

## Філософський аналіз сучасної релігійної ідентичності: феноменологія, освіта, транскультура

У статті актуалізовано проблему феноменологічного та культурологічного підходу до аналізу релігії. Робоча гіпотеза розвідки ґрунтується на трьох позиціях: смислове тлумачення релігійного досвіду як імпліцитної інтенції суб'єкта; уведення релігійного смислу в проблемне поле культурології як складника культурної семантики та освіти; обґрунтування нової моделі сучасної релігійної ідентичності, що охоплена патерном «постмодерний християнин» та базується на концепті «транскультура». Її ознаки – діалогічність, трагічна іронічність (ґрайливість), інтертекстуальність.

**Ключові слова:** феноменологія, культурологія, інтенція, культурний смисл, «постмодерний християнин», «транскультура», діалог, інтертекст.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Секуляризація сучасної європейської спільноти спричинила зниження соціально-політичного впливу релігії, яка вже не визначає (тією мірою, як це було в традиційних і навіть модерних суспільствах) державного устрою та правових систем ліберального демократичного суспільства. Однак секуляризаційні процеси зовсім не означають *тотальної нівеляції релігійного складника громадського життя внаслідок радикалізації раціоналістичного проекту модерну чи/або гедоністичного проекту постмодерну*. Зазначимо, що вплив релігії на суспільство сьогодні не менший (якщо не більший), ніж у Середньовіччі, але *характер його принципово змінюється*. Секуляризація змінила *зовнішні форми та способи функціонування релігії* в суспільній системі. Зменшилася дієвість релігії як *окремої спеціалізованої диференційованої галузі культурної активності*, що виявляється в системі суспільних відносин на добре видимому експліцитному рівні догматів, ритуалів та інституцій.

Проте, якщо говорити про внутрішню духовну компоненту релігійності (архетипи, символи, цінності, ментальні патерни, емоційні шаблони), які охоплюють феноменологічні (і частково культурологічні, бо культурологія запозичує феноменологічну методологію) поняття *«intentio» та «смисли»*, то така компонента і далі визначає ідентичність, картину світу й стиль мислення не лише вірян, а й світських суб'єктів, діючи на рівні структур свідомості, що сприймають ці смисли, або колективного позасвідомого (якщо смисли генетично входять до архетипів).

Багато людей, які ідентифікують себе з певною релігійною системою, можуть *не бути вірянами-практиками* й можуть не входити до пастви тої чи тої релігійної організації. Релігійна ідентичність, отже, складається у таких людей лише за *смисловою ознакою*: наскільки їм співзвучні духовні інтенції та онтологічна (морально-естетична тощо) стилістика тієї чи іншої традиції сакрального досвіду. Навіть більше, такі люди можуть синтезувати ідеї та вірування з множинних релігійних та світських гуманістичних джерел у неповторну конфігурацію власної самості; основою їх світо-бачення часто є філософська настанова, на яку накладається дотримання релігійної етики без сповідання ортодоксальних засад віри. Виходить щось на зразок *персональної «намистини» свідомості*, на яку, подібно до *«намистин»*, накладаються довільно (і нерідко достатньо еkleктично) сакральні смисли з різних міфологічних, релігійних, філософських, містичних, езотеричних та інших систем.

Слід зазначити, що справа тут виходить далеко за межі особистих релігійних «мод». *Актуальність* феноменологічного аналізу подібних моделей релігійної ідентичності визначається, на нашу думку, насамперед *світоглядним чинником*. Останній пов'язаний з ідентифікаційною невизначеністю не лише релігійного досвіду, а загалом – сучасного суспільства, у тому числі й українського соціуму. Революційно-військові зміни, що тривають нині в Україні, у поєднанні із закликами до входження в європейський простір супроводжуються колосальним дисонансом між способом самоусвідомлення, притаманним для Європи, і моделями культурно-етнічної ідентифікації сучасних українців. Якщо Європа, переживши кризу проекту раціоналізму (монокультурної тотальності) та розчарування у проекті ліберального мультикультуралізму (постмодерну), вступила у вельми розпливчасту стадію плюральних симулятивних ідентифікаційних проектів, смисли яких їх адепти не здатні охопити жодним позитивним терміном, який би не містив ментальної «оглядки» на «габермасівський»

класичний модерн: «*постмодерн*», «*альтермодерн*», «*неомодерн*», «*афтермодерн*», «*постпостмодерн*» і т. д., то Україна, сформована у смисловому полі протестної ідентичності Майдану, тільки нині вступає у стадію формування етноцентричної ідентичності модерного типу, не тільки не вичерпавши, а й навіть на половину не використавши ресурси вже віджилого західного мультикультуралізму. Навпаки: сакральні смисли «етнічного» стають домінантами національної ідентифікації.

Через те набувають соціокультурної важливості дослідження, які в широкому філософському дискурсі ставлять проблему *рефлексії релігійних феноменів як важелів формування культурної самосвідомості у смисловому полі феноменології*. Феноменологічна «нейтральність» (часто помилково сприйнята як «описовість» або «поверховість») насправді надає можливість для *неупередженого погляду* на власну та чужі культури, їхні домінантні ідеологеми та міфологеми, – щоб забезпечити інтеркультурний діалог на засадах толерантності, перспективи якої дедалі слабшають.

Щодо *робочої гіпотези* запропонованого дослідження, то вона визначається насамперед **трьома**, на наш погляд, **блоковими позиціями**:

- «*Феноменологізацією*» *релігійного дискурсу* як дискурсу сакральних смислів (а не лише релігійних свідомості, організацій та культу).

- «*Культурологізацією*» *феноменологічного поняття «інтенціональність»* на основі міждисциплінарного синтезу. У таких умовах релігійна інтенція може розглядатися як *культурний смисл*, наявний не лише в самій релігії, а й у мистецтві, ідеології, політичному маркетингу, семантиці повсякдення тощо.

- Обґрунтуванням  *нової моделі ідентичності в сучасній феноменології релігії: «постмодерний християнин»*, – дію якої продемонстровано на прикладі концепту релігійної «*транскультури*» (поняття, запозичене з культурології у площину феноменологічного релігієзнавства та освітнього дискурсу).

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Цілісний системний аналіз феномену інтенціональності пройшов тривалий період становлення крізь призму рецепцій та інтерпретацій інтенціональності з боку її основних теоретиків – від періоду античності до початку ХХІ ст. (Арістотель, Вільям Оккам, Франц Brentano, Людвіг Вітгенштайн, Мартін Гайдегер, Едмунд Гуссерль, Моріс Мерло-Понті, Поль Рікер, Карл Ясперс). Дещо нову (хоча не в усьому однозначну) думку пропонує сучасний український дослідник інтенціональності О. П. Опанасюк [1], який відмовляється від класичної гуссерліанської інтенціональності як «*смислової спрямованості на предмет*» та виводить на *нетрадиційне бачення інтенціональності в єдності філософських традицій Заходу і Сходу*, де, як відомо, процес медитації (зокрема, «*дх'яни*» за «Йога-сутрами» в коментарях Патанджалі) передбачав занурення суб'єкта в самосущий дух і зосередження його на самому собі. Адже рефлексія як така в єдності раціональних елементів (що мали місце вже в давніх практиках) та ірраціональних проривів до трансцендентного буття (за М. Гайдегером, «*Dasein*», за Догеном і Д. Судзукі – «*саторі*») має глибокі витоки в історії культури.

На ґрунті відновлення інтересу до феноменології відбувається амбівалентний процес: секуляризація обертається персоналізацією релігійності, а перехід віри в царину індивідуальної духовності не лише не звужує, а й розширює межі впливу релігії з вузької категорії («*вірних*») на людство в цілому. Адже відомо, що всі великі парадигми культур живляться із сакральних джерел, свідомо чи підсвідомо відтворюючи їх патерни. Зазначене перетворює релігію з вузькоконфесійної сфери на універсальний феномен культури й вимагає нових концептуальних підходів тлумачення її соціального та освітнього статусу – не як системи догматів, обрядів та організацій, а як семантичного дискурсу.

Буттєві основи духовної культури Новітнього часу закорінені у зміні визначальних чинників суспільного прогресу: якщо для культури Нового часу ними були економіка і сформована відповідно до її потреб експериментальна природнича наука, то нині дедалі більшої соціальної значущості набувають традиційно «*додаткові*», «*надбудовані*», гуманітарні царини суспільного життя (філософські й культурологічні науки, література, мистецтво). Плюральність думок, яка викликала радикальну симуляцію, актуалізує роль морально-духовного початку буття, що відіграє роль орієнтира для суб'єкта в ситуації інформаційного буму та асепсису медіа-«прозорості». Тому, незважаючи на те, що в сучасній культурі часто виявляються риси «*загального духовного занепаду*» (беремо це в лапки як свого роду негативне кліше), викликаного безперервним тиражуванням стандартизованих сюжетів мас-медіа, можна говорити про певне «*одухотворення суспільства*», яке навіть через кризове, есхатологічне світовідчуття намагається здійснити своєрідний прорив до

таємниць смислу історії, забезпечивши прихід нового «осьового часу» (К. Ясперс). Пошук утрачених ідеалів у плюралістичному світі інформаційних потоків закономірно призводить до зростання ролі, місця й значення релігії в суспільстві XXI ст. Релігійні смисли імпліцитно присутні у світських традиціях і текстах культури, не менше, ніж у власне конфесійно-богословських, але залишаються менш помітними, потребуючи глибинного герменевтичного проникнення інтерпретатора в життєвий світ доби. Це актуалізує необхідність феноменологічного вивчення діалогу світської та релігійної, зокрема християнської, етики на рівні ідентичності суб'єкта.

З погляду сучасної релігійної ідентичності слід особливо виокремити поняття «*постмодерний християнин*», який уперше використав англійський дослідник Роберт Джексон у праці «*International perspectives on citizenship, education and religious diversity*» («*Міжнародні перспективи громадянського, освітнього і релігійного розмаїття*»), що побачила світ у Лондоні 2003 р. [2]. *Постмодерний християнин – це особа, яка розглядає релігію як духовно-етичний спосіб життя, а не як систему віри.*

Така людина може відкидати традиційні релігійні вірування, але визнавати християнство як спосіб мислення та екзистенцію, здійснюючи неповторний персональний синтез різних ідей в адекватній їй ідентичності конфігурації [2, с. 26–27]. У культурології аналогом «постмодерного християнина» слугує, на нашу думку, концепт *транскультури* (М. Н. Епштейн) – піднесення над конкретними культурними ідентичностями в їх унікальну комбінацію [3]. Характерною рисою картини світу постмодерного християнина є діалогічність, що виражається у здатності до спілкування з представниками різних наукових, філософських та релігійно-духовних традицій на засадах пошуку єдності в багатоманітності.

У *православній богословській традиції* такий діалог чітко репрезентований в уявленнях про так звану «нову генерацію» християн в отця *Олександра Менья*, якого можна вважати певною мірою предтечею Р. Джексона та М. Н. Епштейна. Діалог світської та релігійної культур О. Менья усвідомлював як єдиний засіб подолання «ідопоклонства» (евдомонічного віддалення від віри, притаманного сучасній техногенній цивілізації). Звернення сучасного православ'я до світської культури допоможе в збереженні її морально-духовних основ й водночас сприятиме посиленню релігійного впливу на суспільство. Недоліком сучасної християнської церкви О. Менья уважав її консервативну замкненість та закритість для культур Сходу, секулярних кіл, актуальних проблем сучасності. Цю закритість він пояснював реакцією церкви на світські тенденції в культурі Нового часу. Не заперечуючи високих духовних звершень середньовічної спадщини, Менья не вважав останню єдиним зразком для наслідування [4].

Найбільші досягнення в галузі зближення релігійних віровчень із надбаннями сучасної філософії та науки на ґрунті ціннісного підходу належать *реформаторським напрямкам християнства*, зокрема *протестантській теології* (переважно євангельського напрямку), представники якої (Лорен Вілкінсон, Джеймс Д. Данн, Волтер Брюггеман, Томас Райт, Грант Р. Осборн, Кевін Дж. Ванхузер, Ентоні Тіссельтон, Джеймс Сміт та ін.) використовують окремі положення постмодерної філософії (зокрема, текстоцентризм і стратегії деконструкції Ж. Дерріди) для обґрунтування нових методів екзегетичного тлумачення Біблії. Протестантські богослови на ціннісному рівні знаходять спільне між знаменитим афоризмом Ж. Дерріди: «*Немає нічого поза текстом*» – із реформаторським принципом «*Sola Scriptura*» – справді, обидві тези абсолютизують роль слова, мови, графеми, знака, письма – як феноменів, що є основою інтерпретації буття і концентратом буття як універсальної інтерпретації притчі-нарративу [5].

Постструктуралістська радикалізація онтологічного статусу писемної мови, притаманна для «граматології», є нічим іншим як *реліктом середньовічного мистецтва декодування Scriptura*. Ю. Габермас майстерно показує інерцію суто модерної ідеї релігійного Центру (іудеохристиянського Одкровення) у понятті першотексту – «*Архетипсьма*», який розробив Ж. Дерріда: «*Грамматологічно окреслений Деррідою концепт першотексту, сліди якого викликають тим більше інтерпретацій, чим важче їх розпізнати, відновлює містичне поняття традиції як відстроченої події Одкровення. Релігійна влада зберігає свою силу лише настільки, наскільки приховує свій справжній блиск; вона підбурює інтерпретатора в його пристрасному пориванні до розшифровки*» [6, с. 113].

Відтак уже класикою вважається трактувати радикальний текстоцентричний постмодернізм як трансформовану форму схоластики. Подібна схожість засвідчує наявність прихованих сакральних смислів у світській філософії, з одного боку, та готовність теології зблизитися з науковим світоглядом – з іншого, і зближення це відбувається за рахунок проєкції релігії в культуру та

культури в релігію – себто інтеракції священних і мирських цінностей у єдиному континуумі. З погляду простору гуманітарної комунікації культурологія як інтегративна наука є чи не найяскравішим його виявом, відкритим, зокрема, *теології та світському релігієзнавству*.

**Мета і завдання статті.** Виходячи з поставленої гіпотези, **мета** нашого дослідження – феноменологічний аналіз ролі релігійних смислів як дискурсу становлення нової моделі ідентичності суб'єкта віри – «постмодерного християнина», культурологічною основою світобачення якого постає транскультура. Реалізація поставленої мети залежить від виконання таких **завдань**:

визначення *смислового складника релігійності* як предмета феноменології релігії;

розкриття ознак релігійної *транскультурної ідентичності* як прикладного виміру світобачення «постмодерного християнина».

Почнемо із реалізації **першого завдання** – окреслення смислових феноменів релігійного як елементу культури. Його суть можна визначити в межах методологічної дилеми «*релігія – культура*». При цьому слово «культура» тут слід розуміти *двоєю*: і як духовний спосіб буття людства загалом, і як альтернативну релігії (світську) традицію. Перше розуміння превалює у *світській науці*, друге – у *теологічній парадигмі*. У першому випадку застосування цієї дихотомії видається логічною помилкою – через постановку в один ряд позірно неспівмірних понять: часткового (релігія) і загального (культура). Справді, якщо культура – це система цінностей та смислів, то релігія – це система сакральних цінностей та смислів, пов'язаних зі ставленням людини до Абсолюту, тобто окремий елемент культури.

У другому випадку дилема набуває оціночного характеру непримиренної опозиції. В обох випадках сфера «між» релігією і культурою (діалог, спілкування) поступається місцем підпорядкуванню (субординації, управлінню): або *релігії – культурі* (з погляду секулярного мислення релігія є віддзеркаленням культурного буття), або *культури – релігії* (у контексті богословського бачення культура загалом і світська культура зокрема є розквітлим «бутоном» культу (П. Флоренський) – результатом профанізації Одкровення).

Ці труднощі, на нашу думку, є наслідком *апріорних метафізичних оціночних установок при визначенні* релігії, які й донині побутують в інтелектуальному дискурсі. В останньому можемо спостерігати два табори, які розпочинають дефініцію релігії з питання про істинність чи хибність її предмета – Абсолюту, надприродного (Бога, богів, духів і т. д.). Причому «істинність» чи «хибність» розглядаються тут не як суто гносеологічні, а як онтологічні категорії.

Представники *першого табору* – вчені-матеріалісти, апологети всіх атеїстичних різновидів вільнодумства – виходять з апріорної установки про відсутність Абсолюту. Відповідно, релігію вони визначають як спотворену форму суспільної свідомості, результат прогалин у пізнанні або ж навіть продукт невігластва й обману. На рівні освіти це виявляється в релігієзнавчій навчальній літературі академічного позитивістського спрямування, що за інерцією відтворює патерни радянської марксистської етики.

Представники *другого табору* (ідеться про богословів усіх конфесій) апріорно стверджують про буття Абсолюту й тому тлумачать релігію (здебільшого віровчення саме «своїх» конфесій) як Його маніфестацію, форму Одкровення, вищий вияв Істини. На рівні освіти зазначене виражається в теологічній навчальній літературі, що пропонує замість історії релігій вивчати курс катехізису. У результаті маємо справу з двома протилежними тенденціями щодо інтерпретації релігії: або надмірна *клерикалізація*, або надмірна *атеїзація*. Обидві є крайнощами однієї сутності: виявами типово *модерної установки* на тотальність, універсальність та домінанту метафізичних наративів.

Своєрідний спосіб подолання безвихідного становища пропонує *феноменологічна школа в релігієзнавстві*, яка, спираючись на традиційний прийом «епохе» Е. Гуссерля в особі свої провідних представників (М. Еліаде, Р. Отто), пропонує «відмовитися» від будь-яких оціночних суджень, «зупинитися», утриматися, подібно до Будди в стані «золотого мовчання», від постановки і, тим більше, розв'язання метафізичних проблем, обмежившись сферою розгляду інтенціональної спрямованості свідомості на сакральний предмет. Так, антиномічне кантівське питання «Чи є Бог?» підмінюється феноменологічним: «Як ми Його сприймаємо». Обмежуючись описовою характеристикою конкретної багатоманітності релігійного досвіду, феноменологічна школа досягає високого рівня об'єктивності в розгляді релігійних явищ у їх множинності та унікальності кожного з них. Зазначена об'єктивність є результатом відмови від об'єктивізму: неупереджене спостереження

феноменальної дійсності можливе не через «абстрагування» від внутрішнього світу дослідника, а через його врахування, перенесення уваги з предмета на свідомість, узяття до відома всіх похибок останньої, а тому утримання від категоричних суджень про світ. Феноменологічна традиція є типовим виявом *партикуляризму*, який відрізняє *плюральный постмодерний світ*. Так, у феноменологічній релігієзнавчій освіті Франції створено спеціальні методичні рекомендації для католицьких шкіл, що ґрунтуються на засадах полікультурності та компаративного аналізу релігійних традицій (підручники «Священні місця» та «Релігійні свята»). В Україні, спираючись на філософські орієнтації феноменології релігії, ми розробили експериментальний авторський культурологічний курс «Розмаїття релігій і культур світу», що його викладали у школах Луцька та інших міст.

Дискусії *універсалізму й партикуляризму* викликають потребу в новому підході до визначення релігії, який поєднав би установки на *єдність і множинність*, крайнощі сцієнтистського, богословсько-теологічного та феноменологічного наукового підходів – через пошук спільної основи у плюральності релігійних смислів. Сутність цього підходу визначається світоглядними змінами сучасності, яка звертається (передусім в особі культурної еліти) до цінностей *діалогу культур* – «*взаємопроникнення смислів*», що *об'єктивуються в текстах*.

Отже, нове розуміння релігії має стати діалогічним, семантичним та інтеркультурним, зорієнтованим на пріоритети толерантності у ставленні до протилежних смислів культури. У зазначеному ракурсі привертає увагу класична думка, яку висловив свого часу німецький філософ, богослов, автор концепції «теології культури» П. Тилліх, який, не заперечуючи буття релігії як відособленої сфери соціальної практики, розробляє нове тлумачення релігії як внутрішньої «глибинної» духовної основи всіх форм культурної активності людства – так званого «межового інтересу»: «Що означає метафора “глибина”? – писав П. Тилліх. – Вона означає, що релігійний аспект указує на межове, безкінечне й безумовне в людському житті. Релігія в найбільш широкому і фундаментальному смислі слова є межовим інтересом» [7, с. 264]. Таким чином, основою релігії як духовного феномену можуть уважати загальнокультурні смисли, що віддзеркалюють настанову людства на пошук першооснови буття – архе.

*Смисловий підхід до релігії як до настанови на переживання конкретного смислу існування* дає змогу зняти напругу протистояння теологічної та світської традицій, які виявляються «*симетрично*» (однаково близько й однаково далеко) розташовані щодо архетипного буттєвого ядра. З іншого боку, культура у всій багатоманітності її історичних та регіональних форм постає в цьому контексті як результат плюральних інтерпретацій вихідного архе. Отже, численні трактування архетипної істини можна вважати рівноцінними й рівноправними, що забезпечує їх діалогічну взаємодію для створення цілісної картини дійсності.

У цьому контексті логічно випливає висновок про *високий ступінь впливу релігійних цінностей на буття культури*. У межах релігійно-культурологічної проблематики можна класифікувати основні вектори цього впливу. По-перше, *безпосередній вплив* – наприклад, коли релігійні мотивації визначають поведінку людини в різних формах культурної діяльності, як-от у класичному випадку М. Вебера, де протестантські ідеї впливають на формування економічної поведінки на Заході. По-друге, *зворотний вплив* – коли економічні чи політичні відносини визначають появу й поширення тих чи тих релігійних установок, що слугують засобом їх обґрунтування (становлення реформаторства як відповідь на капіталізм у християнській Європі). Релігійний чинник у культурі може вимірюватися також *безпосереднім* (через релігійні відносини) та *опосередкованим впливом* (через суспільну мораль, етос). Нарешті, надзвичайно важливим видається *відкритий та прихований (імпліцитний) види впливу*, коли релігія визначає культурну динаміку й світовідчуття культури або на позірно добре помітному рівні догматів, обрядів та інституцій або на рівні цінностей і смислів суб'єкта культурної творчості (наприклад, християнський догмат про боговтілення в проблемному полі релігійної культурології читається як «персоналістична установка ментальності Заходу»).

**Прикладним виміром** семантичного підходу до релігійного феномену є особливий тип світогляду суб'єкта, що складається внаслідок діалогічних процесів, – *транскультура*. Отож ми переходимо до **другого завдання** нашого дослідження – розкриття способів моделювання ідентичності діалогічного вірянина, суб'єкта *транскультурної* (термін М. Н. Епштейна) – у вузькому значенні – *трансрелігійної* (термін наш. – Є. Б.) – ідентичності, зв'язок яких відображає єдність

релігії і культури в сучасному світі. У цьому сенсі ми можемо говорити про те, що постмодерна релігійна самосвідомість людини на межі культур, феноменологічно інтерпретована як інтенціональність (сислове середовище), у культурологічному дискурсі виражається через транскультуру. При цьому, зважаючи на універсальність категорії «транскультурна ідентичність», її доцільно поширити з царини релігійного середовища на сучасний тип людини взагалі, який класифікується як «кочовик», або «номад» (Р. Брайдотті), «*Homo viator*» (Г. Марсель), «*турист*» (В. А. Малахов), «*бродяга*» (З. Бауман).

Виникає питання: яким етосом, психічним складом, системою життєвих приписів повинна володіти людина, якщо вона є носієм транскультурної релігійної ідентичності? М. М. Епштейн писав, що транскультура належить до специфічної моделі розвитку сучасної культури, яка свідомо протиставляє себе як універсалізму (теологічній культурі), так і партикуляризму (концепції феноменологічної полірелігійності). Незважаючи на доволі докладну характеристику окремих виявів і атрибутів транскультурного буття, його цілісний образ залишається певною мірою «річчю в собі» – номінальною єдністю, яку важко (і чи потрібно?) охопити однозначним логічним визначенням – це «універсальна система знаків (семіосфера)», яка вивисується над конкретним розмаїттям обмежених історичних, національних, расових, гендерних, професійних, релігійних культур і яка одночасно акумулює у собі усі їх уже наявні варіації та ще не здійснені можливості [3, с. 622–634].

У межах транскультури людина перебуває на перехресті культур й одночасно належить їм усім, вбираючи їх у свій мікрокосм, подібно до «монади» Г. Лейбніца, і залишаючись при цьому самою собою. Показово, що ключову роль у формуванні транскультурної моделі буття людини М. Н. Епштейн відводить саме культурології, яка виникла й розвивалася як традиція компаративного аналізу культур унаслідок усвідомлення їх множинності. Транскультурний спосіб існування дає людині своєрідне «подвійне» звільнення: від природи завдяки культурі і від культури (насамперед від національної культури (М. Мамардашвілі)) завдяки культурології.

Звідси – соціокультурна значущість смислової парадигми культурології як основи феноменологічної рефлексії релігійного, прикладне завдання якої полягає у формуванні нових навчальних дисциплін на зразок тих, що ми їх викладаємо: «Релігія і культура», «Релігійна культурологія», «Культурологія релігії», «Культурологічні проблеми релігійно-філософської думки». Транскультурна ідентичність постає як діалектична єдність самості та Іншого, універсального і партикулярного, етнічного і космополітичного начал за тріадою від Я (Автора) до Іншого (Читача) та від Іншого до оновленого і збагаченого через інтерсуб'єктивну взаємодію Я. Амбівалентна сутність транскультурної ідентичності полягає в тому, що вона ні особистісна, ні групова, ні універсалістська, ні партикуляристська, ні монокультурна, ні полікультурна, ні конфесійна, ні секулярна – ми усвідомлюємо відтінок апофатики в її визначенні внаслідок того, що катафатично її визначити вкрай важко, що, на нашу думку, не применшує наукової вартості проекту і не надає йому характеру есеїстичних метафор.

Феноменологічний та культурологічний підхід до транскультури, суміщаючи методологічні позиції діалогістики, екзистенціалізму й деконструктивізму, дає змогу виокремити такі світоглядні ознаки транскультурної ідентичності, як:

**1. Інтерсуб'єктивність** (з позицій діалогістики) – це тип самоконституювання особистості, за якого внутрішній світ останньої виглядає як інтенціональний потік взаємодії смислів різних суб'єктів. Ідентифікація, отже, постає як динамічний процес розгортання інтерсуб'єктивних відносин, фігурами яких є *Чужий*, *Інший*, *Ближній*. Ці категорії фіксують темпоральний характер діалогу, що засвідчує послідовну зміну образів «не-Я» в ході взаємодії. Посередником між цими іпостасями є центральна категорія сучасної діалогічної філософії – категорія *Третього*. Буття Третього виражається в типово «класичній» орієнтації на пошук єдиного начала (архе, спільної бази, відправної точки, єдиної основи) в «некласичному» ідейному просторі плюральних і релятивних варіацій. Ідеться про образ організатора, координатора та медіатора взаємодії, який розриває дуалістичну тотальність через абсолютний вимір, що надає інтерсуб'єктивним стосункам асиметричності, збагачуючи «їжу» любові «сіллю» відповідальності (метафорика Е. Левінаса) [8] і не даючи їй таким чином «зіпсуватися» прагматизмом чи маніпуляцією. Показовою є двоїста (екстеріоризовано-інтеріоризована) природа Третього як абсолютного виміру діалогу, до якого і від якого він рухається. Так, «зовнішній» Третій як вираз універсальї культури (загальнолюдських

цінностей) є фігурою Свідка (об'єктивної сили легалізуючого тиску), а внутрішній Третій – іпостасю «другого Іншого» (Е. Левінас) – його внутрішньої екзистенційності, смертності, беззахисності, що здійснюється в переживанні почуття відповідальності між учасниками діалогу. Саме Третій, будучи глибинною основою Іншого, дозволяє Я зберегти свою автентичність. Транскультурна ідентичність, як бачимо, – це діалогічна ідентичність Я стосовно Іншого за допомогою Третього. Вона задовольняє амбівалентну природу людини: її природне прагнення до спілкування – з не менш природним правом бути собою. Зазначена амбівалентність самості та Іншого є основою інтерсуб'єктивності як екзистенційного міжособистісного спілкування в істині.

**2. Трагізм та іронічність** (з позицій екзистенціалізму). Ці ознаки випливають із проекції діалогічної проблематики у сферу естетики та філософії творчості. Інтерсуб'єктивна природа транскультурної ідентичності, її яскраво виражена орієнтація на самість не може не призводити до конфлікту, який виникає між Я (суб'єктом самості) та Іншим або іншими (релігійно-культурним контекстом). Особистість живого носія транскультурної ідентичності – завжди креативна: вона уподібнюється художнику, що добирає різні фарби з однієї палітри для своєї картини (метафора М. Н. Епштейна); розчиняючись у плюральному потоці різних культур, креативний суб'єкт одночасно кристалізується в їх мозаїці, віднаходить себе в критично-селективному, творчому ставленні до них, у процедурі безперервної й самобутньої гри зі світовими смислами (згадаймо «гру в бісер» Г. Гессе), у здатності здійснювати їх оригінальну конфігурацію й креативну трансформацію відповідно до власної неповторної екзистенції (ідентичність як живописне полотно). Численні запозичення й цитації (інтертексти) нанизуються на духовний стрижень авторства, як намистини на нитку, приймаючи ту послідовність і співвідношення, які необхідні автору для вираження його індивідуальності.

Трагедія в транскультурі маскується в гру та мімікрує під неї, намагаючись приховати за позірною «невимовною легкістю буття» (М. Кундера) глибинні онтологічні переживання. Грайливість, притаманна транскультурному суб'єкту, нерідко сприймається як «ересь» або «безпринципний космополітизм» інтелігента-мандрівника (бо носіями транскультури найчастіше і постають представники культурної еліти), але насправді вона є симптомом глибокого екзистенційного процесу, що має назву «трагедія творчості». Ця трагедія в її первинному філософсько-антропологічному розумінні (М. А. Бердяєв) – це дисонанс між творчим актом (поезисом) і творчим продуктом (мімезисом), або, іншими словами, між творчою свободою особистості, її трансцендентальною спрямованістю за межі іманентного світу, і колективно-нормативним стандартом культури (закони жанру, правила, табу) як знаряддям детермінізму.

При цьому трагедія творчості висловлює умонастрій «незадоволеності культурою» (вислів М. О. Бердяєва) з боку суб'єкта, який пройшов її норми та правила й вичерпав її онтологічний потенціал. Цю «незадоволеність» (назвемо її «бердяєвською») слід відрізнити від «фрейдівської» (аналогічний вислів трапляється в отця психоаналізу): адже *перебування над культурою* (транс-культурний стан, теургія у В. С. Соловйова), при якому творець, протестуючи проти офіційної моралі, обмежує діапазон особистісної свободи дією внутрішнього морального імперативу, не слід ототожнювати з *перебуванням під культурою* тих «варварів», які перетворюють свій протест в анархію через нездатність опанувати стандарти культурно-адекватної поведінки. Відхилення від культурної норми у вищій і нижчій бік, свобода й уседозволеність, варварство і геніальність як однаково антикультурні стани виявляються принципово протилежними за внутрішньою суттю, висловлюючи або перевагу над культурним стандартом (геній), або профанну, банальну заздрість до нього (варвар): згадаймо образ свободи як «Прекрасної дами» і «гулящої дівки» в Марини Цветаєвої або концепти «дурня» й «божевільного» в Ю. М. Лотмана, які однаково відступають від побутової норми, але «божевільний» (геній, свобода) втілює ідеальну норму, абсолютний ступінь цінності, а «дурень» (варвар, анархія) – її профанізований симулякр [9, с. 81].

**3. Інтертекстуальність** (з позицій деконструктивізму). Інтерпретуючи транскультурну ідентичність як феномен авторства (діалогу), доходимо висновку, що її об'єктивацією в культурі є *інтертекстуальність*. Феномен інтертекстуальності апріорно сприймався в некласичній гуманітарній думці як *концепт смерті суб'єкта, або Автора* (М. Фуко, Р. Барт, Ю. Крістева, Ж. Дерріда), фігура якого розчиняється в плюральній семіосфері текстуального дискурсу як фігури Іншого. Вводячи термінологію об'єкта «petites et» Ж. Лакана (фр. «маленьке а»), цю фігуру можна представити у двох

іпостасях: як маленького «*іншого*» (Читача) та як великого «ІНШОГО» (простір культури, контекст), прихованого під численними об'єктами смислового середовища – життєсвіту функціонування цього тексту. Лаканівська позиція щодо Іншого, який активно наступає на буття Я, у цьому випадку підкреслює його принципову чужість і невідповідність у бутті авторського тексту, що стає власною «грамою» (за Ж. Деррідою – «слідом», «Письмом»), копією попередніх текстів, цілком залежною від волі Читача, який має право робити з текстом *що завгодно*, за рахунок вільної асоціативної інтерпретації. Перетворення тексту на предмет бажань Іншого (читача, контексту) – це грандіозна спроба апології Читача, його права на виявлення крос-просторових та крос-часових зв'язків між явними та прихованими цитатами в тексті, вербальними й невербальними дискурсами різних епох, попри всю, здавалося б, неадекватність цих зухвалих смислових «мостів» та паралелей думки.

Але тут спостерігаємо цікавий парадокс. З діалогічного погляду інтертекст як царство принципового Іншого не лише не суперечить Автору (Самості), а й підтримує її. Усвідомити взаємну залежність Я та Іншого, Автора і Читача, який не тільки не «вбиває», а й «воскрешає» авторське начало в тексті, можна, увівши головну герменевтичну категорію – концепт «конфігурації мови» П. Ріккера, або «семантичної автономії тексту». Діалог автора з читачем ґрунтується на здатності тексту до *семантичної автономії («конфігурації мови»)* – відриву від феноменальної дійсності, подолання її практичного аспекту. Текст ніби говорить власною мовою, діє власною волею, іманентно продукує із себе, трансформує і розвиває смисли, незалежні від автора, які інтерпретує читач. Схильність тексту до самодостатності пов'язана зі *специфічними механізмами функціонування мови та її співвідношення зі світом*. Тільки-но мова як знакова система виділяється зі світу, вона своєрідним чином онтологізується: втрачає безпосередній зв'язок із феноменальною дійсністю й набуває самостійної форми існування, трансцендентної щодо досвіду («потойбічність» мови) і водночас такої, що формує, годує, збагачує, огортає, утримує його, що ніби «до нього промовляє» [10, с. 114].

Текст, уже створений, характеризується залежністю від контексту, вбираючи в себе його численні смисли, що осідають на дністі тексту і є підґрунтям його самостійного буття. Отже, текст відривається від свого творця, здобуває смислову автономність і функціонує незалежно від його волі, обростає паралельними значеннями, чекаючи свого інтерпретатора. Будучи самодостатнім буттям, текст стає нарративом, структурованою оповіддю (Арістотель застосував для її позначення термін «*muthos*» – яскрава паралель зі структурою міфу), яка потребує «повернення до реальності» («рефігурації мови», за П. Ріккером) – вторинного звернення мови до феноменальних речей, що складають позначуване відповідних означників (знаків мови).

Зазначене «повернення» відбувається за посередництвом *читача тексту* – своєрідного медіатора, який належить одночасно двом світам: трансцендентному світові мови та іманентному світові предметів і який реалізує інтенцію тексту до передачі смислів. З іншого боку, семантична автономія тексту означає не повне зречення мовою буття, а навпаки, вміння захоплювати його істотно-сутнісні риси, приховані за емпіричною чуттєвістю символічні значення.

Звідси *ефективність повернення* онтологізованого тексту до буття, що визначається *трьома чинниками*: здатність самого автора до інтерпретації ідеальних смислів буття (через символічне світоспоглядання); внутрішня іманентно притаманна текстові потенція до вираження найістотніших архетипних рис буття; герменевтична активність читача-інтерпретатора. Маємо справу зі своєрідним інтертекстуальним ланцюгом діалогічних відносин Автора і Читача: **здатність Автора до символізації (розуміння буття Чужого та Іншого) – текст, залежний від контексту, – плюральність значень тексту – підтекст – семантична автономія тексту (Третій) – дискурс Читача (Іншого) – взаємність розуміння – повернення тексту до Автора і дійсності (самореалізація через самовідачу, діалогічна єдність самопізнання та пізнання Іншого, Сам як Інший, транскультурна ідентичність).**

Повертаючись до дійсності, текст здійснює зворотний вплив на контекст, зокрема, на поведінку автора, яка сама набуває рис тексту – перетворюється у «*філософію вчинку*» (М. М. Бахтін), театралізується, стає втіленням ідеальної норми твору (звідси ефект змішування мистецтва і життя, коли реальність, щоб стати предметом зображення повинна очиститися від суб'єктивізму до рівня універсальї культури, які потім визначають реальне існування митця як їх транслятора та інтерпретатора: згадаймо поведінку Нерона, який під час гри ховав обличчя під маскою, що являла собою гіперболізоване зображення його власного обличчя, а потім переносив риси гри на емпіричну

дійсність, перетворюючи останню в театр, – відомий приклад інтертексту в Ю. М. Лотмана [9, с. 73–76]). Знову маємо справу із феноменом елітарної гри – іронії, яка відрізняє спосіб творення, читання і практичного втілення тексту.

**Висновки та перспективи подальшого дослідження.** Таким чином, **перша позиція гіпотези** – феноменологічний підхід до релігійного дискурсу дав змогу інтерпретувати останній як особистий сакральний смисл, що одночасно є елементом культури. За таких умов *релігійна інтенція як культурний смисл (друга позиція гіпотези)* обумовлює становлення нової моделі суб'єкта віри («постмодерного християнина»), який співвідносить релігію не з догматично-ритуально-інституційною оболонкою (на рівні культурних артефактів), а з внутрішнім культурним досвідом віри, що зближує феноменологію релігії з культурологією. Феноменологічний та культурологічний підхід до інтерпретації релігійних феноменів як явищ культури дає змогу виявити *складні механізми впливу релігії на формування картини світу тої чи тої культурної традиції*. Особливого значення набувають імпліцитні форми впливу релігії на культуру, відстеження яких забезпечить можливість пролонгованого впливу аксіології релігії на світські традиції сучасності.

Прикладним виміром зазначених впливів (**третя позиція гіпотези**) можна вважати *транскультурну (трансрелігійну) ідентичність*. Характерними рисами транскультурної ідентичності стають: *діалогічна відкритість до Іншого в поєднанні з правом на власну самість; трагічний характер стосунків зі світовою культурою як з Іншим; утілення маргінальності в інтертексті, який є формою вираження авторської екзистенції через читача*. Тому в ролі транскультурних суб'єктів часто постають автори, які, будучи вихідцями з однієї культури, виховувалися або пережили особистісне становлення в іншій (третій, четвертій і т.д.) і відтепер дивляться на етнічний генокод крізь призму світогляду Іншого та / або себе як Іншого. Вони довільно поєднують та комбінують у своїй творчості символічні й духовні цитації, вибудовуючи їх у самобутній образно-асоціативний ряд. Серед таких творців можна натрапити на імена Йосифа Флавія, Рюноске Акутагави, Мартіна Бубера, Салмона Рушді, Олександра Архипенка, Мілана Кундери, Олександра Меня, Кароля Войтили та ін.

У нашому дослідженні нерозв'язаним залишається питання щодо перспектив масовізації транскультурної/трансрелігійної ідентичності через радикальну феноменологізацію освіти.

#### Джерела та література

1. Опанасюк О. Про універсальні стилі в музичному мистецтві [Електронний ресурс] / Олександр Опанасюк // Мистецтвознавчі записки : зб. наук. пр. – К. : Міленіум, 2006. – Вип. 10.– С. 27–35. – Режим доступу : <http://old.loippro.lviv.ua/fusion/uploads/Opanasiuk/14.pdf>
2. Джексон Р. Релігійна та культурна різноманітність: деякі ключові поняття / Р. Джексон ; [пер. з англ. Н. Юхимович] // Релігійна багатоманітність та міжкультурна освіти : посіб. для школи / за ред. Джона Кіста. – Львів : ЗУКЦ, 2008. – С. 26–30.
3. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / М. Эпштейн. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 864 с.
4. Мень А. В. История религии. Кн. 1. В поисках Пути, Истины и Жизни / А. В. Мень. – М. : Форум – ИНФРА, 1997. – 216 с.
5. Уилкинсон Л. Герменевтика и постмодернистское противодействие «Истине» / Лорен Уилкинсон // Библия в современном мире. – М. : Триада, 2002. – С. 141–186.
6. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас ; [пер. с нем. М. М. Беляева и др.]. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2003. – 416 с.
7. Тиллих П. Избранное: Теология культуры [пер. с англ.] / Пауль Тиллих – М. : Юрист, 1995. – 479 с.
8. Левінас Е. Між нами. Дослідження. Думки-про-іншого : [пер. с фр.] / Е. Левінас. – К. : Дух і літера ; Задруга, 1999. – 291 с.
9. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М. : Гнозис ; Изд. группа «Прогресс», 1992. – 271 с.
10. Рікер П. Від психоаналізу до питання про «Я», або Тридцять років філософської праці / П. Рікер ; [пер. з фр. О. М. Сирцової] // Філософська думка. – 2008. – № 2. – С. 94–123.

**Бильченко Евгения. Философский анализ современной религиозной идентичности: феноменология, образование, транскультура.** В статье актуализируется проблема феноменологического и культурологического подхода к анализу религии. Рабочая гипотеза исследования базируется на трех позициях: смысловое толкование религиозного опыта как имплицитной интенции субъекта; введение религиозного смысла в проблемное поле культурологии как составляющей культурной семантики и образования; обоснование новой модели современной

религиозной идентичности, которая охватывается паттерном «постмодерный христианин» и зиждется на концепте «транскультура». Ее признаками являются: диалогичность, трагическая ироничность (склонность к игровому мироощущению), интертекстуальность.

**Ключевые слова:** феноменология, культурология, интенция, культурный смысл, «постмодерный христианин», «транскультура», диалог, интертекст.

**Bilchenko Evgenia. The Philosophical Analysis of Contemporary Religious Identity, Phenomenology, Education, Transculture.** Article actualizes the problem of the phenomenological and culturological approach to the analysis of religion. The working hypothesis of the article is based on three positions: the semantic interpretation of religious experience as an implicit intention of subject; the introduction of religious meaning into the problem field of cultural studies as a part of cultural semantics; study of a new model of contemporary religious identity, which is covered by the pattern “Postmodern Christian” and is based on the concept of “Transculture”.

**The main items of work hypothesis:**

- Phenomenological interpretation of religious discourse as a implisite intention of subject.
- The entering of the religious sense into the problem field of culturology as a component of cultural semantics.
- The arguing of a new model of contemporary religious identity, which is covered by the pattern “Postmodern Christian” and is based on the concept of “Transculture”. Its features are: dialogic, the tragic irony (tendency to gaming outlook), intertextuality.

Many people whose identify themselves with a particular religious system may not be practicing believers and may not be included among the flock of one or another religious organization. Religious identity, therefore, consists of the following people solely on semantic grounds, as they tune with the spiritual intention and ontological (and ethical and aesthetic) style of that particular tradition of sacred experience. Moreover, such people can synthesize ideas and beliefs of multiple religious and secular humanist sources in a unique configuration of its own self; basis of their worldview is often philosophical attitude, which imposed observance of religious ethics without confession orthodox principles of faith. So, we have something like a personal “thread” of consciousness, which, like “beads”, imposed arbitrarily (and often quite eclectic) sacred meanings from different religious, philosophical, esoteric systems. We must note here that it goes beyond personal religious “events”. Relevance of phenomenological analysis of such models of religious identity is determined, first of all, – by philosophical view factor.

Since acquiring social and cultural importance of the research that broadly philosophical discourse pose problem reflection of religious phenomena as tools of cultural identity formation in the semantic field of phenomenology. Phenomenological “neutrality” (often wrongly perceived as “descriptive” or “superficiality”) actually provides impartial view of its own and other people's culture, their dominant ideology and myths – to ensure intercultural dialogue based on tolerance, which increasingly weakened prospects.

Thus, the **first item is our hypothesis** – a phenomenological approach to religious discourse – allowed to interpret the latter as a **personal sacred sense which is a part of culture**. Under these conditions, religious intention as a cultural sense (**second position of our hypotheses**) causes the formation of a **new model of the subject of faith (“Postmodern Christian”)**, which correlates with religion is not dogmatic, ritual and institutional shell (cultural artifacts), but with an internal cultural experience of faith – that brings the phenomenology of religion with cultural studies. Phenomenological and cultural approach to the interpretation of religious phenomena as cultural phenomena reveals complex mechanisms influence of religion on the formation of the world picture of different cultural traditions. Of particular importance is the implicit form of the influence of religion on culture, which would allow tracking prolonged impact of values on the secular religion of our tradition.

**The practice aspect** of these effects (**the third position of our hypothesis**) can be considered by **transcultural (trans-religious) identity of “Postmodern Christian”**. Characteristic features of transcultural identity are: dialogical openness to the Other in combination with the right to oneself; tragic relationship with the world of culture as a big Other; implementation of marginality in intertext, which is a form of expression of the author's existence through the reader. So as transcultural subjects often appear authors who, being natives of one culture, educated or experienced personal development in another (third, fourth and now look at ethnic world through the prism of the Other and / or himself as the Other. They can be freely combined and combined in his work of symbolic and spiritual senses, building them in the original image-associative array.

In this survey remains unresolved questions about the prospects of mass transformation of transcultural / trans-religious identity, its becoming from a spiritual elite “game” into universal human quality of the XXI century, which is the subject of future research.

**Key words:** phenomenology, cultural studies, intention, cultural meaning, “Postmodern Christian”, “Transculture”, dialogue, intertext.

Стаття надійшла до редколегії  
07.12.2015 р.

