

## Рецензії

## ХРИСТИЯНИН У СЕКУЛЯРИЗОВАНОМУ СВІТІ

*Андрій Дахній**Рецензія на книгу Томаша Галіка**“Ніч сповідника: парадокси малої віри у постоптимістичну епоху”.**Жовква: Місіонер, 2010. – 288 с.*

Насамперед варто зробити дві істотні зауваги (кількісного та якісного плану): це перша книга Томаша Галіка, яку перекладено українською мовою (хоча його праці вже перекладали різними мовами світу); матеріал цієї книги – прекрасна пожива для інтелекту, чудовий шанс для вдумливого читача поспілкуватися з розумним, ерудованим і серйозним співрозмовником. Коротше кажучи, це, з одного боку, “прем’єра”, дебют, з іншого, – чудова лектура для інтелектуалів (до речі, зважаючи на дуже часті згадки і цитування тих чи тих мислителів, було б незайвим, якби книга Т. Галіка супроводжувалася іменним покажчиком).

Насправді твір чеського богослова, соціолога і філософа становить собою шістнадцять есеїв, змістовно між собою пов’язаних і звернених до широкого кола читачів. Утім, ідеться про таких читачів із-поміж “широких”, які в принципі готові роздумувати над темами й ідеями, що їх автор окреслив і “проанонсував” на самому початку праці; при цьому Т. Галік просить не завдавати собі клопоту читанням опусу тих людей, для яких відповідні ідеї видаються цілком зрозумілими, “непроблематичними” і які тому не мають потреби про це роздумувати, а також тих, які перебувають “на протилежному полюсі”, себто розмірковування подібного роду вважають нісенітницею, застарілим мотлохом [див.: с. 35]. Тобто автор прекрасно здає собі справу в безперспективності будь-яких спроб щось нав’ювати чи нав’язувати, до чогось примушувати: “на силування нема милування”.

До речі, такий “підхід до справи” свідчить про тверезість, реалістичність богослова. Водночас зі сторінок книги віє небайдужість і зацікавленість, добре помітний живий темперамент, пристрасність Т. Галіка, а також такі його риси, як гранична відвертість, щирість і сповідальність (йому як священикові нерідко доводиться слухати сповідь, але в цій книзі він почасти сповідається сам). Між іншим, поєднання спроможності притомно дивитися на речі та здатності до інтелектуальної пристрасності створюють неповторний дух, особливий колорит книги. Авторіві багато важить не здатність “навернути у свою віру”, а можливість підштовхнути читача до рефлексії над тими питаннями, що їх цей читач або недобачав, або, звикнувши плисти за течією, збайдужівши, сприймає – силою інерції – лише “під певним кутом зору”, не в останню чергу внаслідок залежності від панівних у суспільстві та нав’язуваних медіа умонастроїв і стереотипів (в основі своїй, додамо, антирелігійних, антихристиянських).

Отже, Т. Галік не закликає з порогу прийняти всі ті цінності, якими дорожить сам. Передовсім, маючи за плечима прекрасний інтелектуальний вишкіл, він прагне прищепити читачеві навички критичного мислення. Проте чех є критичним і стосовно самого себе. Відтак автор без будь-якого натяку на резонерство чи моралізаторство ділиться з читачем своїм власним досвідом роздумів і віри. Причому цей досвід, як зізнається Т. Галік, найліпше переживається і, відповідно, найліпше відрефлектовується не “у гамірній Празі впродовж академічного року” [с. 261–262], а у стані усамітнення, у пустині, там, де значно більше спокою і тиші...

### Деякі приводи для занепокоєння

Проте повернімося до початку книги, точніше, до її назви. Насправді дуже вагомим є підзаголовок останньої – “парадокси малої віри в постоптимістичну епоху”. Не секрет, що наша епоха означається (залежно від тих чи тих контекстів) дуже по-різному: і як “пост-модерністична”, і як “пост-індустріальна”, і як “пост-гуманістична”, і як “пост-метафізична”, і, зрештою, як “пост-християнська” тощо. Тим часом чеський мислитель називає її “постоптимістичною”, вказуючи на широко розповсюджену нині атмосферу розчарування, зневіри, песимізму. Отож, автор наважується говорити про християнство і його “оптимістичні” істини саме в добу, вектор якої спрямований у протилежний бік. Тобто його завдання вже наперед видається вельми нелегким.

Звісно, Т. Галіка як людину релігійну засмучує і непокоїть скепсис більшості його сучасників щодо релігії. Проте особливу стурбованість зумовлює саме та обставина, що цей скепсис найбільше поширився саме серед людей західного світу, причому ледь чи не найбільшим об’єктом цього скепсису стало саме християнство – релігія, завдяки якій значною мірою цей Захід, властиво, і постав як потужна й самобутня цивілізація (втім, стурбованість автора зумовлює не тільки ситуація у західному світі в цілому, але й у його рідній Чехії зокрема – у країні, де кількість громадян, які визнають свою індиферентність і навіть ворожість стосовно християнства, є чи не найвищою в Європі).

Як людина інтелектуальна, мислитель має багатий досвід не лише читання численних богословських, філософських і літературних текстів, але й спілкування з освіченими людьми, і звертається він передовсім до тих із них, які не розучились думати і здатні критично оцінювати те, що відбувається довкола, хоч багато з них, як правило, критично налаштовані саме до релігії. Втім, сама їхня відкритість, не зашореність, *готовність чути* бодай якісь аргументи є якщо не запорукою, то хоча б шансом у справі гіпотетичної успішності такого діалогу.

До речі, те, що така спроба небезнадійна, Т. Галіка міг би переконати інший досвід. Приміром, у ХХ столітті доволі схожу ситуацію спостерігаємо по обидва боки “залізної завіси”: отець Олександр Мень робив щось подібне в дехристиянізованому Радянському Союзі, який виріс із “безбожної” революції 1917 року (і звертався він передовсім саме до інтелігенції), а Жак Марітен чи Етьєн Жільсон були “сіячами” евангельських істин у дехристиянізованій Франції, яка переживала кризу християнства ще від давніших часів (в якомусь сенсі предтечею такого роду релігійних мислителів можна було б назвати, звісно, не тільки російських релігійних філософів у першому випадку чи французьких мислителів на кшталт

Рене Шатобріана чи Поля Клоделя – у другому, але й німця Фрідріха Шляєрмахера та його “Промови про релігію”, де той, як відомо, звертався до освічених людей, які її, себто релігію, зневажають).

Цікаво, що Т. Галіка, який у своїй книзі в жодний спосіб не апелює ні до першої, ні до другої традиції мислення, можна сприймати, тим не менш, як людину, дивовижним чином причетну до обох: він застав часи тоталітарної Чехословаччини у минулому і здобув чималий досвід священничого служіння зараз, у часи чеського ліберального суспільства, яке, хоч і звільнилося від тоталітаризму, в цілому залишилося таким же безрелігійним, як і в “комуністичні” часи. Все це наводить на роздуми про те, що вже згаданий Ж. Марітен (в “Інтегральному гуманізмі”) вкладав у поняття більшовицької і ліберальної форм “гуманізму, однаково різко критикуючи як першу, так і другу – головно за їхню безрелігійність і втрату відчуття священного. У першому випадку релігія знищується, у другому – вона, залишаючись справою приватності, стає набутком дуже небагатьох (якщо віднаходити паралелі в літературі, можна покликатися на дві антиутопії – “1984” Джорджа Орвелла та “Дивовижний новий світ” Олдоса Гакслі; як ми пам’ятаємо, у першому випадку від церкви залишаються самі руїни, у другому до неї приліплюється секс-шоп).

Потребує уточнення ще один елемент підзаголовку, концепт “малої віри”. Т. Галік має на увазі малу, непомітну віру, віру як “зерно гірчичне”, проте така віра згодом здатна виявити свою силу, відтак вона протиставляється до “наївної віри” дитячих стадій чи “якоїсь імітації церковного минулого”. Таке перебування в полоні ілюзій веде в підсумку до псевдошляху релігійного фанатизму, сектанства, зверхності й нетерпимості у ставленні до інших вір (див.: с. 42), у ставленні до чужих слабкостей. Не можна, скажімо, у приступі праведного гніву суворо картати гріхи інших людей, не припустимо, приміром, – в дусі такого ж фанатичного настановлення – сприймати природні катаклізми як “вияв Божого гніву” [с. 189] (як відомо, подібну позицію свого часу вельми яскраво зобразив в образі отця Панлю в романі “Чума” Альбер Камю).

Насправді ж віра повинна пройти “крізь вогонь кризи” і таким чином набути *нової зрілості*. Важливо мати не ту людську віру, яка “могла б загубитись між ідеологіями й світоглядами цього століття”, а “віру Божу” – “непомітну, малу, майже невидиму у візії цього світу!” [с. 44].

### Самотній голос

Утім, така “мала віра” є не лише непримітною у цьому світі, вона живе в ньому як щось неймовірно чуже духові. І справді, у теперішній консюмеристській цивілізації існує певна шкала цінностей, яку активно підтримують сучасні засоби масової інформації (якими, за словами Т. Галіка, володіють послідовники крайнього лібертинізму). Не секрет, що вплив медіа на нашого сучасника, очевидно, переважає всі інші впливи. Ні вплив сім’ї, ні школи, ні, власне кажучи, Церкви не йде в жодне порівняння, не може суттєво конкурувати, а тому напрочуд важко боротися з тими стереотипами мислення, які, наприклад, зводяться до того, що, мовляв, ця жахлива консервативна Церква “заперечує аборти, евтаназію, клонування, штучні контрацептиви, шлюбні гомосексуалістів і все інше добро на світовому ринку” [с. 233]. Все в цьому консюмеристському світі спрямоване на

якомога більше споживання, на отримання, а не на прагнення щось “залишити”, щось дати, чимось поділитися.

У руслі такого агресивного наступу секуляризму складається і поширюється чимало уявлень, які, хоч насправді дуже спірні, перетворюються у щось на кшталт прописних істин, стають панівними стереотипами, зокрема, часто навіть для самих носіїв християнських цінностей. Так, з боку медіального світу поширюється, чи то пак, нав'язується думка, що істини релігії, для прикладу, християнської, суперечать даним науки, постійно “мусується” думка про перешкоди, які чинили в минулі часи науково-технічному і суспільно-політичному прогресу з боку християнських інституцій, на кожному кроці роблять спроби скомпрометувати християнську релігію. І, правду кажучи, вони часто досягають мету. Але це не те критичне мислення, яке зважено враховує аргументи “іншої сторони”, зі щирим інтересом приглядаючись до протилежного погляду; тут усе ставлять під сумнів, під підозру, тут критицизм стає тотальним і нігілістичним.

Як наслідок такого агресивного наступу, навіть чимало священиків, потрапляючи в ситуацію тих, які повинні оборонятися, захищатися, перебувають у збентеженні, в розгубленості, а тому прагнуть у той чи той спосіб виправдовуватися і розпачливо шукати бодай якісь наукові аргументи, які б в очах сучасників виглядали б переконливо і допомогли схилити останніх до прийняття релігії чи принаймні більш шанобливого до неї ставлення. З гірким жалем Т. Галік пише про таких парафіяльних священиків у Чехії, про їхнє “скиглення” за маленьким раціональним доказом (див.: с. 100). Автор трактує такі прагнення як вияв слабкої віри, яка вимагає від науки “виправлення своєї невпевненості” [с. 100]. Отож, як бачимо, від Т. Галіка дістається не лише “лібретистам”, з одного боку, чи фанатикам, з іншого, але й священикам, які не здатні адекватно реагувати на виклики цього дуже зміненого, пронизаного цінностями релятивізму світу.

Так чи так, а голос Церкви в сучасній цивілізації лунає дуже самотньо і, сказати б, маргінально. На думку мислителя, різким дисонансом до цього сучасного секулярного світу (світу ринкових відносин, гедоністичних цінностей і нічим не приховуваного культу грошей) звучить “отой майже єдиний голос, що посеред нашої західної культури промовляє щось інше, що тихо й наполегливо пропонує людям можливість замислитись...” [с. 234].

Утім, автор таки має надію саме на тих, які цей голос спроможні почути, які чинять опір тому, аби бути слухняним об'єктом маніпуляцій, які не бажають “розчинятися в масі”, які не хочуть ставати такими, як інші, які здатні протиставити панівному тренду свою індивідуальну позицію і свою самотню поставу (у цьому зв'язку автор солідаризується з критикою Мартином Гайдегером “занепалості, неавтентичності людського існування, його “розпорошеного” життя на поверхні” [див.: с. 51]).

### Релігія парадоксу

Саме негативно відштовхуючись від такого мейнстріму сучасності, Т. Галік через контраст говорить про “нетутешність”, “несвоєчасність” християнських істин, які за своїм духом “не від світу цього”, світу, орієнтованого на зиск і прагматичний результат, які приносять “щось зовсім протилежне до успіху” [с. 54].

Християнство сприймають передовсім як релігію *парадоксу*. Бог є незбагненним, Його годі досягнути звичними раціональними засобами. Мислитель не втомлюється повторювати, що християнська релігія вирізняється саме незбагненністю для розуму її головних істин. Взагалі думка про *парадоксальність християнських істин*, про парадоксальну логіку Євангелія проходить через книгу червоною ниткою. Радикальна відмінність божественного та людського проявляється, однак, не лише у важкості для людини збагнути Бога, але й зробити те, що для Бога під силу. Що не є можливим для людей, можливе для Бога, для Нього немає нічого неможливого.

Схиляючись до негативного (апофатичного) богослов'я, що виростало з містичного досвіду, Т. Галік вказує на те, що “реальність є непомірно “більшою”, ніж наші поняття, слова, категорії та уявлення”, а тому “далі шлях веде лише крізь парадокси” [с. 280]. Натомість світська людина сучасної епохи “втратила розуміння парадоксального характеру світу й багатомірності реальності” [с. 275].

Цікаво, що і сам себе мислитель зараховує до традиції “богослов'я та духовності парадоксу”, традиції, яку складають персоналії, які, живучи в переломні моменти в історії віри і вмінючи враховувати знамення часу, зуміли “відкрити новий простір для життя у вірі” – апостол Павло, Тертуліан, блаженний Августин, (Псевдо)Діонісій Ареопіт, Майстер Екгарт, Іван (від) Христа (Хуан де ля Круз), Блез Паскаль, Сьорен К'єркеґор, Джон Капуто, Жан-Люк Маріон, Ніколас Лаш (див.: с. 24) (принагідно в дужках варто зробити критичне зауваження на адресу перекладачів і редакторів щодо не зовсім вдалої транслітерації данського Kierkegaard як “Кіркеґард” і помилкового відтворення – до речі, в тому ж самому реченні – імені містика Івана (від) Христа як “Івана Хрестителя” (див.: с. 25), хоч, утім, пізніше (на с. 40) ім'я містика передається коректно: “Іван від Христа”; принагідно відзначу, що інколи трапляються й інші погрішності: наприклад, різний переклад одного й того ж вірша Гьольдерліна [порівняйте с. 13 та с. 240] чи фраза на кшталт “кидається в очі...” замість “впадає в очі” [с. 204]; проте це радше винятки, в цілому переклад книги видається дуже фаховим і добротним).

Окремо Т. Галік зупиняється на постаті данського мислителя К'єркеґора, якого він виділяє як “першого справжнього пророка нового шляху віри – віри як відваги жити в парадоксі” [с. 263]. Авторіві “Ночі сповідника” є близькою ідея данця про те, що “у вірі людина стоїть перед Богом як *індивід*”, поза інтегрованістю в суспільство, плем'я, націю (у термінах С. К'єркеґора індивідуальне релігійної стадії аксіологічно є вищим, ніж загальне стадії етичної). При цьому чех ілюструє ситуацію самотнього індивіда притчею про Бога, який заради однієї “загубленої вівці” залишив дев'яносто дев'ять, відтак автор навіть припускає, що майбутнім виявом Церкви, скоріш за все, буде не “масова згода з загальноприйнятою непроблематизованою традицією”, а “спільнота заблуканих” [с. 264]. Жити ж із парадоксами, за словами Т. Галіка, нас вчить “великодня віра” [див.: с. 284]. Тому парадоксальність християнства не схоплюється поза досвідом Великодня, відповідно, неминучим є звертання до історії, до досвіду страстей, розп'яття і Воскресіння.

Проте страсті, розп'яття, кров не повинні затуляти нам основного – *воскресіння Ісуса Христа*. Тим часом таке “затуляння”, така підміна, на жаль,

трапляються, причому “на жаль” не лише з огляду на часту некоректність прочитання “благієї звістки”, але й з огляду на те, що такі помилки подекуди роблять дуже талановиті люди. У цьому зв’язку мислитель ділиться враженнями від перегляду відомої кінострічки американського актора і режисера Мела Гібсона “Страсті Христові”. Відзначаючи низку позитивних моментів – захопливість сцен, вдалий підбір акторів [див.: с. 206], бажання американця показати правдиву, неприкрашену історію, “нецензуровану” реальність (додам від себе: аж до точної відповідності використовуваних мов, які вкладаються в уста героїв – від арамейської Ісуса Христа до латини Понтія Пилата – А.Д.), – все ж у своєму гіпертрофованому зосередженні на сценах насильства режисер, на думку Т. Галіка, просто-таки втратив міру. Насправді, християнство далеке від того, аби “прославляти насильство”, “розповідати історію Христа як горор”. До того ж спасіння Христа сприймається у фільмі не як Боже діяння, а радше як героїчний вчинок людини, “супермена”, який піднімається після тисячі нокаутів, – все це автор сприймає як христологічну ересь [див.: с. 217]. Та все ж, як вже зазначено, найдужче чеського мислителя насторожує те, що “страждання і кров настільки виступили на передній план, що вже перестали вказувати... на горизонт великодньої звістки...” [с. 218]. Утім, чех, який слушно зауважує, що будь-яка екранізація євангельських подій висвітлює не стільки самі ці події, скільки їхнього режисера і його епоху, наголошує на симптоматичності Гібсонової картини, адже вона показує, що проблема насильства стала для початку XXI століття однією з найактуальніших для всього людства (промовисто свідчать про це, зокрема, книги сучасного французького філософа Андре Глюксмана).

Повертаючись до поняття парадоксу, зазначимо, що Т. Галік використовує його ще в одному значенні: коли автор говорить про недосконалість Церкви і цитує тезу апостола Павла про те, що “скарб віри маємо в глиняних посудинах”, то відзначає, що Церква є парадоксом, який проходить через історію, парадоксом “між значенням довіреної місії і отою крихкою, потрісканою та іноді запорошеною і забрудненою глиною” [с. 176], простіше кажучи, парадокс у тому, що Церква ще не до кінця є тим, чим вона повинна бути.

### **Богослов’я на тлі наукових і філософських досліджень**

На думку Т. Галіка, необхідно повсякчас зважати на ту обставину, що християнство живе у чужому йому світі, у світі, який дуже відрізняється від того, що панував у часи появи і двохтисячолітнього розвитку християнства. Для того, аби нині говорити скептичним сучасникам про християнські істини, вже явно недостатньо апелювати лише до їхніх “добрих почуттів”, які в минулому були здатні пробудити місіонерські проповіді; зараз це виглядало б по-дитячому і наївно. Потрібні інші аргументи, інша мова, більш “секулярний”, світський, “просвічений”, позбавлений пафосу й придихальних інтонацій тип дискурсу. Тому неunikненним є, зокрема, і врахування того науково-технічного фону, на якому розгортаються подібні розмови.

У контексті цих обставин Т. Галік цілком слушно звертає увагу на проблему кореляції, співвідношення між такими сферами світогляду, як релігія, наука, філософія, тримаючись, як путівної нитки, етичних засад. Яким є це співвідношення? Наголошено на неприпустимості для теолога втручатися у сферу науки, коли

предмет розгляду перебуває винятково в компетенції відповідного дослідника. Проте й останній не повинен екстраполювати свої підходи на нерелевантну для нього царину духовно-етичного життя. Наведемо доволі розлогий уривок: “Коли фізик говоритиме про те, як виник всесвіт, а біолог про те, як відбувався розвиток тваринних видів, богослов мусить прикрити свої уста рукою і мовчки слухати, тому що до цього зі своєї галузі йому нічого сказати; але як тільки фізик почне говорити про те, що його відкриття – це наукова пропозиція для покращення наступного виду зброї масового знищення, а біолог про те, що клонування людини, продукування ембріонів і використання їх як дослідного матеріалу тощо не лише технічно можливе, але й морально виправдане, тоді богослов повинен встати і чітко звернути увагу своїм колегам у галузі науки, що вони переступили межу своєї компетентності і стали на ґрунт, де і він також має що сказати” [с. 112–113].

Т. Галік закликає замислитися над тією вирішальною обставиною, що “життя людини – це не *лише* біофізичний акт, але й дар, який ми не передали собі самі й відповідаємо за його захист. Цю відповідальність не можна перекласти на “саморозвиток” науки і техніки, вимоги ринку і дослідження громадської думки” [с. 113]. Автора дуже непокоїть той агресивний сцієнтизм, який щоразу активніше втручається в “порубіжні” сфери. Тому мислитель застерігає від небезпеки догматизації не лише релігії (драматичні наслідки чого, як відомо, особливо помітно проявилися в середньовіччі), але й науки. На його думку, науковий світогляд був “найбільш занепалим видом релігії у цілій історії” [с. 104]. До речі, догматизації науки більше ніж сто років тому застерігав австрійський фізик і філософ Ернст Мах.

Т. Галік схиляється до думки про принципову відмінність науки від релігії [див.: с. 100–101], проте вони, наука та релігія, мають вести між собою діалог, а саме – за допомогою філософії [див.: с. 102]. При цьому чеський мислитель визнає все-таки більшу спорідненість релігії з філософією, ніж із наукою, принаймні “богослов’я своїм характером ближче до філософії, ніж природнича наука” [с. 105].

### Віра, надія, любов та кредо Томаша Галіка

Перш ніж говорити про своє кредо, свій символ віри, Т. Галік спочатку висуває антитезу, себто говорить про те, у що він не вірить (можливо, у русі “від супротивного” позначається вплив на нього схоластичної традиції): він не вірить у Бога-годинника деїстів, не вірить у незмінну долю греків, у матінку-природу з її “об’єктивними законами”, в закон карми, не вірить у романтичного бога, який дарує себе через “релігійне відчуття” чи через “зіркове небо наді мною та моральний закон в мені” і т. ін. [див.: с. 90].

Натомість Галікова віра стосується Святої Трійці, Триєдиного Бога і більше нічого іншого. Причому цей Бог не є “сумирним добряком”, з яким “завжди можна якось домовитись” і таким робом приспати своє сумління, а той, хто звільняє через Своє щедре прощення у таїнстві покаяння, внаслідок чого ми стаємо вимогливішими до себе і поблажливішими щодо інших [див.: с. 196]. У межах цього символу віри Бог бачиться як “особа”, і це дуже дорога Галікові ідея [с. 248]. Водночас це Бог, стосовно якого існує цілковита довіра і впевненість, що

Він не дасть “впасти у порожнечу” [с. 250], нарешті, Т. Галік говорить про свій прихід до “великодньої віри”, “віри другого дихання” [с. 268]. Звісно, ця віра немислима без надії та любові.

Через віру, надію, любов можна (і потрібно!) прийти до іншої логіки, тієї логіки, яка перекреслює логіку “світу цього” [с. 54] (вище вже зазначено близькість чеха до традиції парадоксу апостола Павла, Августина, Паскаля тощо. Саме завдяки вірі, надії та любові суттєво змінюється наше світосприйняття, наш стосунок до дійсності [див.: с.128]. “...Віруючий не може відчути Бога по-іншому, ніж в актах віри, любові й надії” [с. 282].

Завершення книги сповнене підбадьорливих інтонацій. Т. Галік закликає християн “не боятися потрясінь”, що не може не викликати асоціацій із знаменитими словами Івана Павла II, які він виголосив у першому слові свого понтифікату (до речі, проникливий, світлий постаті цього незабутнього Папи автор спеціально присвячує одне з есеїв: “Знак Йони”), він не випадково аж двічі цитує Гьольдерлінові слова (“де небезпека, там і рятунок народжується”), він покладає сподівання на “християнство другого дихання”, тобто на віру, яка є зрілішою, ніж, скажімо, наївна віра підлітка, і з тріади “віра-надія-любов” він особливо виділяє... надію.

## A CHRISTIAN IN THE SECULARISATIONAL WORLD

*Andriy Dakhniy*

*A Review on Tomash Galik's Book "A confessor's night: paradoxes of weak faith in the post-optimistic epoch".*

*Zhovkla: Missioner (Missionary), 2010. – 288 p.*

*Андрій Дахній,  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри історії філософії  
Львівського національного університету імені Івана Франка*

*Рецензія надійшла до редколегії 21.06.2012*

*Прийнята до друку 26.06.2012*