковної практики. Зі своєї сторони апологети релігії визнали справедливість критики, доцільність використання секулярної мови та категорій світського дискурсу для проведення дискусії у відкритому публічному просторі культури. Але вони категорично відмовилися визнати, що секуляристи праві у критиці традиціоналізму Церкви щодо питань етики, догматики та церковної практики. Фактично, якщо говорити про «літературу діалогу» в теоретико-культурному реєстрі й формулювати висновок стосовно конфігурації постсекулярної культури, то можна стверджувати, що це культура, яка демонструє антиномічну природу: вона не є релігійною, але вона вже не є й суто світською, оскільки релігійне та світське поєднуються в ній як протилежності в межах антиномії. Саме тому сьогодні вони намагаються протистояти й взаємодіяти в публічному культурному просторі, використовуючи діалог як коректну форму налагодження зв'язків між собою.

Перспективою подальших досліджень теми європейської «літератури діалогу» є відстеження культурної реакції на неї пострадянської читацької аудиторії в Інтернеті та культурологічний аналіз рецензій у друкованих і електронних мас-медіа.

Список літератури

1. Малахов В. А. Вступне слово / В. Малахов // Діалог sub specie ethicae / В. Ю. Даренський, В. Д. Жулай, Л. М. Карачевцева, В. А. Малахов та ін. — К. : ПАРАПАН, 2011. — 280 с.
2. Эко У. Диалог о вере и неверии / У. Эко, К. М. Мартини. — 3-е изд. — М. : ББИ св. апостола Андрея, 2011. — 144 с.
3. Бегбедер Ф. Я верую — Я тоже нет. Диалог между нечестивцем и епископом при посредничестве Р. Гиттона / Ф. Бегбедер, Ж.-М. Ди Фалько. — М. : Иностранка, 2007. — 351 с.
4. Пашков К. В. Андрей Тарковский и постсекулярная культура / К. Пашков // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. — Х., 2011. — № 950. — С. 381–395.
5. Антоничева М. Около христианства / М. Антоничева // Литературная Россия. — 01.08. 2008. — № 31.
6. Туманов А. (игумен Силуан). Секулярное и религиозное в картине мира эпохи современности (сравнительный анализ У. Эко и Ю. Хабермаса). [Электронный ресурс] / А. Туманов. — Режим доступа: <http://www.osiluan.ru/kursovaja.htm>
7. Луначарский А. В. Диспут А. В. Луначарского с митрополитом А. И. Введенским 21 сентября 1925 года / А. Луначарский, А. Введенский // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М. : Политиздат, 1990. — С. 290–319.

8. Berger P. The desecularization of the world: A Global Overview / P. Berger // The desecularization of the world: resurgent religion and world politics / Ed. P.L. Berger. — Washington, D.C. : Grand rapids, 1999. — P. 1–18.
9. Єленський В. Хто і кому молитиметься у XXI столітті від Різдва Христа / В. Єленський // Критика. — 2009. — №. 1–2. — С. 14–19.
10. Малахов В. А. Етика спілкування: навч. посібник / В. А. Малахов. — К. : Либідь, 2006. — 400 с.
11. Пашков К. В. В поисках дара: размышление об одной неслучайной встрече философа и теолога / К. Пашков // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. — Х., 2004. — № 625-2. — С. 79–86.
12. Хабермас Ю. Дialeктика секуляризації. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). — М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006. — 112 с.

Надійшла до редколегії 22.02.2012 р.