

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА**

УДК 291.5:572

**БРОДЕЦЬКИЙ ОЛЕКСАНДР ЄВГЕНОВИЧ**

На правах рукопису

**АНТРОПОЛОГІЧНО-ЦІННІСНІ ЗАСАДИ  
ГУМАНІСТИЧНОГО ПОТЕНЦІАЛУ  
РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ**

**Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство**

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**на здобуття наукового ступеня**  
**доктора філософських наук**

Науковий консультант:  
доктор історичних наук,  
професор,  
член-кореспондент НАПН України  
**Балух В.О.**

**Чернівці – 2017**

## ЗМІСТ

Вступ.....	4
Розділ 1 Феномен етичних цінностей у релігіях та їхні людинотворчі можливості.....	20
1.1 Принцип гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей та його методологічна роль.....	20
1.2 Соціокультурні контексти функціонування релігійної аксіосфери та маркери її гуманізації.....	35
1.3 Ключові моральні цінності в аспекті синтезу гуманістичних ідеалів секулярної і релігійної етики.....	46
1.4 Етичні інтенції в сакральних текстах та богословських і філософсько-релігієзнавчих дискурсах.....	59
Висновки до першого розділу.....	79
Розділ 2 Морально-антропологічні домінанти у смисловому спектрі орієнталістських релігійних традицій.....	83
2.1 Співвідношення соціально-ритуалістичних і філософсько- рефлексивних мотивацій етики індуїзму та джайнізму.....	83
2.2 Дієвість та суперечності етико-аксіологічної матриці конфуціанства.....	97
2.3 Персоналістичні засади в моральних ідеях буддизму.....	110
Висновки до другого розділу.....	130
Розділ 3 Еволюція та механізми ціннісної кореляції моральних ідей авраамічних релігій.....	133
3.1 Діалектика гуманістичного й авторитарного в етиці юдаїзму.....	133
3.2 Людинотворчі потенції моральної концепції християнства.....	147
3.3 Міра гуманістичності моральних цінностей ісламу та оцінка їхніх толерантизаційних можливостей.....	170
Висновки до третього розділу.....	180

Розділ 4 Синергія філософських і релігійних принципів етики та її гуманізаційна значущість.....	183
4.1 Моральні пріоритети в орієнталістській та античній філософській думці: межі сумірності.....	184
4.2 Віроповчальна і філософська мотивації в обґрунтуванні моральних орієнтирів у Середні віки.....	198
4.3 Секулярний і релігійний формати етичних цінностей у філософських рефлексіях Відродження та Нового часу.....	218
4.4 Плюралізм післяпросвітницьких і сучасних філософських інтерпретацій релігійно-етичних цінностей.....	252
Висновки до четвертого розділу.....	306
Розділ 5 Діалектика гуманістичного і деструктивного в соціально-прикладному аспекті релігійно-етичних санкцій та практик.....	311
5.1 Ціннісні імпульси екологічної етики в релігійних ідеях.....	311
5.2 Настанови релігійної етики у вимірі гендерних і біомедичних колізій сьогодення.....	327
5.3 Суспільна справедливість й етична відповідальність релігійних спільнот та лідерів в українському соціально-ціннісному просторі.....	343
Висновки до п'ятого розділу.....	351
Висновки.....	354
Список використаних джерел та літератури.....	361

## ВСТУП

**Актуальність теми дисертаційного дослідження.** Сучасне суспільство гостро відчуває потребу в ціннісній цілісності життя спільнот й окремих особистостей. Суспільні катаклізми глобального та локального форматів, контраверсійні вияви практичного застосування надбань науково-технічного поступу, колізії міжцивілізаційної взаємодії, де є місце не лише для солідарності, а й, на жаль, і для протистоянь, засвідчують нагальну потребу глибинної рефлексії над базовими світоглядними матрицями, що визначають характер і форми самоусвідомлення, діяльності осіб, націй, спільнот та взаємодії між ними. Прогнози ряду раціоналістів просвітницької і післяпросвітницької епох щодо перспектив «зникнення» в горизонтах майбутнього життєвої потреби в релігії та її соціальної дієвості виявилися хибними, несправдженими. Цілий комплекс смислових і комунікативних важелів, пов'язаних з релігією і релігійністю, і в наш час значно впливає на вектори цивілізаційних процесів, зазнаючи, щоправда, і певних видозмін та трансформацій порівняно зі своїм структурним і змістовим станом у попередні епохи. Фактом є функціонування релігійних цінностей навіть у структурі істотно секуляризованих спільнот, і доволі часто, навіть всуціль світські форми життя імпліцитно спираються у глибинних підосновах хай і на суттєво трансформовану, але все ж релігійну мотивацію. Дедалі більше активізується практична функціональність релігій і конфесійних відгалужень у сучасній Україні. Релігії, крім того, що виконують «спасенну», сотеріологічну функцію, ще й активно взаємодіють з різними ланками громадянського суспільства – від влади до естетично-мистецьких проектів та ініціатив.

В умовах розмаїття та мультикультурного співіснування палітри релігійних доктрин, культів, обрядових систем стає дедалі гострішою проблема як теоретичної, так і практичної експлікації гуманістичного ядра релігійного світогляду, чинників розкриття його морально конструктивного потенціалу й умов толерантизації релігійної свідомості і практики. Сучасні

виклики вимагають пошуку дієвих способів подолання взаємної ментальної упередженості представників різних спільнот та ідентичностей. У цьому руслі релігії з їхнім потужним ціннісно-орієнтаційним потенціалом зберігають неабияку функціональність. Проте часом релігійна мотивація (особливо в разі її фундаменталізації) явно чи неявно санкціонує нетерпимість, ескалацію упереджень, деструктивні дії, авторитаризацію соціуму або певних його сегментів. Тому значущим є підхід до виокремлення в ресурсі релігій тих цінностей і взірців їх практичного втілення, які пропонують гуманістичну, людинотворчу життєву програму, заохочують любов, готовність до порозуміння, пріоритет творчої та діалогічної самореалізації в житті над омасовленням і стандартизацією, синтез шанування національної чи культурної ідентичності з глобальною свідомістю культурної єдності людства. У багатьох релігіях цей ціннісний ресурс наявний, але часто він залишається недостатньо актуалізованим, коли йдеться про практичну готовність релігійних спільнот до діалогу й соціальної солідарності з носіями альтернативних традицій і переконань. Це вимагає кількісного примноження та якісної оптимізації релігієзнавчих досліджень феномена етичних цінностей у релігіях, осмислення чинників й умов ідейної та практичної актуалізації їхньої гуманістично-толерантизаційної дієвості.

У сучасному релігієзнавстві відчутна потреба в комплексних дослідженнях етики релігійних традицій світу – не просто з аналізом структурованих систем морального богослов'я тих чи інших учень, а з компаративним виявленням в етичних ідеях різних традицій гуманістичних констант, дієвих в аспекті практичного вибору цінностей. Такі дослідження здатні надати евристичні дороговкази як для експертного наукового середовища (розробка стратегій запобігання соціально деструктивним проявам релігійного фундаменталізму; методик ціннісно-орієнтаційної дієвості релігієзнавчо-етичного елемента в освіті), так і для релігійних конфесій (з огляду на потребу толерантизаційної трансформації практик ставлення в конфесіях до морально-ціннісного ресурсу інших традицій через

пошук важелів міжконфесійної координації соціально значущих моральних зусиль щодо конкретних виховних, просвітницьких, культуротворчих, екологічних та інших ініціатив).

**Стан наукової розробки проблематики дослідження.** Аспекти аналізу зв'язку етичних цінностей і релігійної світоглядної мотивації виявляємо в працях цілої низки філософів, релігієзнавців, богословів, культурологів, соціологів тощо. Шляхи оновлення етичного духу релігійності осмислюються в працях І.Канта [177-179], Ф.Шляєрмахера [394], С.К'еркегора [187; 214; 215], Л.Феєрбаха [363], Ф.Ніцше [255-258], В.Соловйова [324; 325], Н.Гартмана [112], М.Шелера [387], М.Бердяєва [40-42], Л.Шестова [389], П.Тілліха [345; 346], К.Ясперса [411], Е.Фромма [369; 370] та ін. Попри альтернативні методології, концепції цих мислителів цінні гостротою чутливості до особистісних вимірів релігійного вибору, увагою до моральних координат віри, демаркацією формальних, зовнішніх і екзистенційних ціннісних обрамлень релігійності.

Плюралізм акцентів проблеми «релігія – етика – Бог» розкривається і в дискурсах мислителів ХХ ст., зокрема П.Тейяр де Шардена [343], М.Гайдеггера [375], Ю.Габермаса [373; 374]. Культуротворчий потенціал релігійних цінностей і толерантизаційні важелі міжрелігійної комунікації розкрито в працях А.Швейцера [385; 386] та Д.Ікеди [161; 162; 172].

Серед новітніх українських досліджень антропологічних основ релігійної аксіології важливе значення мають праці І.Васильєвої [96], Т.Гаврилук [110], О.Шеремети [388], Т.Добка [414] та ін.

Ціннісні аспекти релігій індійської культурної ойкумени осмислюються, зокрема, у працях С.Радхакрішнана [293-295] (співвідношення ритуалістичних і філософських аспектів співвідношення ритуалістичних і філософських аспектів ціннісного регулювання в індійських релігійних традиціях), О.Успенської [359; 360] (антропологічні основи релігійного санкціонування кастової структури соціуму), В.Каніткара та У.Оуена Коула [176] (світоглядна специфіка індуїзму), Дж.Леслі [424] (засади гендерних

стосунків в індуїзмі), С.Бурмістрова [87] (ментально-соціальні аспекти індуїстської релігійної свідомості в компаративному ракурсі), Н.Железної [148] (кореляція загальнодокторинальних й етичних ідей у джайнізмі) та ін.

Специфіка зв'язку сотеріологічних, етичних і соціальних цінностей у конфуціанстві інтерпретується, зокрема, в роботах Ю.Мороза [242], Квонг-Лой Шуна та Девіда Вонга [423], Чжан Айлін [379; 380], Фен Ю-ланя [372], Е.Фахрудінової [361; 362], А.Ніколаєвої-Чинарової [253], П.Попова [289], А.Гайсіної [111], В.Кіктенка [189] тощо.

Домінанти буддійської аксіосфери обмірковані в роботах Г.Уліга [356] (герменевтика образу Будди), лами Анагаріки Говінди [115; 116] (особистісно розвиваючі виміри медитативних практик), Хайнца Бехерта [419] (соціально-філософське осмислення буддійських ціннісних ідей), О.Сарапіна [312] (ціннісний потенціал буддійської ритуалістики), Д.Ікеди [161; 162; 172] (буддійські цінності в контексті пошуків міжконфесійного порозуміння), Далай Лами XIV та Х.Катлера [125] (моральні виклики релігійним спільнотам в умовах глобалізації), а також працях В.Андросова [17; 18], Ньянатілоки Тхери [261], Р.Якуца [408], А.Сучіто та А. Чандасірі [84], Т.Бернюкевич [43], Д.Судзукі [335], І.Родичевої [307], Махатеро Анандамайтрея [235], А.Алексєєва-Апраксіна [15], А.Гайсіної [111], збірнику за редакцією Н.Абаєва [82] та ін.

Ціннісний ресурс юдейської спадщини узагальнюється, зокрема, в публікаціях Й.Телушкіна [344], Р.Йошпе [174], А.Барановського [33], Й.Герца [350], Д.Фішмана та Б.Висоцького [266], П.Джонсона [128], В.Фуркало [371], В.Віхновича [100], Л.Фінберга і В.Любченка [251], І.Пекарської [277], С.Нормана [429] тощо.

Етико-ціннісні вектори християнства та світоглядні тенденції в західній культурі осмислюються у працях Р.Шнакенбурга [395], І.Янишева [409], К.Войтили (Івана-Павла II) [107; 168], С.Гренца і Р.Олсона [121], Н.Жукалюка та В. Любащенко [150], А.Колодного [193-195], В.Балуха [30-32], А. де Любака [226], М.Муретова [245; 246], Дж.Пайпера [268],

А.Радецької [292], Л.Сеника [316], А.Сорокіна [326], Ю.Чорноморця [381], В.Докаша [130; 131], В.Мудракова [244], А.Дідківського [129], К.Овчаренко [264], Т.Шадюк [383] та ін.

Ісламські морально-етичні пріоритети та їх варіації аналізуються в публікаціях Абдур-Рахман аш-Шиха [1], В.Белокреницького [37], Є.Беляєва [38], І.Гольдцієра [118], Л.Єфімової [145], Т.Кириченко [186], О.Карабийика [303] та ін.

Аспекти трансформації моральної свідомості модерних особистості і соціуму концептуалізуються в працях І.Барбура [34], П.Нулленса і Р.Міченера [260], Ч.Тейлора [341, 342], В.Єленського [147], Л.Филипович [364, 365], В.Малахова [144], О.Радченко [296], В.Надурака [248], О.Краснухіної [207], Л.Владиченко [105; 106].

Прикладні аспекти етики в їх витлумаченні окремими релігіями та конфесіями піддано розгляду в дослідженнях М.Турчин [354], Г.Марушевського [232], В.Борейка [49; 50], О.Двіведі, Л.де Сільви та М.Іззі Діна [127], О.Єфімової [146], С.Шумила [399] та інших.

Але попри різноманітність дослідницької літератури з окремих аспектів релігійно-етичної аксіосфери, дається взнаки певна прогалина в дискурсі, оскільки партикулярний розгляд функціонування етичних цінностей у релігіях не компенсує потреби комплексного осягнення механізмів кореляції гуманістичного ресурсу релігійної етики різних традицій. Відчутні дослідницькі лакуни щодо системного аналізу релігійно-етичних ідей не лише в аспекті їх канонічної структурованості в окремих традиціях, а в системі історіософських взаємозв'язків та динаміці смислових кореляцій. Представлене дисертаційне дослідження – один із кроків у заповненні цієї лакуни.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація є складовою частиною науково-дослідних тем кафедри культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича – «Феномен релігійного життя:



ретроспектива та реалії» (номер державної реєстрації 0110U000191) і «Суспільно-культурні та етнорелігійні фактори у контексті євроінтеграційних процесів: світоглядно-ціннісні та практичні виміри» (номер державної реєстрації – 0115U001037), а також планів науково-дослідної роботи кафедри. Тема має зв'язок також із науковим проектом МОН України «Роль етноконфесійних взаємовідносин транскордонних регіонів (Буковина, Галичина) в євроінтеграційних процесах: суспільно-практичний вимір» (№71-800), що виконується кафедрою культурології, релігієзнавства та теології ЧНУ імені Юрія Федьковича.

**Мета дослідження:** комплексно осмислити провідні гуманістичні ідеї етики релігій різних традицій; експлікувати зміст, умови та форми їхньої дієвості в контексті завдань толерантизації міжконфесійних стосунків, поєднання виховних і культуротворчих потенцій релігійної етики й світського гуманізму. Досягнення мети спонукає до розв'язання таких основних дослідницьких завдань:

- обґрунтувати методологічну специфіку, евристичні можливості, теоретичні й соціально значущі потенції принципу гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей;

- класифікувати ціннісні підсистеми релігійної аксіосфери та теоретично окреслити соціальні передумови гуманізації й толерантизації релігійних практик і міжконфесійної комунікації;

- синтезувати інструментарій осмислення ціннісного потенціалу моральних ідей релігій з урахуванням міждисциплінарної взаємодії методів релігієзнавства, філософії, історії філософської думки, культурології, етики, соціальної психології тощо;

- концептуалізувати загальнолюдський зміст ключових цінностей гуманістичної моралі з настановою координації релігійних і секулярних вимірів обґрунтування засад доброчесності, обов'язку, любові;

- витлумачити кореляцію соціально-ритуалістичних і особистісно-екзистенційних мотивацій етики орієнталістських релігій та оцінити їхні гуманістичні потенції в умовах мультикультурного середовища;

- узагальнити закономірності реалізації авторитарних і гуманістичних тенденцій у моральному самовизначенні вірян авраамічних релігій та визначити ціннісні й соціальні умови актуалізації їхнього толерантизаційного ресурсу;

- об'єктивувати потенціал етичних ідей античної, середньовічної, ренесансної, новочасної та післяпросвітницької філософської думки в аспекті кристалізації гуманістичних потенцій релігійної віри, її персоналістичних і культуротворчих форматів;

- експлікувати тенденції осягнення сучасною релігійною свідомістю проблем морально-прикладного характеру (екологічних, біомедичних, гендерних, соціально-громадянських) та визначити ціннісні передумови конфесійної співпраці в їх розв'язанні;

- виявити перспективи підвищення гуманістично-толерантизаційної ролі релігієзнавчої науки й освіти, можливостей напрацювання експертних рекомендацій із гуманізації конфесійного виховання, міжконфесійної співпраці та соціально значущої активності релігійних організацій.

**Об'єкт дослідження:** морально-ціннісний дискурс релігійних систем людства.

**Предмет дослідження:** гуманістичний потенціал етико-аксіологічних ідей у релігійно-етичних системах, механізми і способи їх смислової кореляції та вираження в сучасній культурі й соціальній комунікації.

**Теоретико-методологічна основа дослідження.** Специфічної методологічної визначеності дисертаційній роботі надає застосований принцип гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей, через експлікацію евристичної ролі якого розкривається дієвість загальнолюдського етичного ядра різних релігійних традицій та висвітлюються умови його практичного впливу на свідомість сучасних особистостей (як конфесійно орієнтованих,

так і автономних у світоглядному самовизначенні). Гуманістичну синергію релігійно-етичних ідей визначаємо як методологічний принцип щодо взаємодії гуманістичних інтенцій етичної спадщини різних релігійних систем, а також смислової координації моральних ідей релігій і філософських доктрин. Ця синергія уможлиблюється в практиках заохочення солідарності представників різних релігійних традицій у контексті соціокультурної комунікації в мультикультурному середовищі. Тож принцип гуманістичної синергії не вичерпується його ідейними, когнітивними параметрами, а вимагає соціокультурного мотивування ментальних трансформацій через оновлення методик релігійного виховання, просвіти, моделювання інформаційного поля висвітлення релігійних цінностей і міжконфесійних стосунків. Дослідження здійснено згідно із релігієзнавчими принципами історизму, незаангажованості, позаконфесійності, толерантності, об'єктивності в їхній узгодженості із синергією поєднаними механізмами компаративістської, діалектичної, феноменологічної, герменевтичної, синергетичної методологічних стратегій. Компаративістська настанова виявляється в зіставленні антропологічно-ціннісних інтенцій етики релігій та в демаркації специфічних особливостей функціонування альтернативних релігійно-етичних ідей в аксіосфері. Це сприяє їх класифікаційному структуруванню. Потенціал діалектичної методології використовується в аспекті розгляду етичних цінностей у релігіях як динамічних, процесуальних, трансформативних залежно від розвитку соціокультурних умов, комунікативних параметрів, реалізації особистісного й групового вибору. Це спонукає враховувати єдність і водночас специфіку антропологічного, соціального, ідеологічного, політичного, культурного контекстів реалізації ціннісного потенціалу відповідних ідей та принципів. Феноменологічна лінія дослідження – у погляді на ціннісно-сміслові феномени релігійної свідомості як на антропологічно іманентні, культуротворчо активні, здатні мотивувати ціннісно навантажені форми діяльності й комунікації вірян у соціокультурному просторі. Це спонукає утримуватися від постановки

питання про онтологічну об'єктивність трансцендентних джерел релігійних постулатів, натомість, виявляти ціннісно-діяльнісну роль смислових структур релігійної свідомості в життєвому світі людини й культури. Герменевтичний елемент виявляється в розгляді релігійних ідей, текстів, символіки обрядів та постатей не лише в їх предметному чи функціональному форматах, а як внутрішньо концентрованих духовно-смислових структур, згустків духовного «тексту», адекватна інтерпретація яких часто залежить від уміння не тільки пізнати й пояснити, а й емпатійно, ментально вжитися в єство соціального, комунікативного чи історичного контексту їхньої дієвості. Синергетичний елемент реалізується через обґрунтування можливості функціонування релігійно-етичних ідей і поза їхнім генетичним, традиційним середовищем, врахування дієвості релігійно-етичних цінностей не лише на конфесійно структурованому, а й на «децентрованому», автономно особистісному рівні. Це спонукає враховувати варіативність індивідуальних і групових форм синтезу різних релігійно-етичних ідей у конкретних умовах культури, соціуму і комунікації. Окреслені методологічні настанови використовуються в їхньому синтезі, інструментально-смисловій взаємодії, на ґрунті чого здійснюється виявлення й оцінка продуктивних людинотворчих імпульсів в релігійно-етичних ідеях. Конструктивну роль тут відіграє застосування евристичних елементів етикотеології І.Канта (ідея ролі автономної доброї волі в гуманістичному структуруванні релігійної віри та її загальнолюдських моральних корелятивів); етичного вчення Н.Гартмана (пріоритетність життєво-практичної і культурної дієвості моральних чеснот особи над їхнім абстрактно-догматичним або раціоналізованим метаконтекстом); персоналістичної концепції «етики творчості» М.Бердяєва; демаркації екзистенційно-психологічних передумов авторитарної та гуманістичної релігійності в Е.Фромма; ідей Д.Ікеди щодо примату культурного діалогу релігій над їх догматичним ізоляціонізмом тощо.

**Наукова новизна здобутих результатів** полягає в комплексній реконструкції ціннісних й антропологічних параметрів гуманістичної

дієвості етичних ідей релігій різних традицій з урахуванням соціально-комунікативного й культурного контексту самовизначення вірян та міжконфесійної взаємодії. Новизна дослідження багато в чому визначається і його практично-експертним потенціалом щодо оптимізації міжконфесійного діалогу, спільної участі релігійних спільнот у соціально значущих проектах, конвергенції світського й релігійного елементів у системі ціннісно-орієнтаційного ресурсу гуманітарної освіти. Отже, здобуто такі конкретні результати, що відзначаються науковою новизною:

*Уперше:*

- комплексно осмислено механізми смислової кореляції етичних ідей різних релігійних традицій із виявленням наявних у них комунікативних мотивацій гуманістичного або, навпаки, антигуманного характеру – залежно від закладеного в них лейтмотиву ставлення до особистісної гідності та свободи і, відповідно, їхньої зорієнтованості або на міжконфесійний діалог, солідарність, координацію практичних ініціатив віруючих різних традицій, або, навпаки, на ізоляціонізм, спільнотну непроникність, ескалацію конфліктогенності на ґрунті релігійних відмінностей;

- визначено, що кристалізація саме етико-ціннісного ядра й антропологічно-комунікативного смислу тих чи інших релігійних образів, сюжетів, ритуальних практик, символів, порівняння маніфестованих ними морально-поведінкових альтернатив є одним з істотних чинників розкриття гуманістичних можливостей релігії і релігійності та надання релігійній комунікації толерантного й культуротворчого форматів; це також здатне надати рефлексивно-експертні орієнтири для запобігання їхнім імовірним деструктивним виявам у соціумі та комунікації;

- обґрунтовано закономірності взаємодії сотеріологічної, спільнотно-інтегративної та власне моральної ціннісних підсистем релігійного світогляду і розмежовано умови гуманістичного та дегуманізаційного форматів такої взаємодії в соціумі й культурі. В руслі цього концепт «етика релігій» усвідомлюється не лише як система догматизованих і канонізованих

поведінкових норм та заборон, а як широкий аксіо-соціальний, аксіо-комунікативний простір, що задає способи самоусвідомлення особистостей і спільнот у форматах авторитарного чи гуманістичного соціального діяння і культуротворчості. Цей простір мотивується не тільки догматичними постулатами сповідуваної релігійної традиції, а й не менше – матрицями практичних комунікативних прикладів формування взаємин у конкретній релігійній спільноті як своєрідному осередкові інтенсивного ціннісного обміну;

- впроваджено в теоретичний і методологічний дискурс принцип гуманістичної синергії етичних ідей різних віросповідних традицій, а також обґрунтовано його функціональність в умовах глобалізованого, постінформаційного соціуму, оскільки саме в такому соціумі релігійні смислові структури проникають у свідомість людей не лише в рамках конфесійного виховання й «катехизації», а нерідко й через індивідуальні, автономні форми їх соціалізації, культурного розвитку, освіти і самоосвіти, залученості в певний інформаційний простір. Гуманістична синергія визначається як соціокультурно мотивована взаємодія сумірних за моральним змістом релігійних і філософських ідей різних традицій у контексті практик соціальної комунікації релігійних спільнот та вірян в умовах мультикультурного середовища і необхідності соціальної й ціннісної солідарності в ньому;

- обґрунтовано, що гуманістична синергія етичних ідей різних релігій аж ніяк не означає інтенцію чи претензію на розмивання віросповідної ідентичності тієї чи іншої релігії або конфесії (що й відрізняє її як методологічний принцип від певної ідеологеми), але тільки мотивує пошук (на особистісному, спільнотному, життєво-практичному і світоглядно-концептуальному рівнях) дієвих можливостей координації, взаємодопонювальності та спільної культурно-виховної ролі етичних ідей різних традицій з акцентуацією їхнього антропологічного підґрунтя та гуманістичного, людинотворчого, особистісно- й

комунікативно-розвиваючого впливу; такий пошук виявляється особливо затребуваним в умовах постмодерної доби;

- здійснено теоретичне узагальнення гуманістичного ядра моральних ідей різних релігійних систем і традицій на ґрунті внесення в рефлексивний інструментарій дослідження ідей філософської етики від стародавніх часів до сьогодення. Виявлено можливості світоглядної конвергенції на індивідуальному і культурно-спільнотному рівні філософських та релігійних контекстів обґрунтування моральності за умови його опертості на домінантність гуманістичних ракурсів бачення смислу міжлюдської комунікації;

- доведено, що смисловий синтез, з одного боку, філософських, а з іншого, – релігійних гуманістичних етичних постулатів може мати продуктивний не лише теоретичний, а й практично-просвітницький потенціал, оскільки він надає орієнтири концептуально-інтегрованого бачення вірянами власної релігійної традиції, акцентує в ній смислові мотиватори для діяльного особистісного й групового саморозвитку, морального ентузіазму в соціально значущих ініціативах, заохочує до діалогу з носіями інших переконань й ідентичностей.

*Уточнено:*

- параметри ідейної взаємодії гуманістичних орієнтирів релігійної етики і філософських учень вільнодумного чи антиклерикального характеру, внаслідок чого розкрито не лише їхню опозиційність одне до одного, а й виявлено імпліцитні можливості синергії їхніх смислів у дискурсах обґрунтування толерантності, координації соціально значущих зусиль носіїв різних переконань, заохочення їх морального ентузіазму в комунікативних ініціативах плюралістичного соціуму;

- механізми діалектики гуманістичних і авторитарних імпульсів ряду релігійних традицій (індуїзму, джайнізму, буддизму, юдаїзму, християнства, ісламу) в аспекті осмислення й розв'язання ними актуальних проблем прикладної етики, в руслі чого зацентровано роль індивідуальної

відповідальності релігійних лідерів та мирян-активістів за людинотворчий і комунікативно відкритий моральний вектор відповідних практик – і не лише на централізованому, а передусім на локальному рівні функціонування релігійних спільнот;

- перспективи застосування потенціалу гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей у методиці організації викладання релігійної етики в системі освіти середньої та вищої ланок, а саме – змодельовано єдність двох настанов: 1) імунітет проти риторики конфесійної ексклюзивності в соціально-культурному аспекті (хоча і з обґрунтуванням невід’ємного права особистості на віросповідну ідентичність); 2) поєднання визнання гуманістично конструктивної життєвої ролі релігії з готовністю при цьому до критичного мислення щодо можливих морально деструктивних ідей та форм реалізації релігійності, зокрема й у межах традиційних для України конфесій.

*Набуло подальшого розвитку:*

- розуміння моделі диференціювання етичних цінностей у релігіях з позиції ставлення в них до людської свободи й особистісної самореалізації в культурі в межах опозиції: «авторитарна / гуманістична релігійність». Відповідно, методологію гуманістичної синергії спрямовано на актуалізацію в релігійних ідеях і практиках не аспектів онтологічної уярмленості людини та її моральної ущербності, не гасел світоглядної винятковості певних доктринальних засад, не поділу людей на «своїх» і «чужих», а цінностей самовдосконалення, паритету, солідарності, поваги до «Іншого», благоговіння перед усіма проявами життя, заохочення культурного розмаїття;

- дослідження підходу до альтернативних філософських етико-ціннісних дискурсів не лише як презентантів полярних світоглядних постулатів, «антиномій», а з позицій виявлення в них спільних антропологічних передумов і персоналістичних домінант як чинника реалізації гуманістичного потенціалу та конвергенції з персоналістичними мотивами в релігійному обґрунтуванні смисложиттєвих пріоритетів;



- осмислення синтезу усталених методологічних принципів релігієзнавства із конструктивними елементами філософських методологічних стратегій сучасних феноменології, герменевтики, діалектики та синергетики на засадах надання пріоритетності евристичним можливостям їхньої дослідницької і ціннісно-орієнтаційної взаємодії у справі узагальнення смислових структур загальнолюдської етики.

**Теоретичне і практичне значення здобутих результатів.** Методологія гуманістичної синергії ціннісних ідей релігій створює теоретичні передумови поглиблення параметрів розуміння взаємозв'язків моральних і політико-громадянських пріоритетів релігійних спільнот або окремих вірян; вона може використовуватися в практиках оптимізації релігійної та релігієзнавчої освіти, культурно-естетичної комунікації вірян і спільнот різних традицій; збалансуванні загальногуманітарної і конфесійної компонент у змістовому наповненні богословської науки й освіти; пошуку важелів підвищення об'єктивності висвітлення в ЗМІ історії й сьогодення релігійного життя, способів запобігання релігійним конфліктам і посилення соціальної відповідальності релігійних спільнот та їх лідерів. Матеріали дослідження будуть корисні при розробці академічних курсів «Етичні доктрини у структурі релігійного світогляду», «Релігійна етика», «Аксіологія», «Філософія релігії» тощо.

**Особистий внесок здобувача.** Основні результати та висновки дослідження розроблено дисертантом самостійно та відображено в наукових публікаціях. Кандидатська дисертація «Ірраціональне в теоретичному знанні: антропологічно-ціннісні параметри та гуманітарно-методологічні потенції» була захищена в 2007 р. Її матеріали в тексті докторської не використовувалися.

**Апробація результатів дослідження.** Ключові ідеї дисертаційного дослідження з наявністю в них наукової новизни обговорювалися на теоретичних семінарах кафедри культурології, релігієзнавства та теології ЧНУ імені Юрія Федьковича. Вони висвітлювалися в доповідях на 21

науковій конференції з міжнародним або всеукраїнським статусом: 1) Міжнародна наукова конференція «Філософія гуманітарного знання: раціональність та духовність (м.Чернівці, 2008); Міжнародна науково-практична конференція «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (м.Донецьк, 2009); Міжнародна науково-практична конференція «Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій» (м.Чернівці, 2010); Міжнародна конференція молодих науковців «Світоглядно-ціннісні виміри гуманітарного знання та освіти», (м.Чернівці, 2010); Міжнародна науково-теоретична конференція «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (м.Житомир, 2011); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2013» (м.Київ, 2013); Міжнародна науково-практична Інтернет-конференція «Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні» (м.Чернівці, 2013); Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм» (м.Чернівці, 2013); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014» (м.Київ, 2014); Міжнародна науково-практична Інтернет-конференція «Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства» (м.Чернівці, 2014); Міжнародна наукова конференція «Роздуми про глобальну політичну теорію» (м.Львів, 2014); Міжнародна ювілейна наукова конференція «Ідеї Серена К'єркегора у розвиткові сучасної філософії та релігієзнавства. Рефлексії з України» (м.Київ, м.Нортфілд, 2014); Всеукраїнська науково-практична конференція «Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (пам'яті митрополитів Василя (Липківського) та Іоана (Боднарчука))» (м.Тернопіль, м.Київ, 2014); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2015» (м.Київ, 2015); Міжнародна науково-практична Інтернет-конференція «Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії» (м.Чернівці, 2015); Міжнародна науково-практична конференція «Світоглядно-ціннісне самовизначення людини. Толерантність:

соціально-сміслові варіації та євроінтеграційний контекст» (м.Чернівці, 2015); Міжнародна науково-теоретична конференція «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності (м.Житомир, 2015); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016» (м.Київ, 2016); Відео-конференція «Соціальна робота та соціальне забезпечення в структурі соціальної політики України» (м.Чернівці, 2016); Всеукраїнська науково-практична конференція «Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень (м.Хмельницький, 2016); Міжнародна науково-практична конференція «Міжконфесійні конфлікти у транскордонних регіонах: історична ретроспектива та виклики сучасності. Толерантність в історичному і міжкультурному вимірах» (м.Чернівці, 2016).

**Публікації.** Результати дослідження викладено в одноосібній монографії (18,4 д. а.), 19 статтях в українських фахових виданнях з філософських наук (2 з цих статей опубліковано у співавторстві, особистий внесок дисертанта у кожну статтю становить 80%), 7 статтях в іноземних наукових періодичних виданнях за напрямом дисертаційного дослідження, 21 публікації тез доповідей на наукових конференціях.

**Структура й обсяг дисертації.** Дисертація складається зі вступу, 5 розділів (17 підрозділів), висновків і списку використаної літератури. Загальний обсяг дисертації – 404 сторінки, з них 360 сторінок основного тексту. Список використаної літератури містить 433 джерела на 44 сторінках.

# РОЗДІЛ 1

## ФЕНОМЕН ЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ У РЕЛІГІЯХ ТА ЇХНІ ЛЮДИНОТВОРЧІ МОЖЛИВОСТІ

### 1.1. Принцип гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей та його методологічна роль

Релігійний світогляд, релігійні цінності, релігійна етика є невід'ємним елементом культури на всіх етапах її історичного буття. Як зазначав ще на початку ХХ століття Б.Рассел, «якщо догми відкинено, це зовсім не означає, що питання про місце релігії в житті розв'язано. Догми були потрібні, і не так самі собою, як тому, що – як вважалося – вони формували певне ставлення до світу, спрямовували думки і сприяли становленню цілісного життя, вільного від обмеженості скінченного «я», тиранії бажань та повсякденних турбот. Але таке життя можливе й без догм... Можна сказати, що суть релігії – у свободі від обмежень, у прагненні цілісного життя, що вивільняє з полону суєтних бажань і дріб'язкових думок» [301, с.23]. Релігійність – це одна з універсальних форм мотивування ціннісного вибору людини. Навіть критично налаштовані щодо релігії мислителі визнають іманентність укоріненості архетипів віри й сакральності в життєвому й культурному процесі та комунікації. Скажімо, Л.Феєрбах вбачав у релігійній потребі людини компенсацію екзистенційної відособленості індивіда, розглядаючи релігію як вектор солідаризації з універсумом – природною, соціальною, а, нерідко, й екзистенційною реальністю. Мислитель писав: «Бог є запорука мого майбутнього існування... Маючи Бога, я володію також безсмертям [363, с.208-209].., тож «віра в Бога є віра людини в нескінченність та істинність власного єства» [363, с.218]. Релігійна апеляція до надприродного формується, отже, через усвідомлення людиною емпіричних реалій власної онтологічної й моральної недосконалості і постає як своєрідна

умова її компенсації в омріяній перспективі життя після смерті. Потреба людини в підтриманні світоглядно-психологічного й практичного механізму комунікації з такою духовно-компенсаторною силою, хай і в різних формах, але притаманна як попереднім періодам історії, так і сучасності. Відомий український релігієзнавець В.Єленський констатує: «... релігія – як свого роду мова, що надає особливої потужності ідеям у боротьбі з іншими ідеями, як ідентифікаційний маркер величезної демаркаційної сили, як феномен, що додає людині та спільноті сил і для духовних злетів, і для колосальних падінь... Вона й далі конструює колективні ідентичності й визначає поведінку людських спільнот, далі впливає – часом доволі парадоксальним чином – на право, мистецтво, економіку, здоров'я людей» [147, с. 5-6]. Попри технологічні інновації і наукові здобутки для свідомості багатьох людей сучасного світу релігійний світоглядно-мотиваційний механізм залишається життєво важливим і дієвим. Недаремно Ф.Шляєрмахер афористично називав релігію «чуттям і смаком до нескінченного» [394, с.83].

Уявлення про Бога – духовно-ціннісний структурний складник світогляду людини, тісно пов'язаний з такими регулятивними морально-смісловиттєвими ідеями, як свобода, особистісна гідність, гармонізоване життя, загальне благо. Як писав В.Соловйов, «...якщо визнавати реальність безумовної першооснови [Бога]..., від неї має залежати і до неї належати все істотне в тому, що людина робить, пізнає й виробляє» [325, с.37]. Ідея Бога наснажує людину до гармонійної самореалізації, самовдосконалення, ошляхетнення особистості й спілкування. Вельми важливо для людини й суспільства сьогодення не втратити відчуття життєвої значущості й онтологічної закоріненості тих цінностей, які сакралізуються цією ідеєю. У багатьох дискурсах наголошується й на тому, що ціннісна конструктивність та моральна векторність не тільки життєвої практики, а й наукового пізнання значною мірою ґрунтується на залученості в метанауковий контекст уявлення про духовно-космічний абсолют. Поняття Бога часто постає і для методології теоретичного пізнання символом єдності логічного й

смісложиттєвого ракурсів пізнавальної активності. Як зазначає дослідник конвергенційних можливостей науки і релігії В.Дудченко, «переживання нуменозного є джерелом енергії, що дає сили для творчості – творчості як у царині філософії, так і в релігійній сфері» [134, с.212].

Втрата боговідчуття нерідко осмислюється як одна з можливих передумов дегуманізації розвитку науки і технологічної сфери, деструктивного використання його технологічних та соціальних результатів. Особливо гостро на цей ризик, звісно, вказували і вказують релігійні мислителі. Наприклад, В.Зеньковський зазначав, характеризуючи позитивістсько-споживацьку настанову суспільства, зорієнтованого на втрату боговідчуття: «Без перебільшення можна сказати, що вся сучасна культура з її технічними досягненнями присипляє нас духовно, заглушує запити духу, – і ми, як старозавітний Ісав, продаємо своє духовне первородство за «сочевичну юшку», за ті дрібні й поверхові наші захоплення, що сприяють нашому духовному приспанню» [155, с.5]. Від наявності чи відсутності в науково-дослідницьких і технологічних проектах метафізичної орієнтації на ідею Божества багато в чому залежить характер ціннісного й прагматичного застосування їх результатів в актуальних сферах медицини, біо- і соціоінженерії, соціального управління, педагогіки, психології тощо. Водночас сучасні дослідники, зокрема й релігійні констатують і важливість зворотного вектору конвергенції релігії зі знанням. Уже згаданий В.Дудченко слушно підкреслює з цього приводу, що величезний творчий ресурс науки, котру багато хто розглядає як чи не провідну сили сучасності, здатен наново імпульсувати духовне життя. Без такого імпульсування «воно, інколи, редукується до традиції довіри до збірок сакральних текстів, породжує запліднений конфесійними ексцесами релігійний радикалізм, конформізм та «різношерстний фундаменталізм»» [134, с.212].

Попри величезний гуманістичний життєво-феноменологічний і соціальний потенціал досвіду богошукання й богоспілкування, все ж нерідко трапляється, що «істина» одного релігійного віросповідання утверджується

на ґрунті ідейної, а подекуди й соціальної боротьби з «істинами» інших віросповідань та їх адептами. Для прикладу наведемо досить характерні висловлювання М.Лютера: «Хіба не заповів нам Господь Христос любити й ворогів?.. Заради їх особистості я повинен їх любити; а через їхнє вчення я повинен їх ненавидіти. Отже, я повинен їх ненавидіти або повинен ненавидіти Бога, який хоче, щоб корилися його слову... Чого я не можу любити одночасно з Богом, те мушу я ненавидіти; якщо тільки будуть проповідувати щось, противне Богові [тобто догматичному уявленню про «богоугодне». – О.Б.], то вся моя любов та дружба до них має зникнути; я ненавидітиму тебе й не багатиму тобі добра. Бо ж віра повинна посідати перше місце й повинна наставати ненависть і припинятися любов, коли справа торкнеться слова Божого... Віра швидше допустить, щоб усі істоти загинули, ніж щоб загинуло слово Боже й залишилася сама ересь» [Цит. за: 363, с.384-385]. Подібну тональність можна відчутти й у висловлюваннях фанатично зорієнтованих адептів також багатьох інших віросповідань.

Релігійний світогляд, отже, може орієнтувати як на позитивні, гуманістичні цінності, так і на негуманні форми стосунків людини зі світом. Потенціал нетолерантності, на жаль, закладений у деяких імпульсах релігійного світогляду. Хоч так само наявно в ньому й чимало конструктивного, гуманістичного, людинотворчого. Недаремно Л.Фюєрбах розгортав думку, що образ Бога, якому поклоняється людина, є ідентичним її думкам та прагненням; усвідомлення Бога зодягається у формати самосвідомості вірянина, а пізнання Бога постає формою самопізнання ним самого себе. «Про людину можна судити за Богом і про Бога – за людиною... Божество людини зосереджене в її духові й серці, а дух, душа й серце людини виявляються в її Богові. Бог є одкровенням внутрішньої суті людини, вираження її «Я»; релігія – то урочисте розкриття таємних скарбів людини, визнання її сокровенних помислів...» [363, с.42]. Тож який із векторів релігійності переважає в житті конкретної спільноти чи особистості – авторитарний, конфронтаційний, особистісно-нівеляційний чи ж

гуманістичний, особистісно-розвиваючий, культуротворчий – багато в чому залежить від культурних і соціальних умов засвоєння та культивування релігійності. Але в сучасному соціумі не меншою мірою це залежить і від ставлення носіїв релігійності до змісту власного світогляду і його життєвого застосування, а конкретніше – від їхньої власної життєво-ціннісної позиції.

Для тієї чи іншої громади або особи – суб'єктів релігійної віри і практики – саме їхня релігія постає своєрідною концентрацією настанов мудрості: віднайдення власного «я» в гармонії з космосом та його абсолютними творчими і ціннісними імпульсами. Чи не в кожній релігії наявна настанова подібна до тієї, яка проголошена в Новому Завіті – «Пізнайте істину, і істина визволить вас» (Ін., 8:32) [див.: 259, с. 175]. Тож релігійний світогляд неминуче стає в культурі також й іманентним предметом філософського осмислення (згадаймо етимологію слова «філософія» – «любов до мудрості»). Як влучно підкреслює український дослідник Т. Добко у передмові до класичної праці Д. фон Гільдебранда «Що таке філософія», вона, як і в сиву давнину, в часи свого виникнення та розвитку у Давній Греції, починається з подиву від розмаїття реальності, котра нас оточує й розвивається довкола нас. Цей подив – радісне відкриття того, що буття домінує над небуттям, і походить він з «принципової нейтралізації прагматичної настанови у її нав'язуванні дійсності проєкцій нашого *libido dominandi*, з відмови від штучних і спекулятивних конструкцій, з пошани до світу, а не бажання опанувати його...» [114, с.19-20].

Філософська любов до мудрості неминуче налаштована на діалог і взаємозбагачення через нього. Тим часом те, що декларується як мудрість релігійна, за певних умов має ризики ставати монологічною, претендуючи на всеохопність та «єдино правильність» володіння ціннісною істиною. З огляду на це, вочевидь, і мислячій людині на індивідуальному рівні, і людській свідомості – на соціально-культурному не обійтися без досвіду філософського погляду на релігійні цінності, релігійні смисложиттєві засади та на формат облаштування духовного життя, комунікації і співжиття з



іншими людьми. Напевне, ніхто не чув про існування в історії «філософських воєн» (не плутати з ідейною полемікою і дискусіями), але факти конфронтації під релігійними прапорами і в історії, і в сьогоденні, на жаль, непоодинокі та загальновідомі.

Тож філософський аналіз основ релігійного світогляду дозволяє співвіднести його ключові імпульси з фундаментальними засадами людської буттєвості, осмислити антропологічну природу людської потреби в релігії та на цьому ґрунті з'ясувати шляхи комунікативно й психологічно оптимального задоволення цієї потреби у формах особистісної самореалізації та культуротворчості. Важливо розуміти, що досвід філософського осмислення змісту віри й релігійної свідомості цінний аж ніяк не лише для «кабінетних», академічних дослідників. Не менш значущим він має ставати і для самих віруючих. Як зазначає дослідник Р.Шеффлер, «оцінювати релігії – означає міряти їх масштабом їхньої здатності визнавати профанність як таку, зокрема, й і як перевірку їхньої власної істини» [390, с.61] Гуманізація й толерантизація релігійності, з нашої точки зору, має своєю неодмінною передумовою надання їй внутрішньої філософічності, рефлексивності, яка передбачає й готовність бути критичним до всього дезінтегруючого, забобонного й фанатичного, що вибудовує бар'єри між релігійними громадами та особистостями. Релігійність людини тільки тоді може вважатися справді осмисленою, коли вона здатна відмежовувати у власній релігійній традиції істинну настанову моральності, людяності, справедливості від стереотипів, продиктованих політичною, ідеологічною, культово-корпоративною кон'юнктурою і зодягнутих у шати «сакральності». Тож не позбавлений слушності ціннісний зміст такої думки І. Горохолінської: «Істинна віра – то віра в існування Божественної сутності, яка передусім є моральною істотою, і служіння цій істоті має здійснюватися, передусім, через добросесну поведінку. Під таку характеристику підпадає гуманістичний ціннісний ресурс більшості культурно-творчих релігій» [119]. Таку процедуру внутрішньої моралізації змісту віри може забезпечити саме

філософування над релігією й досвідом релігійності. Завдяки цьому нерідко саме досвід філософської рефлексії над релігійними цінностями надає релігійності своєрідний «імунітет» проти таких негативних рис, як догматизм, фанатизм, забобонність, ритуалізм і дає змогу актуалізувати моральне осердя релігійності. Філософський погляд на зміст релігійної віри здатен експлікувати в надрах релігійності життєво-комунікативну мотивацію, глибшу й конструктивнішу, ніж та, яка живиться лише настановами «винятковості» власної традиції, обряду, культу, способу мислення. Філософська рефлексія над вірою дає змогу усвідомити, що зовнішня оболонка, в яку зодягається прагнення людини до Абсолюту, не є самодостатньою, хоча й істотно важливою. А це своєю чергою забезпечує більшу готовність толерувати відмінність у формах релігійності заради єдності в цінностях. Прикметною в цьому контексті є думка Б.Рассела, котрий переконаний, що божественний елемент людського ества не висуває вимог, аби нав'язувати світові певні схематизми. Божественне начало в людині радше спонукає приймати світ таким, яким він є. Воно закликає людину до мудрої злагоди і онтологічної неамбітності щодо певної картини світу. Мислитель пише, що енергія божественної частини в людині «не стримується ворожими силами, вона проникає в них і з ними єднається. Не сила наших ідеалів, а їхня слабкість змушує нас боятися визнання, що це саме наші ідеали, а не ідеали світу... Мудрість не відчуває самотності і тому здатна досягти злагоди навіть з тим, що здається зовсім чужим» [301, с.36].

Пропоноване дисертаційне дослідження, звісно, орієнтується на міждисциплінарний формат поєднання методологічних ресурсів цілої низки дотичних гуманітарних дисциплін – історії релігії та історії етичних вчень, культурології, антропології тощо. Та все ж в основі дисциплінарного інструментарію – використання ресурсу філософських можливостей теоретичного осмислення релігії як світогляду і життєво-мотиваційної сили. Адже філософія виконує в культурі не лише когнітивні функції, спрямовані на рефлексію над засадами теоретичного пізнання. Вона не зводиться до

форматів, говорячи словами І.Канта, «чистого розуму». Не менш значущо її потенціал реалізується в аксіологічній, ціннісно-орієнтаційній, антропологічній, людинознавчій царині, одним з ключових складників якої є релігія. Як слушно підкреслює А.Залужна, «експлікація релігійного феномену викликає нагальну потребу всебічного охоплення внутрішньої поліфонічності людини, яка виступає не як носій свідомості або суспільних відносин, а у всій її універсальності – як жива індивідуальність з її пристрастями, сподіваннями, надією та вірою» [154, с.10]. Пошук мудрості має на меті не лише й не стільки нагромадження знань і різноманітного досвіду для їх прагматичного використання, скільки кристалізацію ціннісних векторів конструктивного, гармонійного ставлення людини до світу та інших людей на засадах людяності, взаємоповаги, готовності до діалогу й солідарності. Саме усвідомлений пошук мудрості дає змогу в різноманітні й плюралізмі уявлень, переконань, цінностей, форм життя та діяльності кристалізувати спільне ціннісне ядро як запоруку порозуміння їх носіїв.

Відповідно ключовий принцип цього дослідження – гуманістична синергія релігійно-етичних ідей. Як відомо гуманізм – це світоглядна засада, згідно з якою людина визнається провідною соціальною цінністю та метою розвитку цивілізації і культури. Відомо, що класичні форми гуманізму зазнавали нерідко справедливої критики, і є тенденція говорити про тіньові сторони гуманізму, що виявилися в надмірній впевненості людини в можливостях науково-технологічного прогресу і його нібито «автоматичній» здатності забезпечити ненастанний моральний прогрес соціуму. Досвід наявності не лише прогресивних, а й негативних тенденцій у розвитку духовності і соціальності останніх кількох століть (а особливо ХХ і ХХІ) засвідчив істотну кризу класичного розуміння гуманізму. А втім, з цього аж ніяк не випливає, що гуманізм вичерпав свій життєвий потенціал у принципі. Якщо розуміти гуманізм як чинник орієнтації на цінності поваги до людської гідності, шанування творчих можливостей людини в життєвому і культурному виборі, заохочення її конструктивно реалізовуваної свободи,

поєднаної з соціально-практичною та духовною відповідальністю, то такий формат гуманізму є доволі значущим в умовах сьогоденних глобальних процесів та криз. Гуманістичу синергію релігійно-етичних ідей можна визначити як методологічний орієнтир на взаємодію гуманістичних потенцій моральних ідей різних релігійних систем. Ця взаємодія осмислюється як у форматі смислової кореляції релігійної етики різних традицій, так і в аспекті ідейної координації релігійної етики з філософськими ідеями морально-антропологічного спрямування. Звісно, ідейний контекст гуманістичної синергії передбачає доповнення його увагою до оптимізації порозуміння прибічників різних світоглядних переконань в межах практик соціальної й культурної комунікації в умовах ідейного плюралізму сьогодення з його викликами протистояння, але також і можливостями солідаризації осіб і спільнот. Орієнтація на синергію продуктивних етичних цінностей у релігіях спонукає досліджувати відповідний ціннісний ресурс з позицій наявності в ньому загальнолюдських констант. Ідеї гідності особи, культуротворчого ентузіазму, свободи, поєднаної з відповідальністю та солідарністю, – не втратили, а, навпаки, підсилили свою актуальність в умовах сьогодення. Їхня затребуваність, з одного боку вимагає розкриття гуманістичного потенціалу релігійних цінностей, а з другого, – спонукає пізнавально експлікувати антигуманні тенденції в релігіях та висвітлювати їхні передумови, життєву мотивацію й обґрунтовувати шляхи запобігання їхній реалізації. Здебільшого чинником відмежованості носіїв неоднакових релігійних переконань стає не моральне ядро їхніх доктрин, а обрядово-культуова, догматична оболонка чи політична, етнічна, расова заангажованість. Етична спільність багатьох релігій є фактом, але часто цей факт залишається мало актуалізованим у свідомості віруючих, які на ґрунті догматично-культуових розбіжностей (та їхніх соціально-ідеологічних корелятивів) культивують цілий ряд взаємних упереджень декомунікативного характеру. А відповідно, актуалізація загальнолюдського змісту моральних настанов різних релігій та їхньої співзвучності етичним принципам світського гуманізму може сприяти

усуненню бар'єрів на шляху толерантності, діалогу й солідарності між носіями різних духовних традицій. Тож важливим в рамках дослідження є визнання пріоритету життєво-практичної і культурної дієвості сакралізованих релігією моральних взірців над їхнім абстрактно-догматичним або раціоналізованим метаконтекстом, котрий завжди залишається для розуму антиномічним. Гуманістичний пріоритет культивування особистістю цінностей вбачаємо у вихованні практичної людяності й солідарності на противагу ізолюванню в догматично структурованих світоглядних параметрах, за яких «добро» може мотивуватися не стільки міжособистісною і міжкультурною емпатією, скільки засвоєними статуарними постулатами, проголошеними тією чи іншою традицією як онтологічно «об'єктивні» та «абсолютні». Гуманістична синергія релігійно-етичних ідей передбачає філософську рефлексію над умовами набуття релігійною свідомістю імунітету проти фанатизму, забобонності, ритуалізму, конфесійного ізоляціонізму і збалансування сакралізованого світовідчуття із гуманістичними мотиваціями та готовністю діалогічно толерувати відмінність у формах релігійності заради єдності людей у цінностях.

Межі цього дослідження вимагають підходу до етичного матеріалу релігій з фокусуванням провідної уваги на тих їхніх ціннісних ресурсах, які мають, з одного боку, живу особистісно-комунікативну мотиваційність, а з другого, – надепохальну функціональність і можуть бути дієвими в умовах сьогодення. З огляду на це дослідження спрямоване на детальний аналіз ціннісного ресурсу, антропологічної мотивації та соціальної функціональності передусім світових релігій і тієї світоглядної орбіти, з якою вони активно дотикалися та взаємодіяли як в умовах свого формування, генези, так і у зрілому форматі.

Провідною засадою при визначенні методологічного формату диференціації етико-ціннісних ідей у релігіях стане критерій ставлення в них до людської свободи й особистісної самореалізації в культурі. З огляду на це

вихідною демаркаційною моделлю при якісному розмежуванні етичних цінностей в релігіях має стати визначення їхнього характеру в межах опозиції «авторитарні / гуманістичні» (подібна настанова до певної міри вже є апробованою в низці актуальних дискурсів світового світоглядного мислення, зокрема, в концепціях релігії і релігійності І.Канта, М.Бердяєва, Е.Фромма та ін.). Усвідомлюємо, що назване розмежування принципово визначається передусім не конфесійною приналежністю тієї чи іншої системи ідей, а її конкретними, практично втілюваними життєвими настановами, які можуть бути індивідуально, спільного та історично варіативними. Адже підґрунтя як для можливих авторитарних, так і гуманістичних форм життєвого самовизначення імпліцитно містить у собі кожна зріла релігія. Тож інтенцією дослідження стане експлікація умов максимальної актуалізації справді гуманістичного духу релігійності й запобігання її авторитарним проявам, а також аналіз можливих перешкод на цьому шляху.

Безперечно, принцип гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей для своєї дослідницької дієвості вимагає опори на актуальні та евристично функціональні методи й принципи сучасного філософського релігієзнавства з урахуванням його міждисциплінарної природи та зорієнтованості на соціально-експертну функціональність результатів досліджень. Збалансовано використовуються елементи компаративістської, діалектичної, феноменологічної, герменевтичної, синергетичної методологічних стратегій.

Компаративістська настанова виявляється, з одного боку, в зіставленні антропологічно-ціннісних і соціальних констант релігійної моралі, а з другого, – у виокремленні особливостей функціонування альтернативних релігійно-етичних ідей в ціннісному просторі соціуму. На ґрунті цього здобуваються важелі їх класифікації та структурування.

Діалектична методологія дає змогу розглядати ціннісно-сміслові феноменти релігійної етики як динамічні, процесуально релевантні, різновекторні, здатні до трансформації власного ціннісного й діяльнісного потенціалу залежно від розвитку соціокультурних умов, комунікативних

особливостей, реалізації особистісного і групового вибору. Це спонукає враховувати закономірності й варіації антропологічного, соціального, ідеологічного, політичного, культурного контекстів реалізації ціннісного потенціалу релігійної моралі і тих чи інших її ідей.

Феноменологічна зорієнтованість вивчення предмета цієї роботи виявляється в обґрунтуванні соціальної дієвості смислових настанов релігійно-ціннісної свідомості як відносно самостійної, активної та наділеної культуротворчими механізмами трансформування соціальних умов життя людей. В межах феноменологічного дискурсу цінними є, зокрема, методологічні орієнтири Н.Гартмана [112] та М.Шелера [387], ідеї яких спрямовані на збалансування формальних і життєво-емоційних, емпатійних смислових структур моральних чеснот і моральної свідомості. Продуктивною, зокрема, видається думка Н.Гартмана щодо специфіки ціннісного самовизначення людини. Як особистість вона характеризується особливою детермінацією, котра має ідеально-ціннісні джерела. Ціннісне почуття особистості дає їй досвід зумовленості обов'язком, міркуваннями про належне. «І саме ця визначеність впливає на цілеспрямовану діяльність. Людина може зробити метою лише те, що відчуває як цінність. Роблячи це своєю метою, вона перетворює її на реальність. Отже, людина позитивно створює те, що ніколи не могла б створити каузальна необхідність. Завдяки своїй цілеспрямованій діяльності, тобто завдяки своїй категоріально вищій формі детермінації, яка набирає чинності в ній, вона виявляється істотою, котра перевершує природні стихії, у чиїх руках сліпі й безцільні сили стають засобами видимих і заздальгідь встановлюваних цілей. Її опосередковано в задіянні особистості для реалізації побачених об'єктивних цінностей (цінностей ситуації), і в здатності спрямувати для цієї реалізації позбавлені волі події, людина досягає більш високих, власне моральних якостей» [112, с.583-584]. Релігійність, з огляду на це, є одним із важливих елементів царства цінностей. Вектор практичного спрямування її залежить не тільки від фіксованого у релігійних текстах абстрактного змісту цих цінностей, а й від індивідуального чи групового морального вибору, в межах якого ті чи інші

загальні постулати набувають психологічної й поведінкової конкретності і здатні виявлятися гуманістично або негуманно.

Герменевтичний елемент розвідки виявляється в розгляді релігійного ідейного середовища, віроповчальних постулатів, релігійних текстів, культурної значущості релігійних постатей та об'єктів не лише в їхній предметно-функціональній даності, а як символічно-сміслових кластерів духовного «тексту», адекватна інтерпретація яких часто залежить не лише від пізнавальних процедур причиново-наслідкового пояснення, а й від емпатійного, ментального вживання в суть соціального, комунікативного чи історичного контексту їхньої дієвості для рельєфнішого виявлення їхньої природи та значущості.

Синергетичний імпульс дослідження реалізує себе через обґрунтування можливості функціонування релігійно-етичних ідей і поза безпосередніми зв'язками з їхнім традиційним середовищем, він передбачає врахування дієвості релігійно-етичних цінностей не лише на конфесійно інституційованому, а й на «децентрованому», автономному (особистісному, інтерсуб'єктивному чи спільнотному) рівні. Також синергетичний аспект методології дослідження спонукає враховувати варіативність індивідуальних і групових форм синтезу різних релігійно-етичних ідей в конкретних умовах культури, суспільства і процесу спілкування. Відповідно береться до уваги об'єктивація внутрішнього механізму культурної дієвості морально-релігійних ідей і переконань, світоглядних уявлень та інтенцій. А їхня істинність чи хибність, життєва правда чи омана вимірюється життєвістю і ціннісною правдою (або, навпаки, духовною нежиттєвістю і ціннісною деструкцією) розбудовуваного довкола них культурного світу. Звісно, ці методологічні настанови використовуються в їхньому синтезі та інструментальній і смисловій взаємодії. Слід розуміти, що попри наявність у кожній із цих методологічних стратегій смислових елементів, альтернативних щодо інших, все ж вони здатні до взаємоузгодження в дослідницькому процесі, спрямованому на осмислення етичних цінностей у



релігіях. Таке взаємоузгодження уможливується утриманням від проголошення якоїсь однієї з названих методологічних ліній «домінантною» та передбачає віднаходження пунктів координації й потенціювання пізнавальних можливостей, притаманних кожній із них. Застосування цих методологічних стратегій вимагає відкидання догматичних елементів, закладених у кожній із них, і натомість максимального заохочення їхніх креативно-евристичних, пошукових, смислотворчих аспектів, завдяки яким феномен етичних цінностей в релігіях розкриватиметься рефлексивно, рельєфно, з урахуванням історичних контекстів його типологічних варіацій, а водночас з виокремленням антропологічних інваріантів гуманістичної функціональності етичних цінностей у релігіях. Окреслені методологічні орієнтири визначають міждисциплінарний характер цього філософсько-релігієзнавчого дослідження, синергійне використання конструктивних когнітивно-інтерпретативних можливостей філософії релігії, етики, історії богословської і філософської думки, соціальної філософії, філософської антропології, культурології, глобалістики тощо.

Релігійні ідеї досліджуються в дисертації без концентрування на їхній доктринальній деталізації (це є радше предметом богословської систематики чи емпіричних, описових галузей релігієзнавства). Натомість здійснюється виявлення й оцінка продуктивних людинотворчих імпульсів у цих ідеях.

При цьому постулюється й апробується думка про можливість також і позаконфесійного синергійного функціонування смислових структур конкретних релігійних традицій на теренах автономних свідомості і життєво-комунікативних практик сучасних особистостей і соціальних спільнот. Така можливість у сучасному соціумі забезпечується інформативно-комунікативною мобільністю особистостей, широким доступом не лише до освіти, а й до самоосвіти, до ідейно-смислового ресурсу якнайширшого спектру культур і світоглядних традицій, актуалізованістю в багатьох суспільствах права на свободу совісті тощо.

Тож спектр очікуваних практичних потенцій застосування результатів дослідження зводиться не лише до завдань взаємного толерування та діалогічного сприймання одні одних вірянами і релігійними спільнотами різних конфесійних традицій. Є також можливість використання евристичного потенціалу гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей в наданні ідейно-рефлексивної смислової опори сучасній (зокрема, і позарелігійній або позаконфесійній) особистості для збалансованого, гармонійного формування власного світогляду й практичних комунікативних реакцій з позицій діалогізму, солідарності, шанування унікальності альтернативних духовних шляхів до моральних ідеалів за умови їхньої культуротворчої векторності та соціальної конструктивності. Евристичні можливості очікуваних результатів дослідження, відповідно, крім академічної сфери, можуть використовуватися у практиці релігійного виховання, моделювання релігійними структурами методик власної соціально значущої активності і способів висвітлення культурно-ціннісної специфіки релігійних систем альтернативних традицій. Зміст дослідження та його результати здатні прислужитися також і підвищенню об'єктивності й експертної забезпеченості інформування в засобах масової інформації щодо проблем і явищ релігійного життя та міжрелігійної взаємодії. Також певним експертним потенціалом висновки розвідки можуть виявитися корисними при корегуванні громадянським суспільством культурної політики та реформуванні сфери державно-церковних відносин і правової регуляції функціонування релігій у соціумі. Міждисциплінарний характер та філософська векторність дослідження може сприяти віднаходженню нових методологічних і методичних стратегій та форм викладання в закладах загальної та вищої освіти блоку дисциплін гуманітарно-ціннісного спрямування (філософії, етики та естетики, людинознавства, культурології, релігієзнавства тощо).

Отже, концептуальною основою реалізованого дослідження є принцип гуманістичної синергії релігійно-етичних цінностей. Розвідка використовує

міждисциплінарний ресурс сучасних релігієзнавства та філософії і має як академічну зорієнтованість, так і спрямованість на розширення та поглиблення ряду соціально- і культурно-експертних потенцій сучасного релігієзнавства.

## **1.2. Соціокультурні контексти функціонування релігійної аксіосфери та маркери її гуманізації**

Будь-яка релігія – це конгломерат різноманітних ідейно-духовних, ціннісних, соціальних, діяльнісно-комунікативних елементів, покликаних адаптувати людину в життєвий процес. Закономірно, що в структурі релігійного світогляду функціонує як один із ключових і комплекс цінностей етичного характеру. Релігії, поза сумнівом, висувають перед людиною містичні перспективи, орієнтують на супранатуральні реєстри утвердження в бутті, навчають віри в можливість чудес, повсякчасного втручання та опіки людської долі з боку божественних сил. Водночас кожна релігія має свою етичну програму, власне акцентування провідних і партикулярних моральних пріоритетів для людини. Додержання етичних цінностей у кожній конкретній релігійній традиції санкціонується за допомогою світоглядно-сміслових, догматичних, соціальних механізмів – як спільних для релігії загалом, так і специфічних, властивих тільки для даної системи. Важливо, що релігійне акцентування моральних цінностей і антицінностей культивує їх розуміння не просто як певних відносних норм і регулятивів, а зазвичай надає їм онтологічного виміру, інтерпретує вибір між добром і злом як наближення до самого джерела буття (що символізується уявленнями про божественні сили) або віддалення від цього джерела. Показові в цьому аспекті славнозвісні євангельські слова: «Бо так полюбив Бог світ, що віддав Сина свого Єдинородного, щоб усякий, хто вірує в нього, не загинув, а мав життям вічне» (Ін. 3, 16) [див.: 259].

Таким чином, важливий посил релігійного формату розуміння етичних цінностей – їхня безпосередня включеність у систему космічної ієрархії, а отже, фундаментальний імунітет щодо релятивізації ставлення до моралі як такої (інша річ, що можуть бути в різних релігіях плюралістичні акцентуації конкретних етичних вимог до людини; і те, що в одних релігіях визнається абсолютно цінним, в інших релігіях чи конфесіях може сприйматися як відносне або й морально хибне чи просто незначуще). Тим не менше, сама ідея необхідності для людини орієнтуватися на певні взірці у своєму життєвому виборі та поведінці, взаєминах з іншими розглядається будь-якою релігією як антропологічна константа, що відзначає саме людську сутність, відрізняючи її від усіх інших проявів життя у Всесвіті. А самі етичні норми, культивовані певною традицією, утверджуються нею як фундаментальні вимоги сакральних першоджерел буття. Як влучно відзначає дослідник християнської етики Р.Шнакебург, «готовність пожертвувати життям стає найвищим виявом і доказом його [Христа] любові до людей... Аля ця цілковита готовність Ісуса до смерті є водночас прикладом і заклик до учнів: так само належить чинити і їм... Для них це стає новою і головною заповіддю – любити один одного, як любив їх він. Ось так відбувається рух любові від Бога через Ісуса Христа до його учнів, і ця любов вимагає від них здійснення взаємної любові поміж собою. Учні приймаються до об'єднаної любов'ю спільності між Отцем і Сином, однак лише тоді, коли вони дотримуються «заповідей Ісусових», тобто виконують заповідь любові» [395, с.250-251]. І хоч даний фрагмент акцентує християнський приклад, але сама суть стосується будь-якої іншої релігії: релігійне зобов'язання послідовників до певного конкретного формату культивування й практичного втілення в життя поведінкових настанов, ґрунтованих на цінностях даної релігії.

Під моральними (етичними) цінностями в релігіях розуміємо смислові орієнтири поведінки, спілкування, взаємин, схвалюваного чи заборонного в них, які узгоджують людську гідність з ідеалами належного та здатні, за вченнями релігій, сприяти здобуттю очікуваних сотеріологічних перспектив.

Можна виокремити кілька блоків етичних цінностей у релігіях. Один із них – санкціонована конкретною релігійною традицією належна поведінка щодо сповідання її віроповчальних настанов та додержання відповідних обрядових процедур. Досить влучно це ілюструє, зокрема, М.Еліаде, коли аналізує своєрідність конфуціанської релігійно-філософської доктрини: «Жест, що здійснюється згідно з правилами, створює нову епіфанію космічної гармонії. Очевидно, що той, хто виявляється готовий до такої поведінки, більше вже не ординарна особистість, яким він був до початку свого навчання; ранг його радикально змінюється: він тепер «людина довершена». Жорсткий стандарт, що вступив у силу після «трансмутації», поза сумнівом, має релігійну інтенцію і структуру» [402]. Хоч у кожній релігії цей блок цінностей обґрунтовується та маніфестується по-різному, але так чи інакше саме він визнається базовим і таким, від сумлінності щодо якого в кінцевому підсумку залежить і спроможність мати адекватні уявлення щодо життєвих пріоритетів, власної гідності та гідності інших людей. Іншими словами, хоч у релігіях часто підкреслюється, що віра поза контекстом вчинків є мало дієвою, однак саме додержання вимог віри розглядається як перша ланка у системі морально адекватних вчинків, від практикування якої залежить осмисленість моральної орієнтації людини щодо ціннісно-етичних параметрів «горизонтальної», тобто міжлюдської комунікації.

Інший блок етичних цінностей у релігіях можна, з точки зору секулярної свідомості, умовно назвати власне «етичними» – це орієнтири щодо моральної комунікації зі світом та іншими людьми, санкціонування належної поведінки й відповідно системи заборон щодо шанування гідності інших людей в різних аспектах взаємин. Цей блок цінностей у самих релігіях ставиться (з різною мірою послідовності у відмінних дискурсах і традиціях) у залежність від доброї волі вірянина культивувати перший – містико-сакральний – блок етичних цінностей. Але саме цей блок моральних орієнтирів у релігіях може в певних контекстах на рівні індивідуальної чи групової

свідомості емансипуватися, вивільнятися від їх містичного обрамлення, виходячи на автономний рівень культивування моралі й моральності. У цьому блокові етичних цінностей релігій можуть міститися й часто містяться також і загальнолюдські взірці та запобіжники певних форм поведінки. Але також можуть міститися в них і ті цінності, які несуть на собі відбиток конкретного регіону, ареалу, історичного часу їх формування, суспільно-політичної кон'юнктури, в орбіті якої функціонує відповідна релігійна традиція чи спільнота тощо.

Ще один важливий блок етичних цінностей – санкціоновані взірці поведінки щодо корпоративного моноліту спільноти, котра сповідує дану релігійну традицію (громади, етносу, нації чи інших корпоративних структур національного і (або) політичного характеру), і часто – політико-владних сил, які регулюють і спрямовують життя таких спільнот. Деякі дослідники вживають термін «метapolітична роль» Церков, «і виявляє вона себе, зокрема, через етику», як зазначає Ж.-П. Віллем [102, с.199]. Тут санкціоновані норми поведінки, орієнтуючи на взірці належного чи табуйованого, утверджують вірянина як культиватора спільнотної єдності. Вони формують у нього ментальність, спрямовану на життєве діяння, підпорядковане духовній і соціальній інтеграції даної спільноти, консервуванню та відтворенню тих соціальних форматів, які забезпечують спільноті життєвість, репродуктивність, достатній імунітет проти розчинення в інших спільното-корпоративних структурах. Водночас саме цей тип етичних цінностей у релігіях може проявляти себе амбівалентно. З одного боку, ці цінності здатні конструктивно інтегрувати особистість у спільноту й комунікацію. Однак у певних умовах та за певних конкретних обставин вони можуть виявлятися репресивними щодо певних індивідуальних форм життєвого чи культурного самовизначення й вибору особистості – в разі, якщо вони суперечать спільнотній монолітності (хоча й можуть при цьому за духом і смислом бути гуманістичними, людськими). При цьому репресивність за недодержання цього блоку етичних цінностей у релігіях реалізується через

апеляцію до волі супранатуральних сил. Тож необхідність колективної підпорядкованості особистості обґрунтовується у форматі вірності (чи невірності) божественним, скаральним силам. Завдяки цьому вибір вірянина щодо додержання цих цінностей суб'єктивно розглядається ним не лише як соціальне самовизначення, а як самовизначення онтологічне: релігійна свідомість мотивує уявлення, згідно з яким від відповідного самовизначення (у комплексі з додержанням інших санкціонованих приписів) залежить, зрештою, перебування особистості в орбіті сприятливого для її спасіння промислу містичних сил або її «випадання» з нього. Слід підкреслити, що цей блок цінностей, котрий наявний, так чи інакше, у кожній релігійно-конфесійній традиції, неминуче засвідчує соціальну природу релігії. Адже навіть санкціонуючи деякі формати поведінки, які обмежують включеність в активний соціальний процес, релігія заперечує не саму цінність соціальності в житті людини, а радше лише пропонує альтернативу певним конкретним її ціннісно-спільнотним формам. Відповідно, на ґрунті цієї альтернативи теж формується своя, специфічна модель соціальності. Тож, поза всяким сумнівом, досліджуючи етичні цінності в релігіях, крім антропологічних, етичних, релігієзнавчих пізнавальних ресурсів, необхідно також застосовувати і когнітивний ресурс соціальної психології та соціальної філософії.

Безперечно, ці блоки етичних цінностей у релігіях не функціонують відокремлено, а тим більше – ізольовано одні від інших. Реальна практика комунікації нерідко дає взірці вибагливої переплетеності названих блоків цінностей і поведінково-комунікативних мотивацій, ґрунтованих на них. А проте, кристалізація загальнолюдського змісту саме другого з названих блоків цінностей дозволяє віднаходити пункти солідарності й порозуміння між носіями різних релігійних традицій і систем. Натомість утвердження як життєво пріоритетних першого і другого типів цінностей, хоч і є в релігіях закономірним, але мимоволі може ставати чинником дезінтеграції на ґрунті відмінності релігійних переконань чи спільнотного облаштування.

Поза сумнівом, є істотна відмінність між характером санкціонування і життєвої дієвості релігійно-етичних цінностей, санкціонованих певною релігійною традицією в попередні періоди історії, і в наш час. Скажімо, дослідник А.Бух вважає можливим стверджувати, що в умовах «повернення до релігії» в сучасній Європі є досить дискусійним питання збереження впливу на норми життя християнської етики. Цей автор розгортає тезу про те, що в теперішній час у західному світі, хоч і засвідчується зростання цікавості до релігії, однак переважно це реалізується поза межами так званої «інституціоналізованої релігії», «тобто поза християнськими Церквами та деномінаціями. Справді, загалом кажучи, видимої християнської присутності та християнської церковної практики стає дедалі менше, і коли якимось релігійним оновленням відбуватиметься деінде, тобто в обхід цих Церков, то роль християнської віри як чинника моральної освіти й морального життя буде... і далі зменшуватися й нівелюватися» [88, с.15]. Додамо зі свого боку, що формально інституційні форми релігій, безперечно, залишаються реальним фактом і фактором соціальної мережі західного світу. Але справжній вплив конфесійних ціннісних ресурсів на життя і свідомість значного сегменту членів інституційних релігійних спільнот доволі часто розмивається цілою низкою інших духовних і соціально-ціннісних імпульсів впливу.

У часи домінування релігійного світогляду над усіма сферами життя соціуму й культури (до епохи Відродження, а в деяких цивілізаційних ареалах – і в пізніші періоди аж до сьогодення) можливості вибору обґрунтування етичних цінностей, альтернативного тому, що прийнятий даною релігійною традицією, залишалися мінімальними для представників спільнот, охоплених цією традицією. Більше того, часто в ті періоди історії релігійно-духовна і світсько-політична влада були тісно інтегровані між собою, що давало відповідним релігійно санкціонованим життєвим стандартам ще й доволі сувору політико-законодавчу легітимізацію (в ряді соціумів сучасного світу, як відомо такий стан чи певні його елементи



зберігаються й нині). Доба ж секуляризації (принаймні у світі, орієнтованому на західні моделі соціальності) забезпечила цілий сегмент особистостей, вільних від конкретної конфесійної належності (або навіть таких, які почувають себе ціннісно емансипованими всередині конкретної конфесійної «ідентичності») та самостійних у виборі світоглядних механізмів санкціонування для себе тих чи інших етичних цінностей. Такі особистості можуть орієнтуватися або на суто секулярний формат обґрунтування морально належного (конкретні форми якого можуть бути плюралістичними), або вибірково поєднувати етичні цінності певної релігійної традиції чи традицій, синтезуючи їх як між собою, так і з секулярними форматами моралі.

З огляду на цю обставину виникає ще один комплекс культивування релігійно-етичних цінностей. Їхні носії вважають для себе віру в Бога значущою і, декларуючи належність до певної конфесії або не позиціуючи себе конфесійно приналежними, залишають за собою право синтезувати релігійний формат етичних цінностей із секулярним їх обґрунтуванням, або ж навпаки. Вони можуть також шляхом інтелектуально-духовної самоосвіти засвоювати етичні цінності з різних релігійних і світоглядних традицій, більш чи менш струнко формуючи для себе життєву ієрархію орієнтирів поведінки. Ось як про це пише Ч.Тейлор: «...зміна, яку я хочу визначити й відстежити, веде нас від суспільства, де було практично неможливо не вірити в Бога, до такого, де віра, навіть для найстійкішого вірного, є лише однією людською можливістю з-поміж інших. Я особисто можу навіть не уявляти собі, як я зрікся би своєї віри; але поряд зі мною є інші (зокрема, це можуть бути дуже близькі мені люди), хто не сповідує жодної віри (принаймні жодної віри в Бога чи щось трансцендентне), але чий спосіб життя я не можу з усією щирістю просто відкинути як розбещений, необачний чи нищий... Секулярність у цьому значенні є характеристикою всього контексту розуміння, в якому здійснюється наш моральний, духовний чи релігійний досвід і пошук» [342, с.17]. Тож до цього формату примикає й ціннісне самовизначення осіб, які не позиціують себе як віруючі, але можуть

віддавати належне певним комплексам етичних цінностей у релігіях, антропологічний пласт яких вони вважають прийнятними для себе. А отже, навіть не сповідуючи сакральних чи (і) культових аспектів відповідної конфесії, вони з готовністю використовують певні елементи її етики, антропології, філософії, міжособистісної комунікації тощо.

Слід зважати на те, що на цьому ґрунті можуть виникати певні етико-комунікативні проблеми порозуміння такої категорії осіб із тими вірянами, що суворо додержуються букви конфесійного обґрунтування етичних цінностей. Перші можуть вбачати у життєвій практиці других надмірну ритуалізацію життя, а ті у свою чергу вважатимуть духовну зрілість таких вірян «неповноцінною», оскільки помічатимуть тут порушення догматичних постулатів, що, з їхнього погляду, може ставити бар'єри для реалізації сотеріологічних інтересів. А проте, пошук й обґрунтування платформи порозуміння між цими двома типами віруючих є істотно важливим, з огляду на характер сучасного соціуму.

Крім того, сучасний світ, з притаманними йому процесами глобалізації, загострено переживає, з одного боку надбаня, а з іншого – своєрідну проблему мультикультурного, а відповідно, полірелігійного співіснування спільнот з різним вихованням і ціннісними традиціями в одних і тих самих країнах та цивілізаційних ареалах. Позначаються на цьому, безперечно, активні й соціально багатофакторні міграційні тенденції. У контексті досліджень сучасного культурно-релігійного середовища Європи Ж.-П. Віллем постулює думку, що істотною ознакою європейського культурного середовища є практикування зустрічей і діалогу віри та раціональності, релігійності та світського самоусвідомлення й діяння, мотивацій спіритичних і цілком горизонтальних, земних. Дослідник констатує, що саме такий поліфонічний діалог зцементував єство Європи як інтеграцію смислового ресурсу цілого ряду культурно-ціннісних спадщин: грецького мислення, римської юридичної свідомості, розмаїття християнських традицій (латинської, східних, англіканської та інших протестантських), а також

«іслам, Відродження, Реформацію, Просвітництво та Французьку революцію, наукову думку, гуманізм...» [102, с.46]. А проте взаємодія носіїв альтернативних світоглядних парадигм виховання й цінностей не завжди виявляється гармонійною, конструктивною. Як зазначає науковець О.Коржов, «більшість традиційних релігій виражено оцінюють глобалізацію, відзначаючи її двоякий характер. З одного боку, існує загроза культурній ідентичності етносів, з другого, – наявні вигоди, які забезпечує глобалізація – розвиток нових технологій, збільшення міжнародних контактів у різних сферах, позитивний вплив на економіку слабкорозвинутих країн. Діалог культур, про необхідність якого йдеться в численних публікаціях, може розпочатися саме з діалогу релігій і релігійних організацій для подолання нерозуміння, що призводить до конфронтації. Це повинно сприяти формуванню толерантних відносин між представниками різних конфесій, релігійних рухів та організацій» [203, с. 53]. Натомість автори дослідження «Багатомірна етика» П.Нулленс і Р.Міченер привертають увагу до драматичності деяких оцінок, поширених в масовій свідомості, та й у думках ряду аналітиків: «Здається, що мрія про дружні стосунки народів втрачена в жахитті жорстокої реальності. Уже багато років ми чуємо про моральний розпад Європи» [260, с.39]. Багато в чому і ця проблема вимагає глибинної компаративної рефлексії над етико-ціннісною мотивацією, закладеною в свідомості й життєвих орієнтирах носіїв різних релігійних традицій.

Слід визнати, що в конфліктах планетарного й місцевого масштабу інколи релігійні імпульси соціального діяння все ще спрацьовують деструктивно, ідеологічно санкціонуючи нетерпимість, конфронтаційність, ізоляціоністські або експансіоністські дії, сприяючи тоталітарним або авторитарним формам розбудови стосунків між владою і громадянами. Дехто з дослідників, щоправда, і за цей аспект частину відповідальності покладає на колізії секуляризації. Так, вже згадуваний Ж.-П. Віллем твердить: «Парадокс у тому, що цим войовничим та жорстоким формам релігійності надає сили та ж сама секуляризація суспільства...» [102, с.226]. З його точки зору,

деклерикалізованість сучасної релігійності часом призводить до того ефекту, що окремі релігійні особистості (індивіди чи автономно згуртовані групи вірян) самотійно, навіть без зовнішнього диктату певної релігійної інституції, обирають крайній, жорсткий формат релігійного самовизначення. А це мотивує й можливість відповідного жорсткого діяння з їхнього боку в соціумі і, зокрема, стосовно інших релігійних традицій чи секулярних форм життя. «Суспільно-релігійному status quo, що проголошується релігійними інституціями і в якому кожного закликають лишатися на своєму місці й не забігати на чужу територію, протиставляється прозелітична воля войовничих груп, що прагнуть навертати інших, розширювати паству» [102, с.226].

З огляду на ці обставини, тим більшої ваги й соціальної потрібності набуває підхід до кристалізації в різнорідних ресурсах релігій тих цінностей і матриць їх практичної актуалізації, які пропонують справді людяну й людинотворчу життєву і психологічну програму, заохочують емпатію, налаштовують на пошук порозуміння, мобілізують мотивацію до творчості, імунітет проти покори, збалансовують повагу до національної визначеності культур з універсальною переконаністю щодо наявності загальнолюдського ціннісного ядра як платформи перспективного гармонійного буття мультикультурної планетарної ойкументи. Відповідно, пізнання етики релігій має методологічно-ціннісною домінантою актуалізацію соціальної й комунікативної пріоритетності гуманістичного ядра релігійної моралі.

Це не менш важливо і в українському контексті. Релігійний ренесанс, поза сумнівом, в останні десятиліття значно посилив соціальну функціональність релігійних традицій, але важливим є формат включеності в релігійне виховання ідей солідарності, порозуміння, готовності толерувати «інше» задля спільності у тому, що єднає й виявляється спільним. Тож дослідницькі інтенції цієї роботи за умови імплантації відповідних настанов у свідомість вірян через актуалізацію їх у вихованні та освіті здатні надати орієнтири, щоб релігійність сприймалася релігійними лідерами не суто як реалізація активності із збереження і нарощення спільнотних потуг, а як

терен ошляхетнення людини, забезпечення її соціального здоров'я через адекватні орієнтири життя.

Це важливо й з огляду на те, що, як уже зазначалося, в сучасному інформаційному суспільстві релігійні ідеї та цінності здатні реалізовувати механізм соціалізації не лише в межах інституціоналізованих релігійних структур, а й автономно – через пізнавальні зусилля та індивідуальний вибір особистостей, які через самоосвіту, пізнання, духовний пошук (не обов'язково конфесійно формалізований) долучаються до відповідних ідей та здійснюють рефлексивну інтерпретацію-засвоєння цих ідей на рівні власної свідомості і в контексті інтелектуально-ціннісної комунікації з іншими людьми.

В цих умовах набуває дедалі важливішого значення напрацювання конструктивних методик висвітлення в системі освіти ціннісного потенціалу релігійного світогляду й релігійної етики. Саме за умови врахування конструктивного досвіду різних традицій релігійної етики можна віднайти оптимальну модель формування і викладання відповідного блоку дисципліни. Звісно, така модель має спиратися на принцип конфесійної незаангажованості або принаймні збалансованого й неупередженого висвітлення ресурсу різних релігій. Вона має не приховувати в освітньому процесі деструктивні елементи, котрі можуть бути наявні в авторитарних формах релігійності (в тому числі, в разі наявності таких елементів і в традиційних для України конфесіях). Але водночас викристалізувати в доктринах релігійної етики гуманістичне ціннісне ядро, релевантне запитам сучасної людини, наділене живою енергетикою прикладу для молодих особистостей (якими є учні чи студенти) і здатне надавати дієві механізми протистояння тенденціям дегуманізації, деперсоналізації життя і комунікації, навертати свідомість сучасної людини до абсолютних ціннісних імпульсів.

Отже, домінантою осмислення релігійно-етичних цінностей має бути єдність двох орієнтирів. Перший передбачає імунітет проти риторики конфесійної ексклюзивності в соціально-культурному аспекті (хоча і з

обґрунтуванням невід'ємного права особистості на віросповідну ідентичність). Другий – орієнтує на узгодження визнання гуманістично конструктивної життєвої ролі релігії з готовністю при цьому до критичного мислення щодо морально спотворених форматів релігійності, зокрема, й в межах традиційних для України конфесій. А проте філософсько-релігієзнавчі зусилля із гуманістичної синергії ціннісного ресурсу етики різних релігійних традицій – лише один з чинників (переважно ідейний і пізнавальний) толерантизації і гуманізації міжрелігійної комунікації. Не менш значущим фактором є також наявність чи відсутність доброї волі самих релігійних конфесій та їх лідерів впроваджувати результати таких пізнавальних зусиль у свої освітні й виховні проекти. Адже саме від цього, зрештою, залежить дієвість і недеklarативність відповідних просвітницько-толерантизаційних ініціатив.

### **1.3. Ключові моральні цінності в аспекті синтезу гуманістичних ідеалів секулярної і релігійної етики**

У межах реалізації методологічної стратегії дослідження важливо передусім розглянути зміст фундаментальних понять, що фіксують розуміння ключових цінностей загальнолюдської етики, співвіднівши їхні концептуальні параметри із базовими людинотворчими критеріями належної поведінки. Це дозволить увиразнити загальнолюдські потенції релігійної етики різних традицій та накреслити філософську платформу їх взаємоузгодження і смислової солідарності носіїв відповідних цінностей.

Розгляд змісту ціннісних категорій добра і зла, обов'язку і любові в їхній актуальній значущості та з точки зору їхньої евристичної ролі у вдосконаленні моральної свідомості сучасної особистості є методологічно продуктивним імпульсом осмислення можливостей синтезу ціннісних ресурсів релігійної і світської етики в умовах сьогодення.

Як відомо, специфіка категорій етики полягає в тому, що на відміну від категорій тих наук, які осягають зовнішній світ, її основні поняття

відображають не стільки природну необхідність, скільки живу, суперечливу, багатолику царину міжлюдських взаємин. Тож у змісті етичних категорій неминуче відображається неповторність особистісного вибору людини, напруженість її ціннісного самовизначення, сплав емоцій, розуму, волі, унікальність людських характерів, долі та індивідуальностей. Саме ця обставина спонукає декого стверджувати, нібито етичні поняття всуціль суб'єктивно забарвлені, а тому не можуть виражати нічого загальнозначущого, достеменного. З іншого боку, ще славнозвісний Сократ переконував, що принципів, загальнолюдські критерії моральних цінностей існують і можуть бути віднайдені – потрібна лише добра воля особистості бути небайдужою до самопізнання й самовдосконалення. Саме з легкої руки цього геніального мислителя у європейській світоглядній думці накреслюється настанова «пізнай самого себе!» як неодмінна передумова усвідомлення істинних моральних цінностей.

Зміст категорій багатьох інших наук цілком можна пізнати через уважну роботу розуму із вивчення зовнішньої реальності. Натомість етичні категорії у своєму глибинному змісті розкриваються лише тому, хто «зазирає у власну душу», міркує про своє місце в житті як «людини серед людей», шукає балансу між життєвими цілями і ціннісно адекватними засобами їх досягнення, прагне духовно вдосконалюватись і жити в гармонії зі світом. Тому, хто прагне розібратися у змісті категорій і законів наук про зовнішній світ, достатньо володіти допитливим розумом; той же, хто з власної волі починає задумуватись над смислом моральних категорій, – стає на шлях пошуку мудрості. Розум дає силу, тим часом мудрість – спокій та гармонію. Саме про такий пошук істини як мудрості говорить релігійна етика: пізнавати заради вдосконалення й спасіння.

У деяких дискурсах, а нерідко й масовій свідомості утвердилося переконання, ніби категорії добра і зла знято з порядку денного сучасності з огляду на релятивність цінностей і метафізичний або догматичний підхід до традиційного санкціонування відповідних життєвих стандартів. З нашого

погляду, такий підхід є контрпродуктивним і людина сьогодні, так само, як і людина попередніх епох (а можливо, ще з більшою серйозністю) повинна давати собі глибинний звіт щодо змісту цих категорій і співміряти з їхніми критеріями життєве самовизначення. Саме це може забезпечити від зречення власної свободи і від розмивання особистості.

Поняття «добро» і «зло» виступають «полюсами» моральної оцінюваності, їхній зміст служить критерієм визначення моральної вартості вчинку, поведінки, ситуації, особистості загалом. Уявлення про добро і зло перебувають у центрі уваги не лише етики як науки, вони пронизують і буденний досвід кожного з нас, і ключові сюжети міфології та релігії, впливають на зміст норм права, осягаються в літературі, мистецтві, філософії. Не без підстав можна сказати, що справжньою особистістю кожен із нас починає ставати саме в той момент, коли усвідомлено замислюється над межею між добром і злом. Ця обставина в образно-символічній формі специфічно обіграна вже у славнозвісному біблійному мотиві. Скуштувавши плід з «дерева пізнання добра і зла», перші люди (Адам і Єва) стають на тернистий шлях самотійної відповідальності за власну життєву долю і власний вибір, здобувають, з одного боку, драматичну, а з іншого – шляхетну можливість власними вчинками визначати свою гідність перед лицем Абсолюту (Бут., 3:1-24) [див.: 45]. Закинутість людини в неминучість повсякчасного вибору між добром і злом підкреслює таку її унікальну якість, як свобода. Як бачимо, мотив, згідно з яким саме осмислений вибір між добром і злом є фактором формування людини як особистості єднає релігійний світогляд із загальнолюдською гуманістичною настановою. Важливою є настанова багатьох релігій, згідно з якою уявленням про добро і зло надається онтологічний статус. Людський вибір між цими двома полюсами цінностей, згідно з релігійною ідеєю, в кінцевому підсумку визначає буттєву перспективу людини, її онтологічно-ціннісний статус, есхатологічне призначення. Попри містичний антураж, в який може зодягатися ця ідея в релігіях, для світського гуманізму зберігає значущість її



потенціал, спрямований на заперечення тотального релятивізму в тлумаченні добра і зла.

Найзагальніший зміст поняття добра – те, що оцінюється позитивно, становить значущість для життя особи й суспільства, сприяє гармонії взаємин, узгоджується з цінностями та сподіваннями. Звісно, таке визначення само по собі є ще доволі абстрактним, тож в етиці категорія добра конкретизується в поняттях добротності, справедливості, доброти, чуйності, безкорисливості, милосердя тощо.

З огляду на те, що сучасне суспільство нерідко характеризується як суспільство споживання, й утилітарна тенденція життєвого самовизначення сучасної людини досить часто домінує над смисловою, важливою є актуалізація на оновлених засадах розуміння співвідношення і меж понять «добро» і «користь». Обмірковуючи точки дотику між ними і водночас моменти розбіжності, важливо розуміти, що і «користь», і «добро» виражають ціннісно позитивні аспекти життя й стосунків. Водночас, якщо користь може мати суто споживчий чи егоїстичний зміст, то добро здебільшого передбачає моральну безкорисливість поведінки, коли вчинок мотивується лише емоційно-розумовою переконаністю в моральній належності відповідної лінії діяння. Істинне добро неможливе з примусу або з розрахунку. Вчинки певної особи в «тепличних», сприятливих умовах можуть зовні відповідати критеріям добра, але якщо в їхній основі не лежить добровільний внутрішній вибір, їх не можна вважати справді моральними. Якщо хтось поводить себе пристойно для вигляду або побоюючись осуду чи покарання, а внутрішньо зневажає зміст моральних законів, то його не можна назвати справді добротною людиною. І, опинившись в екстремальній ситуації, де треба буде обирати між мораллю й аморальністю, між егоїстичним та альтруїстичним, він навряд чи залишиться добротним. Є чимало прикладів, коли, здавалося б, цілком «пристойні» люди, опинившись в екстремальних умовах, де ставляться під загрозу їхні індивідуальні вартості, втрачають людську гідність, нехтують тими цінностями,

«відданість» яким ще донедавна, перебуваючи у звичних умовах, вони демонстрували. І навпаки, бувають приклади, коли люди не зовсім «правильні», з моральними «огріхами» (з точки зору педантичних стандартизованих уявлень), у принципових ситуаціях опиняються на висоті людяності, гуманності, самопожертви. До речі, релігія дає чимало прикладів, що підтверджують це міркування: наприклад, католицька інтерпретація образу Марії Магдалини тощо. Тому дуже важливо, щоб наші уявлення про добро становили для нас не просто якісь зовнішні приписи, а приймалися внутрішньо, діставали ґрунт у душі. Ідея безкорисливості справжньої доброчесності – значущий мотив у багатьох релігіях, і він також перегукується з принципами світської, загальнолюдської етики. Наведемо для порівняння, з одного боку, цитати з Біблії та Корану, а з іншого – з праць представника світської етики І.Канта. Новий Завіт: «Отже коли твориш милостиню, не труби перед собою, як роблять лицеміри у синагогах і на вулицях, щоб прославляли їх люди... Щоб милостиня твоя була таємна» (Мф., 6:2,4) [див.: 259]. Коран: «Вони витрачають своє майно про людське око... Сатана є їхнім товаришем, – поганий такий товариш» (сура 4, аят 38) [див.: 290]. І.Кант: «Дія, зроблена за спонукою фізичного благоденства, лише заради обіцяної винагороди, позбавлена моральності» [178, с.73].

Безперечно, пошук власної життєвої стратегії добра – справа, яка вимагає чутливості до потреб та інтересів людей, що довкола, готовності до безкорисливого самообмежування в разі моральної необхідності. Особливо важливо вміти опосередковувати власний пошук добра самостійністю душевної роботи, вимогливістю до себе, плеканням імунітету проти ілюзії власної непомильності, готовністю витончувати чуття совісті до цінностей справжньої людяності. Доброчесна людина має бути здатна протипоставити свою життєву позицію псевдодобру, зодягнутому в лицемірні шати ханжества, популізму, демагогії. Наведемо кілька характерних місць з буддійського тексту «Дхаммапада», які засвідчують потужні можливості синтезу відповідних аспектів у релігійному і світському розумінні добра:

«Одне корисне слово, почувши яке стають спокійними, краще за тисячу промов, складених з марних слів... Якби хтось у битві тисячу разів переміг тисячу людей, а інший переміг би себе самого, то саме цей інший – найбільший переможець у битві... Нехай хтось місяць за місяцем тисячі разів впродовж ста років здійснює жертвоприношення, і нехай інший віддасть шану – хоч на мить – тому хто вдосконалює себе. Воістину, таке шанування краще за столітні жертвоприношення...» [136, с.76-77]. Мотив ціннісного домінування справжнього морального вдосконалення над святенництвом та моралізаторською демагогією виразно лунає й у Новому Завіті. Прикладами можуть служити притчі, де описуються вчинки книжників і фарисеїв, а також славнозвісна «Притча про доброго самарянина» (Лк., 10:25-37) [див. 259].

Доброчесна людина повинна зважати на існуючі норми, але не варто абсолютизувати їх. Адже часом трапляється так, що зміст норм залежить від різних умов, які можуть і не бути такими, які справді спонукають до добра, людяності. Спотворювати справді моральний зміст норм життя інколи можуть політичні, релігійні (точніше – деструктивно релігійні) та інші чинники. Нерідко трапляється так, що, як пише філософ та психолог Еріх Фромм, «засадничим джерелом норм і ціннісних суджень людини стають закони держави, наївна віра в магічні властивості могутніх лідерів, міць і сила машин, матеріальний добробут» [370, с.378]. Тим часом онтологічною основою моральної свідомості і моральної практики є свобода людини. Тож подавати справу так, ніби мораль зводиться до системи зобов'язальних норм, а доброчесність – до «автоматичного», звичаєвого чи кон'юнктурного їх дотримання, – отже, нехтувати тим якнайістотнішим, що становить саму суть ціннісного ставлення людини до світу. Як писав М.Бердяєв, «не існує застиглого, статичного морального порядку, підкореного єдиному, загальнообов'язковому моральному закону. І людина не є пасивним виконавцем законів світобудови... Моральна совість людини має щомиті виявляти творчість і винахідливість. Етика творчості є етика енергетична та динамічна» [40, с. 142]. А тому, якщо голос совісті й ретельна моральна

рефлексія свідчать про псевдоморальний характер тієї чи іншої норми, прийнятої в середовищі, порядна людина знайде в собі сили, навіть всупереч загальній волі, сказати такій нормі «ні». Недаремно ж і в рабовласницькому суспільстві, де нелюдське ставлення до рабів визнавалося несуперечним уявленню про суспільне «добро», все ж знаходилися такі власники, які (наперекір «нормальному» станіві речей) бачили в рабі особистість і поважали його гідність, даючи йому свободу. І в тоталітарному суспільстві, всупереч «нормам» життя і «кодексам будівників світлого майбутнього», виявлялися дисиденти, здатні відверто назвати морально неприпустимі дії влади своїми іменами, хай навіть ці дії були нормативно освячені ідеологізованою псевдомораллю. Та й досвід драматичних соціальних подій в Україні останніх років також дає чимало драматичних свідчень таких особливостей реалізації справжньої моральності всупереч формалізованим нормам, або навпаки, вияву цинізму й аморальності під егідою маніпулятивного посилення на норми. Норма сама по собі – лише форма. Справа ж – у здатності наповнити норми власного життя істинно людським змістом. А це питання ненастанної роботи над собою. Істинне добро, отже, починається не з абстрактного принципу чи табу, а з живої чуйності до правди й людей, які довкола. Ці ідеї загальнолюдської етики мають яскраво виражений перегук з євангельськими мотивами «Нагірної проповіді», епізоду з блудницею тощо. Ось характерні євангельські афоризми: «Бо коли ви любите [лише] тих, хто любить вас, яка вам нагорода? Чи не те роблять і митарі? І коли ви вітаєте тільки братів ваших, що особливого робите?» (Мф., 5, 46-47). «Хто з вас без гріха, перший кинь у неї камінь» (Ін., 8, 7). «Субота для людини, а не людина для суботи» (Мк., 2, 27) [див.: 259].

Як для світської, так і для релігійної етики категорія зла становить такий самий важливий предмет вивчення, як і добро. Адже розуміння чинників зла служить передумовою точності моральної порівняльності, дозволяє достеменніше визначати способи боротьби з ним. Категорія зла є моральним антиподом добра й виражає все те, що суперечить морально належному,

вносить в життя зневагу, неприязнь, ворожнечу між людьми. У релігійній етиці поняття зла тісно переплетене з поняттям гріха. Але гуманістичні дискурси релігійної етики, підкреслюючи те, що абсолютно безгрішних людей не буває, все ж висловлюють віру в здатність особистості власними силами боротися з паростками зла у собі. Ось характерне місце з Біблії: «Отож, коли ти добре робиш, то підіймеш обличчя своє, а коли недобре, то в дверях гріх підстерігає. І до тебе його пожадання, а ти мусиш над ним панувати» (Бут., 4, 7) [див.: 45]. Наведемо також фрагменти з буддійської Дхаммапади: «Не думай легковажно про зло: «воно не прийде до мене». Адже й глечик наповнюється від падіння крапель. Дурень наповнюється злом, навіть потроху нагромаджуючи його... Хай уникає він зла, як подорожній без супровідних і з великим багатством – небезпечного шляху, як той, хто прагне жити, уникає отрути» [136, с. 79-80]. Важливим моментом у моральному запобіганню злу як світський гуманізм, так і гуманістичні релігійні доктрини визнають готовність людей взаємно поважати одне одного, утримуватись від апріорної неприязні і бути налаштованими на взаємозбагачення через спілкування. Коран: «Нехай одні люди не глузують з інших – можливо, ті кращі за них... Не лайте одне одного та не вигадуйте образливих прізвиськ. Зле ж бути нечестивцем після того, як увірував... Уникайте більшості здогадок, адже, воістину, деякі здогадки є гріхом! Не слідкуйте одне за одним та не поширюйте пліток... Ми створили вас..., щоб ви знали одне одного» (49, 11-13) [див.: 290].

Істотним моментом особистої моральності є здатність особи не просто утримуватись від зла у власній поведінці, а знаходити в собі сили протистояти злу, бути небайдужим. Адже саме байдужість окремих осіб, які керуються принципом «моя хата скраю» нерідко служить передумовою розростання й примноження зла. У цьому контексті знаменними видаються слова релігійного філософа А.Швейцера (1875-1965): «Як хвиля не існує для самої себе, а є лише частиною дихання океану, так і я не повинен жити своїм життям тільки для себе, а вбирати в себе все, що мене оточує... Все, що тобі дано більшою мірою, ніж іншим – здоров'я, здібності, талант, успіх, чудове

дитинство, тихий домашній затишок, – усе це ти не повинен вважати само собою зрозумілим. Ти маєш відплатити за це. Ти зобов'язаний віддати сили свого життя заради іншого життя [385, с. 319]... Підшукай для себе будь-яку побічну справу, нехай навіть непомітну, таємну. Відкрий очі й пошукай, де людина чи група людей потребує частки твоїх зусиль, твого часу, твого дружнього ставлення, твого товариства, твоєї праці. Можливо, ти надаси добру послугу людині, що почувається самотньо, або озлобленому, або хворому, або невдасі. Може, це буде старий чи дитина. Добру справу зроблять добровольці, які пожертвують своїм вільним вечором або сходять у якійсь справі для інших. Хто спроможний перерахувати всі можливості використання цього цінного капіталу, що зветься людиною! Його потребують у всіх куточках світу. Тому пошукай, чи не знайдеш ти застосування своєму людському капіталові... Не відмовляйся від цієї додаткової роботи, яка дозволить тобі почувати себе людиною серед людей. Такою є твоя доля, якщо ти справді цього хочеш...» [385, с. 318]. Така настанова у застосуванні до релігійної етики означає повсякчасну зорієнтованість віруючого на соціально значущу активність, на пошук способів увідповіднення сотеріологічних ідеалів з практичним поліпшенням умов життя людей, що довкола.

З цього випливає й методологічна важливість для сучасної свідомості параметрів розуміння етичної категорії обов'язку, в якому конкретизується категорія добра. Онтологічна визначеність людини як істоти, покликаної ціннісно творити себе саму, робить неминучим фактором її життя пошук власного життєвого обов'язку. Зміст морального обов'язку передбачає сукупність вимог морально належного. Спроби чітко сформулювати загальнозначущий критерій морального обов'язку, попри всю складність цього завдання, здійснювались з давніх часів історії. Синтез релігійної і світської традицій розуміння обов'язку є продуктивним крізь призму актуалізації до умов сьогодення можливостей смислової синергії потенціалу «золотого правила моральності», що фігурувало ще у стародавніх

віроповчальних книгах та філософських трактатах різних народів, і категоричного імперативу І.Канта – як своєї модифікації «золотого правила».

Згадаймо формулювання «золотого правила», наявне у Новому Завіті: «І як хочете, щоб робили вам люди, так і ви робіть їм» (Лк., 6, 31) [див.: 259]. Важливий моральний смисл цього заклик – визнання вихідної рівності людей у їхній гідності, з чого випливає настанова ціннісної взаємності. Важливий зміст «золотого правила» – у внутрішньому заклику побачити в іншій особі щось глибинно споріднене з самим собою через приналежність до єдиного людського роду – і на цій підставі зняти, усунути можливі прояви неприязні чи ворожості. Адже недаремно побутує афористичний вислів: «обличчя ворога найбільше вражає мене, коли я раптом помічаю як воно схоже на мене». А отже, перед думаючою особою постає риторичне питання: чи взагалі варті ворожість і неприязнь того, щоб їх культивувати? Тому, можливо, найсокровенніший заклик нашого обов'язку совісті – не примножувати неприязнь, шукати не лінії розмежування між людьми, а точки єднання й порозуміння. Дещо інше, але теж знакове, формулювання основного морального обов'язку людини міститься в категоричному імперативі Канта. В одному з подальших розділів він розглядатиметься в академічному форматі, зараз ж важливо підкреслити його ціннісно «компасний» характер щодо вибору координат моральної дії: інша особа має передусім сприйматися моральною людиною як мета, а не засіб, а поведінка має узгоджуватися із уявленням про належний закон людського співжиття.

Ціннісною мотивацією додержання морального обов'язку є усвідомлення безальтернативності солідарності з іншими, діалектики взаємозумовленості власної гідності й гідності інших людей: відповідати «планці» людської гідності можна лише за умови діяльної поваги до гідності людей, які довкола. Нехтування ж велінням обов'язку ґрунтується на спотвореному уявленні про власну гідність, коли вона розглядається як така, що може бути утверджена за рахунок попраання гідності інших. Такий образ

власної гідності в разі його усталеного культивування насправді виявляється її запереченням, що в життєвій перспективі неминуче призводить до морально-психологічного спустошення, втрати індивідом духовного виміру людськості. Ця обставина глибоко усвідомлюється кращими представниками релігійної етичної думки. Ось думка Іоана Золотоуста: «Ти хочеш, щоб про тебе не говорили погано? Не говори, отже, й сам погано про інших. Бажаєш, щоб тебе хвалили? Хвали й ти інших. Хочеш, щоб тобі співчували? Виявляй і сам співчуття. Прагнеш дістати пробачення? Пробачай і сам. Бажаєш, щоб в тебе не крали? Не кради й сам. Ставмося до ближніх так, як ми бажаємо, щоб і вони ставилися до нас» [156].

В етиці й досі актуальним є питання про співвідношення в додержанні обов'язку, з одного боку, розумово-вольових, а з іншого – емоційних спонук. Існує думка про домінування тут раціонального усвідомлення морально належного. Емоції людини – річ непевна, вважають її прихильники, підпорядкована безлічі емпіричних бажань і прагнень, а отже, лише їх суворе приборкання розумом і волею, перетворення людини на такий собі раціональний «автомат» обов'язку може дати надійні гарантії його реалізації. Втім, такий ригористичний підхід до проблеми, вочевидь, надміру однобокий. Адже найбільш надійною є така моральна мотивація, яка не лише опосередкована розумом і вольовим самозобов'язанням, а живиться душевністю, чуйністю, милосердям, і реалізація якої приносить емоційне задоволення людині. Тож можна стверджувати, що вивершенням морального обов'язку, піднесенням його на якісно вищий рівень є любов як емоційно-духовний феномен приязного, турботливого, глибинно зацікавленого у благу іншої особи ставлення до неї. Саме релігійна етика любові здатна виводити розуміння морального обов'язку на якісно новий рівень. Ось славнозвісні новозавітні рядки: «Любов довготерпить, милосердствує, любов не заздрить, любов не вихваляється, не пишається, не безчинствує, не шукає свого, не гнівається, не замишляє зла, не радіє з неправди, а радується істині; усе



покриває, всьому йме віри, всього надіється, все терпить. Любов ніколи не перестає...» (1 Кор., 13, 4-8) [див.: 259].

Любов у моральному сенсі, звісно, не повинна означати засліпленого потурання проявам аморальності з боку інших. Але наше щиро приязне ставлення до вогника людяності навіть в особі з моральними вадами часом здатне перетворити цей вогник на багаття самовдосконалення, в якому спалюються негативні якості та риси. Тому так важливо, скажімо, при вихованні дитини виявляти не просто інстинктивну любов до неї самої, а й підтримувати в сім'ї (наприклад, у взаєминах між батьками) загальний клімат теплоти, взаємної уважності, ауру душевного єднання. Інакше навіть палка любов батьків до дитини на фоні проявів неприязності в їхніх власних стосунках може спричинити у перспективі морально-психологічний дисонанс в душі дитини. Це загрожує формуванням спотвореної морально-емоційної сфери й здатне ускладнити взаємини з оточенням. Тож в ідеалі остаточний смисл додержання морального обов'язку зводиться до збагачення атмосфери нашого життєвого світу імпульсами любові. Адже лише в такій атмосфері набуває повноцінності творче ставлення до життя, взаємозбагачувальне спілкування, примноження радості й зрештою виповнюється щастя.

Релігійна етика дає чимало прикладів обґрунтування настанови любові як вияву справді людського в людині, який водночас споріднює її з божественно-космічним началом. А втім, деякі релігійні дискурси певною мірою протиставляють любов до Бога і любов до людини. Такі мотиви зазвичай містяться у фанатично зорієнтованих релігійних закликах. Звісно, такі фанатичні елементи, що наявні в деяких концепціях релігійної етики, мають сприйматися як антиприклад. Але інші релігійні тексти містять чимало закликів, згідно з якими відмінність у поглядах не повинна ставати бар'єром на шляху любові та солідарності. Саме боротьба із ненавистю в собі, а не богослужбова ревність розглядається в них передумовою святості. Наведемо приклади з релігійних текстів. Буддійська «Дхаммапада»: «Якщо навіть людина

мало повторює Писання, але живе.., звільнившись від пристрасті, ненависті й невігластва, володіючи істинним знанням.., – вона причетна до святості...» [136, с. 61]. Іоан Золотоуст: «марна любов до Бога, коли не супроводжується любов'ю до ближнього... Ніщо не може приваблювати так, як любов. Через знамення й чудеса можуть і заздрити тобі, а через любов і дивуватимуться, і любитимуть, а люблячи приймуть мало-помалу й істину. А втім, якщо язичник і не скоро стане віруючим, не дивуйся, не поспішай, не вимагай усього одразу... Коли ж любов є причиною доброчесності, то ретельно розвиваймо її у своїх душах, аби вона принесла нам численні блага та щоб повсякчас збирати її рясні плоди, що завжди квітнуть і не в'януть» [156].

Безперечно, релігійні тексти і практики санкціонують і етичні цінності з відбитком національних, конфесійних та інших упереджень, що є даниною соціальним умовам певних епох. Але все ж у більшості релігій сформовано й універсальніші ціннісні взірці, де людяність та емпатія ставляться вище за «етику» міжлюдських бар'єрів. Паритетна актуалізація саме таких прикладів з учень і практик різних релігій може, зокрема, підсилити ціннісно-орієнтаційну функціональність навчального матеріалу в межах релігієзнавчих елементів гуманітарної освіти.

Отже, реалізація істинно людського в людині через релігію актуалізується саме в тому разі, коли пріоритет надається не моментові онтологічної поневоленості людини та її моральної ущербності, не ідеям світоглядної винятковості певних доктринальних засад, не поділові людей на «своїх» і «чужих», а ідеалам самовдосконалення, солідарності, поваги до «іншого», благоговіння перед всіма проявами життя. Саме в міру динамічного наближення релігійних почуттів і комунікативних практик сучасних віруючих до такого ціннісного критерію можна буде говорити про гуманістичну спрямованість, а отже, справжню соціальну конструктивність релігійного ренесансу в Україні. При цьому питання гуманістичної релігійності аж ніяк не вимірюється належністю або неналежністю до певного конкретного віросповідання, а залежить від реальної практики

ціннісних взаємин вірян. Гуманістичними чи авторитарними є не релігії самі собою, а форми релігійності та характер ціннісної комунікації, що практикуються конкретними спільнотами й особистостями. Тож у подальших розділах дисертації на ґрунті осмислення засад релігійно-етичних цінностей та філософського дискурсу щодо релігійної моральної аксіології спробуємо визначити передумови надання гуманістичним санкціям етики більшої життєвої дієвості та впливу на вдосконалення прикладних аспектів життя, спілкування, діалогу представників різних цивілізаційних ареалів і світоглядних традицій.

#### **1.4. Етичні інтенції в сакральних текстах та богословських і філософсько-релігієзнавчих дискурсах**

У цьому параграфі дослідження здійснимо аналіз та систематизацію першоджерельного масиву, на який спирається робота, а також ліній осмислення проблем релігійної етики в богословському, філософському дискурсах та дослідницькій літературі. Безперечно, кожна релігійна система, конкретна конфесія і в минулі часи, і в добу сьогодення дбає про систематизацію своїх віроповчальних засад, розробку якнайширшого спектру літератури, яка була б адаптованою до різних рівнів сприймання вірянами – від власне священних текстів, космогонічних чи космологічних або антропологічних трактатів до стислих викладів доктринального матеріалу з увагою до сприймання звичайним контингентом послідовників. До прикладу, ось як ілюструє важливість священних текстів для вірян один із лідерів Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів (мормонів) Спенсер В. Кімбалл: «Я помітив, що якщо мої стосунки з Божественним починають мати випадковий характер, якщо мені здається, ніби Божественне вухо не чує Божественного голосу й не звертається до мене, то це означає, що я перебуваю далеко, дуже далеко від Бога. Якщо ж я занурююсь у Священні писання, ця відстань скорочується, й духовність вертається. Я відчуваю, що ще дужче

люблю тих, кого маю любити всім серцем і душею» [160, с.9]. А дослідниця І.Єрофєєва підкреслює, що «відображені в тексті культурні універсалії відтворюють національно-культурну, інтелектуальну й етичну специфіку етносу... Годі досягнути культуру народу без звернення до історичних джерел її формування. У письмових пам'ятках відбиваються як власне мовні, так і культурологічні особливості народу, що їх створив» [143, с 17].

Особливість та складність класифікації джерел й літератури для даного дослідження полягає в тому, що нас передусім цікавлять не стільки систематизовані етичні доктрини, а сама етична спрямованість, ціннісна атмосфера й мотиваційна резонансність та дієвість тих чи інших релігійних ресурсів. Тож у фокус дослідницької уваги поряд з основними віроповчальними джерелами релігій залучаються також праці окремих богословів, філософів, інтерпретаторів відповідних цінностей з акцентуванням на тих із них, які найбільше придатні до гуманістичної синергії ідей з іншими релігійними традиціями.

Джерельний масив та дослідницьку літературу з проблемного поля дисертації можна систематизувати такими кількома блоками: 1) віроповчальні тексти релігій східної (орієнталістської традиції), 2) віроповчальні тексти авраамічних релігій; 3) богословська спадщина і ті її ресурси, які стосуються етичних цінностей; 4) філософський дискурс щодо проблем етико-антропологічного характеру; 5) етико-соціальні ідеї в дослідницьких публікаціях та критичних творах.

1) Віроповчальні тексти релігій східної (орієнталістської) традиції.

Інтерпретуючи перший з виділених блоків, відзначимо його різноманітність. Говорячи про орієнталістську спадщину, слід вказати на менший арсенал критеріїв диференціації базових священних текстів й інтерпретативних матеріалів щодо них. Окрім різноманітності, важливим аспектом, вартим уваги щодо східних священних текстів, є складність ідентифікації точного походження деяких з них, умов написання з огляду на історичну давність певних найбільш архаїчних джерел. Деякі з них дійшли до

наших днів тільки частково, в неповному обсязі, або ж як збірки афоризмів. Цікавим є й такий факт, на який звертає увагу дослідник Ю.Смертін: «в Гандахарі (давня Північно-Західна Індія) було знайдено буддійські рукописи, час створення яких, визначений радіовуглецевим методом, належить до періоду з I ст. до н.е. до III ст. н.е. Найраніші манускрипти написано на деревній корі, і вони сильно ушкоджені часом; рукописні фрагменти, написані на пальмових листках, більш пізнього походження; останні за часом створення виконано на папері, який потрапив з Китаю в Індію через Центральну Азію в III ст. н.е. Усе це свідчить про те, що буддизм був першою індійською релігією, котра письмово зафіксувала свої основні засади. Індуїзм же, виникнувши на основі давнього брахманізму, письмово зафіксує ведичні тексти тільки через тисячу років» [323, с.186].

Орієнталістська традиція відзначається кількома тенденціями висвітлення відповідних проблем у джерелах. Багато в чому етичні ідеї індуїстської та джайністської традицій вплетені в палітру санкціонування культово-обрядових практик, освячення традиційних форм життя у відповідних регіонах; норми та постулати цінностей є деталізовані, інколи домінує стихія якнайдетальнішої регламентації життя вірян. Усе це спонукає до доволі ретельної синтетичної роботи із узагальнення й кристалізації саме морально-антропологічного вектору відповідних нормативних систем, виокремлення тих їхніх аспектів, які мають філософський характер і – за відповідної інтерпретації – можуть бути вплетені в контекст розв'язання актуальних для сьогодення етико-антропологічних проблем і викликів.

Поза сумнівом, вивчення орієнталістської етико-духовної спадщини неможливе без звернення до текстів «Рігведи» [304-306]. Різні блоки цих текстів не мають єдиного автора, часто не характеризуються тематичною інтегрованістю, проте ця специфіка не знімає їхньої ролі як важливого джерельного матеріалу для осмислення специфіки ціннісної свідомості індусів. Переклад цих творів російською впродовж 10 років здійснювала Т.Слізаренкова, яку було відзначено вищою нагородою Індії для іноземців –

«Падма Шрі» за внесок у популяризацію індуського віровчення. До важливих орієнталістських джерел відносимо також й інші переклади Т.Єлізаренкової, зокрема, три томи «Атхарваведи» [2-4], з яких ми можемо дізнатися про побут і світогляд індусів давніх ведичних часів.

Переклад російською інших, не менш важливих, індуських текстів, – «Упанішад» здійснив філолог-індолог О.Сиркін. Упанішади як філософські коментарі до Вед вміщувалися в різні книги канону ведичної традиції. Окрему цікавість в руслі реалізації завдань дослідження становили такі видання: «Бріхадараньяка Упанішада» [52], що входить в Яджурведу і є найдавнішою з Упанішад, видання Упанішад 1992 року [358] та «Чхандог'я Упанішада» [382].

Особливості суспільного ладу Індії, моральні та соціальні регламентації життя кастового суспільства викладено в «Законах Ману» [153] («Ману-сміті»). Відомо, що набуття Законами Ману теперішнього змістового й структурного формату є результатом тривалої історичної еволюції моральної й правової культури Індії. Довгий історичний час, як підкреслюють дослідники, зміст цих законів функціонував як феномен усного передання. «Коли ж звичаєве право та усні традиції перестали задовольняти потреби зростаючих давньоіндійських держав, виникли дхармасутри – засновані на Веді збірки фіксованих письмових правових норм» [153, с.6], зазначається у передмові до російськомовного видання цієї пам'ятки.

Привертає особливу увагу текст «Вішну-сміті» [101]. Окрім того, що авторство його не цілком з'ясоване (це часта ситуація щодо давніх текстів індуїзму), він ще й промовистий саме тим, що ним, зокрема, регламентується специфіка здійснення одного з найбільш шокуючих та морально відразних для західної свідомості обрядів індуїзму – «саті». «Вішну-сміті» – один із взірців такого різновиду санскритської літератури, як дхармашастри (так звані «тексти про дхарму», «дхармічні настанови»).

У буддійських текстах виявляємо більше концептуалізації етико-антропологічного матеріалу, поєднання притчевості, афористичності,

наочно-образного змалювання із вищим рівнем рефлексії над відповідною проблематикою. Тут велику складність становить диференціація власне священних текстів від певних богословсько-філософських інтерпретацій. Це визначається великою кількістю відгалужень цієї релігії й у сфері обрядово-культовій, й у сфері світоглядно-філософській. В.Лисенко підкреслює, що «розбіжності між окремими напрямками буддизму в їхньому стосунку до Будди такі великі, що часом важко повірити, що такі протилежні вчення могли виникнути з одного й того самого джерела» [224, с.9]. Тож не диференціюємо священні тексти і філософсько-мисленнєву спадщину буддизму, а розглядаємо їх у синкретичній єдності конгломерату ідей, які можуть синергійно виявляти етично актуальний контекст, виходячи із завдань гуманістичної синергії етико-ціннісних ідей.

Особливо важливим для нашого дослідження твором буддистської спадщини, напрочуд багатим на концентрований, афористично сформульований етичний й антропологічний матеріал, є пам'ятка «Дхаммапада» [136]. Ми використовували найвідоміший російський варіант перекладу В.Топорова. Дхаммапада, з огляду на її специфіку, є своєрідним взірцем надепохального гуманістичного змісту, що особливо придатний для гуманістично-ціннісної синергії релігійних ідей в аспекті обґрунтування осмисленого й відповідального життя.

Важливим джерелом ознайомлення із джерельною базою східних релігій є й антології відповідних релігійних текстів та релігійно-філософської літератури, зокрема, видання «Слова Будди» [322] та «Світло дхарми...» [315].

Серед джерел вивчення конфуціанської етики наявна, звісно ж, найвідоміша пам'ятка конфуціанства – «Лунь-юй» [202], котра становить частину славнозвісного конфуціанського «Чотирикнижжя» – «Си шу» [200], до якого окрім «Лунь-юй» («Бесіди й судження») входять такі тексти як: «Да сюе» («Велике вчення»), «Чжу-юн» («Додержання середини») та «Мен-цзи» (назва за ім'ям автора). Як відомо, разом ці тексти були зібрані історично

зовсім не одразу, адже «на той час, коли Чжу Сі вдався до складання збірки з чотирьох класичних конфуціанських текстів, кожен з них мав свою біографію, що налічувала не менше 1500 років, а ще численні коментарі» [200, с.10]. Різняться ці твори й стилістично: «Лунь-юй» є збіркою афористичної та діалогічної, ситуативно вираженої мудрості з досвіду спілкування Конфуцієвих учнів із наставником. Натомість «Чжу-юн» має репутацію і характер умоглядного філософського тексту. Відомо, що його зміст упродовж довгого історичного часу використовувався як основа традиційної освітньої системи Китаю, моделюючи ціннісні аспекти самовизначення шанобливої до ритуалу й традиції та духовно просвіченої особи.

Ще одним твором, з якого здобуємо знання про специфіку соціальної стратифікації та ієрархії в Китаї, вимоги до ритуального поведіння на різних шаблях соціуму, є літопис «Чунь-цю» («Весни й осені») [201]. Іншим за специфікою є твір «Ши-цзин» («Книга пісень», «Книга поезії») [393] – це поетична пам'ятка, яка містить пісні та гімни. Але для нашого дослідження вона прикметна ще й тому, що в образно-символічній формі висвітлює питання китайської системи цінностей, взаємодію етичних та естетичних вимірів давньої китайської ментальності. Н.Федоренко наголошує: «кожна пісня доцільна, має завершений сюжет..., відзначається цілісністю, єдиною внутрішньою темою – людина і її стосунок до явищ природи. І в руслі цієї теми відчуття зв'язку таких понять, як краса, добро, правда, щирість і людяність. Торкаючись різних боків реального життя, пісні являють собою наче зліпки зі світу почуттів і явищ, що вирували в розумі землеробів» [393, с.6].

## 2) Віроповчальні тексти авраамічних релігій.

Священні тексти релігій авраамічної традиції є більш структурованими з точки зору диференціації в них догматично-віроповчального, обрядового і власне етичного матеріалу. Водночас саме в них накреслюється більш визначено межа горизонтального і вертикального вимірів цінностей. З іншого



боку, тут виявляємо специфічне переплетення моральних санкцій із обґрунтуванням сотеріологічних перспектив. Священні тексти авраамічної релігійної традиції доволі різноманітні за ціннісним вектором у сенсі співвідношення гуманістичних й авторитарних імпульсів у них. Тож у межах роботи головний вектор спрямовується на відмежування історичної зумовленості певних етично обмежених постулатів, від тих кристалізованих загальнолюдських цінностей, смисловий матеріал яких є значущим для цілей гуманістичної синергії людинотворчих потечей релігійної етики.

Юдейська віроповчальна традиція є предметом багатьох дискусій – вона багатоманітна, складна, всеохопна. І.Пекарська наголошує: «Національна культура – матеріал дуже тонкий і складний. Часом важко збагнути істинний зміст традиції поза історичним і культурним контекстом, і / або не маючи змоги спілкування з носіями живої національної культури, з якими можна було б співвіднести своє розуміння» [277, с.172]. Тож ця дослідниця констатує, що нині становить істотну складність відновлення в ментальності навіть багатьох носіїв юдейської ідентичності специфічних характеристик юдейського релігійного життя, релігійної етики, котрі лежить у підвалинах єврейської культури, «оскільки впродовж ХХ, «атеїстичного», століття рівень релігійності серйозно знизився в усьому світі... Тільки той, хто розуміє багатшаровий характер тлумачень мудреців, вплив їхніх суто єврейських переживань, котрий доповнює їхнє розуміння смислу Писання, – може зрозуміти суть заповідей і їхнє мотивування» [277, с.172].

Звичайно, що базове віроповчальне джерело юдаїзму – це «Тора» [350]. Ми користувалися виданням 1999 р. на івриті та з паралельним російськомовним перекладом П.Гіля. Цінним є те, що видання містить комплексні блоки коментарів, які дають змогу ґрунтовніше ознайомитися з основами юдейського віровчення та моралі.

Іншим важливим текстом юдаїзму, який використовується в контексті дослідження, є «Агада» [13]. За своєю суттю це збірка молитовного, похвального, пісенно-гімнового матеріалу, тематично й смислово

пов'язаного зі змістом Тори. Як відомо, текст «Агади» належить до талмудичної літератури. В.Гаркін у вступній статті до видання цього текстового комплексу розвиває думку, що «Агада» надавала біблійним темам і сюжетам специфічного деталізованого й емоційно атмосферного забарвлення. «Вона виросла зі шкільної раввінської інтерпретації нарративних частин Біблії й закарбувалася в перші століття нашої ери передусім у так званих мідрашах (тлумаченнях на біблійні тексти) і таргумах (парафразах біблійних книг арамейською мовою), почасти в текстах Талмуда в двох його версіях – єрусалимській... й особливо вавилонській... На формуванні «Агади» позначилися не тільки юдаїзм і християнство, але й, зрозуміло, елліністична та римська культури, навіть Авеста. Уже ця обставина дає підстави вважати Агаду пам'яткою світової духовної цивілізації» [13, с.3].

Також в поле дослідницького інтересу дисертації входить вірець кабалістично-містичної спадщини, що розвинулася в юдейському ідейному середовищі, – книга «Зогар» [391].

Текст дисертації і в руслі осмислення безпосередньо християнської етики, і в ряді інших своїх аспектів містить чимало звернень до смислового матеріалу біблійних текстів [45; 259]. З огляду на те, що й нині для величезного сегменту як вірян конфесійної мережі, так і позаконфесійних, а нерідко навіть людей нерелігійних Біблія є смисловим ресурсом корегування їхніх смисложиттєвих, а часом і практичних уявлень та орієнтирів, значущість смислової інтерпретації її ідей є досить високою в руслі завдань гуманістичної синергії релігійно-етичних цінностей. Біблія є джерелом контраверсійним, алегоричним, але через це ще більш цікавим для вивчення. Осягнути ідеї християнської етики та й основи світського гуманізму сучасного західного світу поза зверненням до її тексту і його рецепцій –неможливо.

Остання теза буде правомірною, але вже в контексті ісламських віровчення та етики, і щодо Корану [290]. Використовуємо видання «Корану» в українському перекладі М.Якубовича, що є першим повним перекладом тексту священного писання мусульман власне з арабської мови.

### 3) Богословська спадщина релігійно-етичних ідей.

Східні релігії просякнуті філософічністю. Ми послуговувалися, зокрема, доробком відомого індійського богослова та філософа Радхакрішнана Сарвепаллі, який інтерпретує низку істотних засад індійської філософсько-релігійної думки [293-295]. Крім цього, богословська спадщина східних релігій представлена в дослідженні розмислами буддійського лами Говінди [115, 116], що був особисто знайомий із такими знаковими для гуманістичної культури постатями, як Махатма Ганді та Микола Реріх. Говінда – монах школи тхеравада, котра обґрунтовує, зокрема, специфіку та шляхи буддійської медитації. Його книги просякнуті емоційно-психологічними інтонаціями, що дають рельєфний зріз цілого комплексу смислових структур буддійського мислення та ціннісної свідомості. Специфіку буддійського віровчення обмірковують й інші буддійські дослідники, чиї праці розкривають усю палітру світоглядно-аксіологічних ідей цієї світової релігії в її різних течіях та доктринальних варіаціях [135; 335].

До вивчення основ проповіді Будди, її етико-пізнавального контексту вдається Анандамайтрея Махатеро [див.: 235], який у дивовижний спосіб поєднував ортодоксальний буддизм тхеравади з практикою махаяни й езотеричною йогою. Книга, окрім роз'яснення належної практики медитації та її сакралізованого витлумачення, містить і ряд порад щодо етики облаштування сімейного життя, побуту тощо.

Відомим буддійським мислителем сучасності є Далай-лама XIV. Його внесок у поширення та роз'яснення буддійського віровчення важко переоцінити. Але, що надзвичайно важливо в контексті здійснюваної розвідки, тибетський релігійний лідер окрему увагу приділяє питанням етики. Особливий акцент в дослідженні зроблено на ідеях його праці «Мистецтво бути щасливим. Керівництво для життя» [125]. Співавтор Далай-лами лікар Говард К. Катлер вказує: «Мій задум полягав у тому, аби подати погляди Далай-лами на природу щастя й шляхи його здобуття західному читачеві й забезпечити їх своїми коментарями – коментарями

психотерапевта-професіонала... Я визнав найефективнішою оповідну форму, бо вона не лише полегшує сприймання, але й дозволяє показати, наскільки життя Далай-лами узгоджується з його ідеями» [125, с. 4].

Особливу значущість у руслі завдань дослідження має твір-бесіда з Далай-ламою про вчення Ісуса Христа [126]. Релігійний лідер поважливо намагається осмислити постать і святиню світової релігії, альтернативної щодо його власної, та акцентує увагу на ролі моральної солідаризації вірян буддизму й християнства.

Богословська й релігійно-філософська спадщина релігій авраамічної традиції цінна тим, що різні її пласти зримо увиразнюють неоднозначність інтерпретації етичного смислу певних релігійних ідей навіть у межах однієї релігії чи навіть конфесії. Водночас можна виявити тенденції актуалізації етико-антропологічного ресурсу залежно від інтересу того чи іншого богослова або богословської школи – виходячи чи то з критерію консервації конфесійної монолітності, чи то із завдань обґрунтування гуманістичних ідеалів моралі. Тож не є визначальною для цього дослідження сувородиференціація богословських джерел з точки зору їх догматично-канонічної «чистоти» чи, з навпаки, належності до приватних, але етично-продуктивних, позицій мислителів і речників відповідних етичних програм.

Традиційна юдейська богословська практика засадничо ґрунтується на Священному Писанні й за основну мету має роз'яснення його суті та змісту. Серед аналізованих творів цієї групи праця богослова та філософа, талмудиста, лікаря – Мойсея Маймоніда «Путівник розгублених» [243]. Це висвітлення основ юдейської релігійної свідомості в синтезі з надбаннями давньогрецької, в першу чергу аристотелівської, філософії. Сам богослов досить прикметно формулює особливість книги у передмові до неї: «У цьому трактаті виклад ведеться не абияк, але з надзвичайною ретельністю й особливою точністю, з піклуванням про те, щоб уникнути спотворення при роз'ясненні важких питань, і немає такого вислову, котрий перебуває не на своєму місці, котрий би не правив за роз'яснення певного питання, [що

викладається] в іншому місці. Тому не підганяй його під свої домисли... Він [трактат] роз'яснить тобі більшість важких питань Закону» [243, с. 36].

Праця іншого класичного юдейського богослова Аврагама ібн-Езри – «Початок мудрості. Книга обґрунтувань» [158]. Вона містить специфічні зразки аргументування й апології основ юдейського віровчення, а також цілу низку інших робіт, зокрема, на астрологічну тематику.

Важливим сегментом публікацій є й праці сучасних юдейських богословів, які розкривають суть і призначення віровчення євреїв в контексті як історії, так і сьогоденних викликів. Про сутність юдейської релігії та її цілі говорить рабин Й.Ашлаг у праці «Про суть єврейства» [28]. Й.Телушкін формулює призначення свого твору з основ юдаїзму [Див.: 344, с. 7] як просвітницьке в середовищі євреїв США, значна частина яких, на думку автора, мають неналежну обізнаність із засадами національної релігії, що, з його погляду, становить виклик їхній юдейській ідентичності.

Християнську богословську традицію дуже часто асоціюють із працями двох чи не найвідоміших християнських філософів і богословів Середньовіччя – Августина Блаженного [9-12] та Томи Аквінського [348; 367-368]. Ідеї творів Августина осмислюються нами, зокрема, в руслі проблеми смислової кореляції вільного вибору і божественної благодаті. Надзвичайно цінним є смисловий контекст його «Сповіді», адже там виявлено внутрішнє життя етичної свідомості ранньосередньовічної мислячої людини на перехресті ціннісних імпульсів античного світогляду та нової християнської релігії. Праці Томи Аквінського цінні в контексті дисертації, зокрема, з огляду на виявлення етико-ціннісного потенціалу раціонального обґрунтування буття Бога.

Не менш важливими в контексті розкриття своєрідності християнської етики є тексти Іоана Златоуста «Бесіда про любов» [156] та «Вибрані бесіди» [157]. Ідеї автора дозволяють простежити ціннісні лейтмотиви гуманістичної лінії середньовічної християнської етики, адже в його працях чималий ресурс

смислів присвячено феноменам любові, прощення, приборкання хибних пристрастей, готовності до неосуду інших тощо.

При розкритті сутності християнського витлумачення ідеї Бога ми зверталися також і до творчості Ансельма Кентерберійського [20], аналізуючи смислові і ціннісні потенції його онтологічного доказу буття Бога.

Середньовічну християнську етику добре ілюструють також праці Єфрема Сиріна [317-319] та авви Дорофея [133]. В контексті розгортання ідей середньовічного релігійно-філософського дискурсу предметом нашої уваги стали й праці Максима Сповідника [229] та Іоана Дунса Скота [321].

Творчий доробок Мартіна Лютера відображає історіософський та віроповчальний контекст розвитку ідей християнської етики. Досить влучно про Лютера висловився протестантський богослов Дж. Пайпер: «Він був не просто учасником усіх диспутів і суперечок свого часу, він виступав, здебільшого, їх ініціатором» [268, с. 20]. Його праці у збірці «Час мовчання пройшов» [227] та збірка вибраних творів [228] аналізуються на контрасті з філософсько-релігійним обґрунтуванням основ етики гуманістичним рухом Відродження.

Цікавим для вивчення сучасними дослідниками в галузі релігієзнавства та етики є творчий доробок іншого протестантського мислителя – Стенлі Гаверваса, працю якого «Жити мирно серед насилля» [94] (написану у співавторстві з Ж.Ваньє) також піддано розгляду в контексті реалізації дослідницьких завдань.

Певні аспекти християнської богословської думки XIX та XX ст. представлені, зокрема, працями архієпископа Луки [223] та книгою «Бачити Бога як він є» [314] Софронія Сахарова.

Беззаперечним є вплив ідейного доробку Папи Римського Івана Павла II на осмислення животрпетних моральних проблем сучасності. Піддано осмисленню ідеї з його енциклік про співвідношення віри і розуму [141], про фундаментальні питання морального вчення католицької Церкви [142].

Також враховується смисловий потенціал його виступів щодо проблем прикладної етики «Думки про земне» [168], у післямові до якої не безпідставно наголошено, що міркування Івана Павла II «мають загальнолюдське значення й можуть становити певну цікавість не тільки для католиків і послідовників інших конфесій, але й для тих, хто не сповідує жодної релігії... Особливо це стосується тих тез, де мовиться про стан сучасного суспільства і його майбуття, про виховання молоді та ролі родини» [168, с.390]. Не позбавлена глибинного релігійно-філософського змісту і його публікація «Основи етики» [107].

Мусульманська богословська спадщина також є важливим сегментом джерельної бази дослідження. Так, праця мусульманського теолога Ас-Суйуті Джалал ад-Діна «Досконалість в коранічних науках» [27] послугувала при вивченні сутності та значення основних засад коранічних текстів. Не менш важливими є й роботи сучасних мусульманських богословів Ан-Наїма Абдуллахі Ахмеда [19] та Яссіна Абдессаляма [407], які обґрунтовують специфіку реформування мусульманського світогляду, окреслюють специфіку прав людини в мусульманських державах тощо.

Інформативним є ресурс, розміщений на мусульманському порталі, що має форму питань-відповідей, де мусульманський богослов Найк Закір дає відповіді на найпопулярніші питання щодо специфіки мусульманського віровчення та етики [див.: 249].

#### 4) Філософський дискурс етико-антропологічного характеру.

Оскільки методологія дослідження вимагає досить значущої ролі філософсько-аксіологічного синтезу конструктивних етичних ідей релігійних традицій, то вагомим у контексті роботи є використання спадщини філософів гуманістичної ціннісного спрямування, які розгортали або ідеї секулярної етики, або синтезували імпульси світської й релігійної етики, або здійснювали з власних методологічних позицій осмислення як конструктивних, так і деструктивних векторів релігійних цінностей. Спадщина світських філософів цінна в контексті дослідження в тому аспекті, що дозволяє в порівнянні з нею релігійно-етичних ідей кристалізувати їхнє

загальнолюдське, гуманістичне ядро, сумірне із базовими постулатами етики, обґрунтовуваної філософським інтелектом. Це є важливим ресурсом для розробки методологічної стратегії гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей.

Відомо, що етика як окрема філософська наука зародилася саме в Античності. Ця доба багата на унікальні імена, роботи яких є ідейно-методологічним «трампліном» для подальшого розвитку етичного знання. Дисертаційне дослідження охоплює, зокрема, ресурс творчого доробку Платона [285-286], етична концепція якого лягла в основу багатьох подальших етичних розробок; засновника етики як окремої науки Аристотеля [25-26]; неоплатоніка Плотіна [287] та ряду інших мислителів. Важливим є також твір-антологія «Матеріалісти Давньої Греції» [234] за редакцією М.Динніка, що вміщує тексти творів Геракліта, Демокріта та Епікура.

Середньовічна філософія є досить вагомою частиною історико-філософського дискурсу, проте в її палітрі мало імен мислителів, які б не належали водночас до когорти богословів. Репрезентативними зокрема, є аналізовані в дисертації ідеї праці П.Абеяра «Історія моїх поневірянь» та його «Теологічних трактатів» [5-6]. Особливо цінною є Абеярова концепція етики, викладена в однойменному трактаті. У висвітленні співвідношення ним вільної волі й Божої благодаті засвідчено елементи його раціоналізму та до певної міри вільнодумності й налаштованості на ідейний діалог традицій (зокрема, античної, християнської та юдейської).

Доба Відродження змінила вектор специфіки філософського осмислення ціннісного потенціалу релігії. У цьому руслі особливо виокремимо праці Л.Б. Альберті [16], Б.Л.Аретіно [24] Дж. Бруно [79-80]. М.Кузанський, не вдаючись до явної гострої критики релігії й будучи католицьким ієрархом, все ж передає дух епохи своїми наддогматичними метафізичними та антропологічними ідеями [209]. Важливими в контексті осмислення специфіки гуманістичних моральних цінностей доби Ренесансу є праці



Л.Валли [93], М.Монтеня [241], Дж. Піко делла Мірандоли [282] та М.Фічіно [366; 416].

Промовистим, як відповідно до теми дослідження, так і в контексті осмислення загальнокультурного та ідейного духу епохи Відродження є творчий доробок Еразма Роттердамського [310-311], особливо в контексті його дискусії з Мартіном Лютером [Див.: 159].

Просвітництво та Новий час задало нову систему координат в обґрунтуванні етичних цінностей, пішовши шляхом раціоналізації та автономізації настанов моральної свідомості.

Істотної уваги, відповідно, заслуговує праця Дж.Локка «Лист про віротерпимість» [220]. «Локк не просто виступив в оборону віротерпимості, а переконливо й всебічно обґрунтував принцип свободи совісті як невід’ємне і природне право кожної людини» [220, с.10].

Праці Б.Спінози [328-331] та Д.Юма [406] якнайяскравіше демонструють специфіку новочасної пантеїстичної та скептичної етичної думки й філософії релігії. Екзистенційно-теїстичний формат новочасної етики актуалізує Б. Паскаль у славнозвісних «Думках» [273].

Новочасна філософія в контексті етичних пошуків філігранно узагальнилася та набула специфічної рефлексії в працях І. Канта [177-179], зокрема, в межах його етикотеології. Особливо значущим є аналіз його творів, присвячених співвідношенню моралі і релігії, віри і знання.

До детального аналізу психолого-антропологічних витоків християнської етики та релігії вдавався Л.Фоєрбах у праці «Сутність християнства» [363].

Праці мислителів епохи Післяпросвітництва демонструють плюралізм ідей та підходів: з одного боку, твори позитивістів – О.Конта [198] та Г.Спенсера [327], які вдаються до наукового осмислення соціальних коренів моральності й релігії; соціологів релігії – М.Вебера [98] та Е.Дюркгейма [138], котрі в контексті рефлексії над конституюючими підвалинами суспільного життя виводять закономірності суспільної й ціннісної

функціональності релігії; представників марксистської філософії – К.Маркса [230] та Ф.Енгельса [230; 403]; ірраціоналіста С.К'еркегора, що в методологічно і в ціннісно парадоксальний спосіб у своїх працях [187; 214-215] обґрунтовує екзистенційні корені віри. «Нетривала, але дуже інтенсивна письменницька діяльність К'еркегора була цілком присвячена захистові «істинного християнства»..., яке він ненастанно протиставляв «християнству наявному» [214, с.3].

Важливим блоком джерельної літератури є праці представника гуманістичного психоаналізу Е.Фромма: «Втеча від свободи. Людина для себе» [369], «Мати чи бути?», «Психоаналіз та релігія» [370].

Серед праць Ф.Ніцше цінним джерельним матеріалом послуговували «По той бік добра і зла» [256], «Людське надто людське» [257] і «Так казав Заратустра» [258]. Цінним у контексті дослідження є також обґрунтування К.Ясперсом специфіки філософської віри та її ціннісно-антропологічної значущості [411].

Окремим блоком релігійно-етичної літератури є доробок мислителів-протестантів: Ф.Шлейєрмахера [394], Р.Бультмана [86] та П.Тілліха [345-346].

Атеїстичні або агностичні смислові альтернативи релігійним форматам культивування етичних цінностей обґрунтовано, зокрема, у працях лауреатів Нобелівської премії, філософів Б.Рассела [299-301] та Ж.-П.Сартра [313].

Питань релігійної етики, її завдань у соціумі не оминали, звичайно, винятковою увагою і представники російської релігійної філософії – М.Бердяєв [40-42], В.Соловйов [324-325], Л.Шестов [389].

Методологічних аспектів етики, зокрема й, релігійної стосуються і праці Н.Гартмана [112] та М.Шелера [387].

По різному, але одну й ту саму проблему – майбутню долю людства в системі «релігія-етика-Бог» – розглядають П.Тєяр де Шарден в праці «Феномен людини» [343], М.Гайдеггер [375] у статті «Слова Ніцше «Бог

помер» та Ю.Габермас – «Майбутнє людської природи» [373] і «Розчаклування релігійно-метафізичних картин світу...» [374].

Місце та роль релігії в сучасній культурі, специфіку толерантизації міжлюдської комунікації та гуманізації життя особи в соціумі обмірковують А.Швейцер [385-386] та Д.Ікеда [161-162; 172]. Д.Ікеда констатує: «Теми, котрі ми зачіпали багатогранні: вони стосувалися освіти й ролі університетів у сучасному суспільстві, проблем безпеки..., екологічних проблем, науково-технологічного розвитку й моралі міжкультурних та міжцивілізаційних діалогів, смислу життя й місії людини на землі, щастя, релігії, суспільства тощо» [162, с.299].

#### 5) Етико-соціальні ідеї в дослідницьких та критичних публікаціях.

Дослідницька література з обраної проблеми є різноманітною. Водночас саме тут накреслюється прогалина в дискурсі, яка й визначає затребуваність комплексних досліджень релігійної етики, релігійної етичної аксіології як феномена духовної культури. Адже в літературі здебільшого висвітлюються ті чи інші окремі проблеми релігійної етики, порівнюються погляди окремих конфесій, натомість цілісних розвідок релігійно-етичних цінностей з урахуванням базового спектру релігійних традицій бракує. До того ж на тлі наявних публікацій становить перспективну наукову актуальність співвіднесення гуманістичних постулатів релігійної етики різних традицій і філософського етичного ресурсу.

Тому можемо говорити про критичну та аналітичну літературу тільки з певних аспектів досліджуваної проблеми.

Дослідженням історії, філософії та культури Індії займалися: О.Алексеев-Апраксін [15], В. Андросов [17-18], Т.Бернюкевич [43], Г.Бонград-Левін [48], О.Бешем [89], Н.Гусева [124], Н.Железна [148], В.Каніткар, У.Оуен Коул [176], В.Костюченко [205], Б.Кузнецов [211], С.Лепехов, А.Донець, С.Нестеркін [218], В.Лисенко [224-225], І.Родичева [307], О.Розенберг [308], О.Сарапін [312], Є.Торчинов [351-352], Г.Улиг [356], К.Успенська [359-360], В. Шохін [397-398], Р.Якуц [408], Г.Бечерт

[419] та Дж.Леслі [424]. Їхні роботи стали в пригоді при визначенні соціокультурних умов формування етичних доктрин та концепцій орієнталістських релігій. Вивчення китайської культурно-філософської та морально-етичної спадщини здійснювалося, зокрема, на ґрунті аналізу таких робіт: Л.Васильєв «Проблема генези китайської думки» [95], В.Кіктенко «Порівняльний аналіз конфуціанства та демократії» [189], Н.Котельникова «Сімейне виховання в Китаї» [206], Д.Мартинов «Конфуціанські утопічні елементи в офіційній ідеології Китаю» [231], Ю.Мороз «Філософський аналіз етичних аспектів у вченні Конфуція» [242], Л.Переломов «Конфуціанство і легізм в політичній історії Китаю» [278], а також інших, авторами яких є Е.Фахрудінова [361-362], Фен Ю-лань [372], Чжан Айлін [379-380], Ю.Щуцький [401], Х.Шаохуа [420], М.Каня [421], Квонг-Лой Шун [423].

Юдаїзм – як релігія та світоглядна традиція ставав і стає предметом вивчення багатьох авторів, що вдаються до аналізу різних аспектів багатоманітного «юдейського світу». Окреслення історичного та культурного буття юдейської релігії дістало відображення в роботах таких авторів, як Й.Бен-Шломо [39], Б.Блех [47], М.Грубарг [122], П.Джонсон [128], Р.Ілієв [165], Р.Йошпе [174], І.Касавін [182], Т.Кахілл [184], С.Пілкінгтон [283], Ш.Пінес [284]; вивченням спадщини видатного юдейського богослова М.Маймоніда займався О.Барановський [33]; витлумаченням світоглядного значення та змісту смислів у юдейських священних текстах займалася ціла когорта дослідників, праці яких осмислювались при здійсненні дослідження, зокрема: М.Беленький [36], А.Ковельман [192], І.Пекарська [277], І.Тантлевський [337-338], О.Топалер [349], І.Шифман [392].

Вивчення різноманітних аспектів християнського віровчення, філософії та етики відображене в наукових розробках таких дослідників, як Р.Шнакенбург [395], І.Янишев [409], С.Гренц і Р.Олсон [121], В.Докаш [130-131], Н.Жукалюк [150], Л.Карсавін [181], А.Колодний [193-195], А. де Любак [226], М.Муретов [245-246], Дж.Пайпер [268], А.Радецька [292], Л.Сеник

[316], прот. А.Сорокін [326], Ю.Чорноморець [381], Т.Шадюк [383], К.Овчаренко [264], А.Дідківський [129], О.Шеремета [388] та ін.

Серед дослідницької літератури щодо специфіки морально-ціннісних уявлень у релігіях є також праці вчених-ісламознавців. Дослідження з історії культури, філософії та етики ісламу відображено в роботах таких дослідників, як Абдур-Рахман аш-Шиха [1], В.Бєлокреницький [37], Є.Бєляєв [38], І.Гольдцієр [118], Л.Єфімова [145], Т.Кириченко [186], О.Карабийик [303].

Важливими виявилися й роботи щодо вивчення загально-філософських традицій обґрунтування моралі та моральності. В Україні проблемам етики та моралі присвячено, зокрема, праці В.Малахова [144], Т.Аболіної, що є автором дисертації «Моральнісна культура в контексті соціокультурної динаміки (філософсько-етичний аналіз)» [8] і монографії «Етос і мораль у сучасному світі» [7]. Цікавою для аналізу є лекція-виступ А.Буха: «Інтерес до релігії зростає? – Вплив християнської етики зменшується?» [88], де автор намагається співвіднести значущість релігії й моралі в сучасному світі. К.Краснухіна в роботі «Релігійна мораль та секулярна моральність» [207] також вдається до компаративного аналізу релігійної і світської моралі в сучасних умовах. В.Ларіонова здійснила аналіз категорії морального вибору як ключового концепту моральної поведінки [217]. Важливою є робота двох авторів П.Нулленса та Р.Міченера, котрі намагаються із всього різноманіття історично сформованих підходів до витлумачення морально належного окреслити той, який би був придатний для специфіки постмодерної особи. Свій підхід вони називають «багатомірною етикою» [260]. Становлять інтерес новітні українські дослідження антропологічних аспектів релігійного світогляду: монографії І.Васильєвої «Людина в релігійному вимірі: методологічні аспекти» [95]; Т.Гаврилюк «Людина в християнській антропології ХХ-ХХІ ст.» [110]. Також особливої згадки варті праці В.Надурака [248] (синергетичний підхід до осмислення суспільного

функціонування моралі», О.Радченко [296] (трансформації моральних цінностей в умовах постмодерну).

Велика кількість авторів займається різноманітними аспектами прикладної етики: [29], [50], [127], [132], [137], [146], [208], [232], [238], [240], [250], [276], [297] тощо. Відзначимо, зокрема, дослідницьку цінність праць М.Турчин [354], присвячених актуальним проблемам екологічної етики, а також Л.Владиченко [105; 106] – щодо соціально та морально значущих аспектів державно-церковних відносин.

В процесі підготовки дисертаційного дослідження ми залучили також у дискурсивну орбіту ідеї Ч.Тейлора стосовно моральності модерної особистості [341-342]; В.Балуха щодо специфіки філософсько-релігійних поглядів Л.Валли, Б.Спінози та А.Блаженного [30-32]; В.Єленського [147] та Л.Филипович в контексті дослідження актуальних тенденцій сучасних релігійних процесів [364-365].

Важливим блоком у масиві літератури, котра лягла в основу дослідження, є праці, де обмірковується соціально значуща позиція чи програма релігійних авторів, ідеологів, філософів, публіцистів. За великим рахунком, саме ця лінія дозволяє усвідомити конкретний дієвий вектор етичних ідей, екстрапольованих на образ комунікації і взаємодії у суспільстві.

Зокрема, до цього блоку відносимо інтерв'ю та виступи релігійних лідерів України та світу: представників англіканської церкви щодо єпископів нетрадиційної сексуальної орієнтації [90]; ієрархів РПЦ щодо етичності процедури ЕКО [91]; священнослужителів УПЦ щодо контраверсійних аспектів політико-соціальних та ціннісних аспектів міжрелігійного діалогу [104]; глави УГКЦ щодо подій Євромайдану та ролі Церкви в ці часи [167]; верховного муфтія мусульман Росії щодо «гей-параду» [197]; Папи Римського Бенедикта XVI щодо проблем прикладної етики [270-271] та патріарха Філарета щодо моралі справжнього християнина [275] й евтаназії [378].

Отже, можемо констатувати наявність широкого спектру першоджерельної, дослідницької, аналітичної літератури на міждисциплінарних перетинах гуманітарного знання в його сфокусованості на проблему духовного підґрунтя етичних цінностей. У процесі дослідження дискурс різних традицій і персоналій висвітлюватиметься, з одного боку, з настановою поліфонії, а з другого, – з урахуванням можливостей ідейного діалогу та синергії релігійного й філософського ресурсу думки в орбіті методологічних стратегій дисертації.

### **Висновки до першого розділу**

Отже, етичні цінності в релігіях потужно заохочують соціалізацію особистості, орієнтують її на осмислене, кероване ідеалами гармонії життя, мотивують принциповий оптимізм та благоговійне ставлення до сакрального в його онтологічних основах і соціокультурних маніфестаціях.

Водночас кожна релігія є конгломератом цінностей різної природи та різного вектору регламентації. В релігіях є етичні цінності, безпосередньо пов'язані із регламентуванням пошуку сотеріологічних, містичних перспектив; наявні цінності, спрямовані на освячення корпоративного моноліту відповідних спільнот; і є також цінності, що регулюють власне міжлюдську комунікацію в горизонтальному, соціальному та інтерсуб'єктивному форматах. Безперечно, ці блоки цінностей не функціонують ізольовано одне від одного, а часто є специфічно переплетеними й синкретично взаємоузгодженими. Релігійна палітра світу є різнобарвною, поліконфесійною, з огляду на це об'єктивною є потреба в гуманістичній синергії конструктивних людинотворчих потенцій етичних цінностей різних релігійних традицій, а також узгодження їх із гуманістично значущими моральними цінностями секулярної природи.

Провідним при аналізі є підхід, що визначає першорядну увагу не до суто культово-догматичної регламентації етичних цінностей у релігіях, а до того їхнього потенціалу, який може бути функціональним і в

позаконфесійному контексті освіти, виховання, саморозвитку на базі засвоєння як віруючими, так і людьми секулярного світогляду досвіду релігійних цінностей різних спрямувань та вміння осмисленого самовизначення щодо тих із них, які можуть мати конструктивний вектор сприяння людяному й відповідальному життю на протигагу життєвим форматам з домінуванням релятивності у ставленні до базових критеріїв добра і зла. Мотивація дослідження в українських реаліях передусім пов'язана із віднаходженням дієвих механізмів гуманізації міжрелігійних взаємин, заохочення активнішого діалогу вірян різних конфесій у справі соціально значущих ініціатив, вироблення дієвих механізмів викладання релігієзнавчо-етичного блоку в загальноосвітній та вищій освіті, а також адекватної орієнтації щодо проблем сучасної прикладної етики.

Це спонукає до узагальнення ціннісного ресурсу різних релігійних традицій з акцентом на можливості їхньої гуманістичної синергії і смислової та діяльнісно мотиваційної взаємодії в життєвому самовизначенні та комунікації сучасних особистостей і спільнот в умовах глобалізованого світу.

Одним з акцентів дослідження є не просто аналіз змісту постулатів релігійної етики, а й увага до історичної традиції осмислення філософами тих антропологічних проблем, які є центральними і для релігійної моральної свідомості. І тут виявляється не тільки альтернативність релігії і філософії як різних типів світогляду. Тут наявні й неабиякі можливості синергії конструктивного ціннісного ресурсу обох цих сфер та ідейного взаємозбагачення їхніх виховних можливостей. Ціннісний горизонт філософії реалізується через потенціювання діалогу й інтенсифікацію людського порозуміння – як на рівні особистостей, так і на рівні культурних традицій. Натомість релігійні форми організації життя інколи підпадають під ризик домінування монологічності. В них може запановувати претензія на «єдино правильність» розуміння істини щодо цінностей і форм життя. А це у свою чергу несе інший ризик – нівелювання моральних можливостей, закладених у певній релігійній традиції, і підміну справжнього морального



ентузіазму вірян їхньою боротьбою виключно за конфесійну монолітність та «ексклюзивність». Відповідно, одним з інструментів актуалізації морального ядра віри якраз і може поставати філософування над формами досвіду релігійності і його ціннісними мотиваціями. З цього не випливає заклик відкидати релігійну віру на користь філософії, а лише настанова на ціннісну інтеграцію віри і любові до мудрості. Ідеться про першорядну цінність життєво-практичної моделі філософування для внутрішньої моралізації релігійності. Цей досвід впровадження життєво-практичних імпульсів філософування у стихію релігійної свідомості здатен звільняти її від крайнощів догматизму, фанатизму, марновірності, ритуалістичного фетишизму. А це дає змогу актуалізувати моральне і комунікативно відкрите осердя релігійності. Воно забезпечує більшу готовність толерувати відмінність у виявах релігійності задля єдності в цінностях. Дане дослідження – міждисциплінарне, але все ж його ядром є саме методологічний ресурс філософських дисциплін – філософії релігії, філософської антропології, етики, аксіології. Не слід скидати з рахунків, що філософія не вичерпується форматами лише «чистого розуму». Аксіологічна, ціннісно-орієнтаційна, антропологічна її інтенція становить одну з її ідентифікуючих рис. І така інтенція дуже потрібна сучасним релігіям в їхньому рухові до самопереосмислення та оптимізації ціннісної дієвості їхніх етичних ідей. А з цього випливає і те, що в умовах набуття богословською освітою і наукою в сучасній Україні принципово нового статусу, релігійні лідери та методисти релігійної освіти неодмінно повинні збільшувати формати ознайомлення учнів і студентів із філософським осмисленням проблем людини й моралі. І ця інтенсифікація філософської та релігієзнавчої компонент в релігійній освіті має бути не формальною, а ґрунтуватися на реальному усвідомленні важливості філософського мислення для утвердження в базових основах віри. Важливо і те, аби релігійна освіта знаходила в собі рішучість активізувати в освітніх проектах не лише явно прорелігійні філософські ідеї, а й критичні щодо релігії чи певних її аспектів.

Богослови повинні відмовитися від тези про шкідливість вільнодумного філософського ресурсу. З ним зовсім не обов'язково погоджуватися віруючому, але обізнаність із ним здатна і для віруючої свідомості надавати усвідомлення альтернативних антропологічних граней. Це дозволить бачити феномен людини рельєфніше, сприятиме серйознішому ставленню вірян до позарелігійної мотивації ціннісного самовизначення людини. На цьому ґрунті неодмінно з'являться додаткові можливості кристалізувати етичні інваріанти загальнолюдського характеру, незалежно від того, чи санкціонуються вони певною релігійною традицією, чи ж секулярною духовністю і гуманізмом. Тож дане дослідження однією зі своїх ідей має орієнтир для богословської науки й освіти ставати відкритішими до конструктивних антропологічних можливостей філософії, і не тільки релігійної філософії. З іншого боку, варті певного перегляду і деякі традиції академічного філософського середовища в його ставленні до аксіологічних можливостей релігійного світогляду. Ні відгороджування релігії від філософії, ані зверхність філософії до релігії не можуть бути в сучасній культурі конструктивними.

## РОЗДІЛ 2

### МОРАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ДОМІНАНТИ У СМИСЛОВОМУ СПЕКТРІ ОРІЄНТАЛІСТСЬКИХ РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЙ

Релігійні цінності залишаються, поза сумнівом, потужним мотиваційним чинником людської комунікації, соціальної взаємодії, самоусвідомлення людей практично в усіх цивілізаційних ареалах.

Тож настановою двох наступних розділів буде виявлення надісторичного, смислового формату фундаментальних етичних санкцій як світових релігій, так і тих релігійних систем, у синергії та історично-смислових дотиках з якими здійснювалося формування й функціонування світових релігій. Виявлення такого ідейного базису дасть можливість чіткіше окреслити георелігійну ситуацію в умовах глобалізаційних та секулярних змін, а також надати рефлексивний матеріал для перспективного формування практичних моделей втілення ідей мультикультуралізму, толерантності в сучасних суспільствах загалом й в українському поліетнічному, полірелігійному соціумі, зокрема, особливо в реаліях євроінтеграційних прагнень.

Тож піддамо концептуальному осмисленню дух етичних ідей цих релігій, визначивши смислові і ціннісні кореляції, спільне та відмінне між орієнталістською і авраамічною традиціями, а також між певними моделями релігійної етики в межах кожної з цих традицій (адже нерідко вони істотно різняться, визначаючи корінні відмінності у самоусвідомленні й самовизначенні спільнот і особистостей, що є їхніми носіями).

#### **2.1. Співвідношення соціально-ритуалістичних і філософсько-рефлексивних мотивацій етики індуїзму та джайнізму**

Першочергове дослідницьке завдання вбачаємо у зверненні до етичного вчення брахманізму-індуїзму, що мимоволі спонукав (до певної міри

«провокував») буддизм до новаторської рефлексії щодо антропологічної проблематики, а також послугував цінним ідейно-світоглядним джерелом для теоретико-методологічних основ буддійської аксіологічної доктрини.

Завдяки демографічному буму, який торкнувся території Індії, та тенденціям мультикультуралізму в сучасному західному світі, індуїзм та індійська культура дуже швидко вплелися в життя навіть пересічного індивіда, а не тільки є предметом розгляду з боку дослідників чи симпатиків індійських світоглядних систем. Індуїзм сьогодні на наших теренах яскраво заявляє про себе і через масову культуру: кіно, телебачення, індустрія індійських закладів швидкого харчування, популярність тату хною та інших естетичних і візуалізаційних засобів вираження індивідуальності. Як і буддизм, ідейно-світоглядно індуїзм чи його рецепції поширюються серед європейців передусім засобами новітніх релігійних течій та рухів неорієнталістського спрямування: Міжнародне Товариство Свідомості Крішні є одним із яскравих прикладів [Див.: 267]. Чималий інтерес становлять саме етичні постулати регулювання життя індусів і привнесені ними «новомодні» тенденції ритміки життя сучасної молоді: вегетаріанство, рефлексотерапія, йога тощо. Тож спробуймо накреслити деякі важливі акценти аксіологічної концепції індуїзму у її зв'язку з соціально-культурними перипетіями життя індусів, а також виявити значення етико-релігійної доктрини індуїзму в руслі гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей та комунікативних матриць.

Прив'язаність індуїзму до кастового устрою індуського соціуму багато в чому позначалася на специфіці його соціальної функціональності та накладала свій відбиток на особливості його етичних цінностей. Це підкреслюється багатьма дослідниками традиційного соціального устрою індійського суспільства. Наприклад, О.Успенська розгортає думку, що кастове облаштування цілком узгоджується зі світоглядними засадами, котрі регулюють індійський соціум та його культурне життя. «Кастова організація традиційного суспільства є характерною рисою індійської цивілізації, вона

прямо пов'язана з брахманізмом-індуїзмом, формувалася й функціонує під впливом кастової ідеології індуїзму, етичні імперативи якого об'єктивно спрямовані на консервацію й відтворення архетипічних форм соціальної взаємодії й суспільної свідомості» [359, с.8]. Згадана дослідниця констатує замкненість традиційного суспільства Індії, його дрібну сегментованість і чітку структурованість. Водночас підкреслюється характер цього соціуму як живої макросистеми із комплексно налагодженими і доволі енергетичними історичними механізмами соціального самовідтворення. Йому притаманна своя особлива динамічна, процесуальна рівновага, ритміка зі специфічним контролем й особливим упорядкуванням. Відповідно, у цій ритміці немає «випадкових чи зайвих людей, і вони не поведуться «неправильно». Усе контролюється елітою суспільства та владою релігійних імперативів. І це реальна влада, бо ж вона спрямовує кожен з невеликих дискретних сегментів кастового суспільства в його діях; для них формулюються адресні релігійні настанови, за виконанням котрих стежать брахмани і «воїни та правителі», світська влада» [359, с.24].

Проблема етичності та міри гуманістичності кастового ладу та його релігійного «освячення» в індуїзмі увиразнюється фактом існування соціальної групи «недоторканих», тобто членів соціуму, які взагалі перебувають поза суспільним поділом індивідів на «вищі» і «нижчі» суспільно-ієрархічні шаблі. Дослідники В.Каніткар і У.Оуен Коул підкреслюють, що «недоторканість – етичне питання, яке впливає з кастової системи... Індійська конституція оголосила цю практику, що її Ганді охарактеризував як «злочин проти людяності», протизаконною. Було декларовано рівне для всіх право на працю й освіту, але утиски тривають і нині. Такі випадки важко довести, а віру в чистоту й осквернення не можна знищити парламентським законодавчим актом» [176, с.241]. Тож на рівні суспільно-побутового спілкування ставлення до найнижчих ієрархічних верств населення й уявлення щодо їхнього суспільного становища часом і сьогодні (на ментальному рівні) залишається таким самим, яким його

програмували ще «Закони Ману»: «При змішанні варн від шудр і вайшийок, кшатрійок і брахманок народжуються [відповідно] айогава, кшаттар і чандала (candala) – найнижчий з людей» [153, с.401], «як шудра породжує від брахманки зневажену істоту, так зневажений породжує від жінок чотирьох варн ще більш зневаженого» [153, с.404]. Звісно, нині, якщо такі переконання побутують, вони мають більшою мірою психолого-комунікативний, ментальний вияв, а не легітимізований державним правом та втілений у системі соціальної ієрархії на політичному рівні. І тим не менше, їх не варто скидати з рахунку при оцінці аксіосфери індуського соціуму.

Відповідно щодо можливостей соціальної, професійної самореалізації особи та її ціннісного реноме традиція постулювала станові обмеження: «Жінка-нішада народжує від чандала сина-ант'я-васаїна, котрий діє на цвинтарях, мерзенного навіть для зневажених» [153, с.405]. Ці та інші постулати життя освячувалися текстами «сміті», які, на відміну від Вед, не усвідомлювалися як такі, що є безпосереднього божественного походження. Але тим не менше вони деталізовано описували й санкціонували норми суспільно-релігійного та морально-етичного життя (зокрема, до них відносять і «Закони Ману»), контролюючи недоторканість кастового стану, якість виконання «дхарм» і кастових обов'язків, і доволі нерідко спонукаючи вірян до цілого ряду відверто натуралістичних практик. Невиконання цих обрядів та ритуалів на рівні релігійної свідомості індусів розумілося як невиконання свого морального обов'язку, соціально-релігійного зобов'язання. При цьому сучасною людиною західного типу така обрядовість дуже часто може витлумачуватися як неетична, або ж і антигуманна.

Чи не найяскравішим прикладом такого ритуалу є обряд саті, що передбачає самоспалювання вдови під час кремації тіла чоловіка. Ось які вказівки щодо такого ритуалу дає релігійний текст індуїзму «Вішну сміті»: «Навіть померлий родич не здатен іти за померлою людиною; усім, за винятком його дружини, забороняється іти за людиною шляхом Ями» [101, с.110]. «Коли помирає чоловік, [йій слід зберігати] цнотливість або піднятися

на його поховальне вогнище» [101, с.123]. Попри те, що цей обряд закорінений у давній міфології (пов'язаний з богинею Саті), і в пізніших текстах немає прямої вказівки на категоричну необхідність такого акту самопожертви, все ж саті були відчутно поширені ще донедавна, а поодинокі випадки такого ритуального самогубства трапляються і тепер. Хоч постулювався саті як добровільний акт жертвної любові, проте, як свідчить практика, вдова, котру більшість священних текстів закликали до абсолютної покори, позбавляли соціального статусу і т.д., йшла на вогнище слідом за своїм чоловіком під тиском, а часто й під справжнім фізичним примусом.

Така традиція (як і ціла низка інших) є підтвердженням факту, що в певні періоди історії індуїзм санкціонував доволі сумнівне з етичного погляду ставлення до гуманності. Примат сімейних цінностей, з одного боку, визначав культ родини, а з іншого – дещо обмежував індивідуальне самовизначення жінки щодо шлюбу, вибору професії та інших життєвих орієнтирів поза вимогами родини. Дослідниця індуїзму О.Успенська констатує: «Хороша дружина повинна увідповіднювати свої дії й вчинки зі «священними нормами» від моменту, коли вона прокидається зранку, до моменту, коли лягає спати вночі» [360, с.188]. Часто накладається гласне або негласне табу (або принаймні несхвалення) щодо її діяльності не в межах домівки чи не в руслі задоволення безпосередніх інтересів родини. Тож домінує аспект хатньо-господарчих обов'язків, догляду за чоловіком і дітьми, харчування, психологічної розради більш соціалізованих членів сім'ї, задоволення їхньої потреби в затишку, комфорті, естетичній втісі від гармонійного облаштування інтер'єру оселі та побуту загалом. О.Успенська пише: «Жінки високих каст часто замкнуті в оселях і мають бути добре задратовані в шалі та накидки, коли виходять з дому у супроводі служників – у жодному разі не пішки (на паланкіні, в автомобілі, на візку рікші чи на скутері). Натомість жінки низьких каст працюють за межами власної оселі на інших людей – у полі, як слуги, на фабриках і заводах, на будівельних майданчиках. У деяких кастах вони допомагають чоловікам в їхніх

професійних справах. Жіноча участь у праці за межами оселі є показником невисокого статусу сім'ї та касты» [360, с.188].

Західні дослідники індуїстських текстів привертають увагу й до цілої низи інших норм щодо становища жінки, які характеризуються етичною контраверсійністю. Дж. Леслі вказує: «сказано, що денний сон розбещує і псує жінок. Є шість речей, які псують жінок і їх треба уникати: спиртне, погана компанія, втеча від чоловіка до іншого в дім і в його постіль, гуляння повсюдно на самоті, денний сон, перебування в чужих оселях упродовж тривалого часу» [424, р.49]. Такі ідеали індуїстського сімейного життя чітко простежуються в популяризованих кіноіндустрією індійських фільмах, щоправда, вони зодягають їх у романтично-феєричну обгортку кохання, та останнє інколи насправді є досить сумнівним за умови, що більшість шлюбів традиційно уклалися за домовленістю родин і до весілля наречені часто були незнайомими. Ця практика нерідко відтворюється й нині. Звісно, конкретні особливості реалізації гуманності чи негуманності практичного витлумачення традиційних постулатів і звичаїв сучасне індійське суспільство дедалі більше віддає на відкуп рівневі індивідуального морального й духовного розвитку конкретних людей, а поширення освіти, технологій, західних взірців життя дедалі збільшує питому вагу гендерної і соціальної паритетності.

На тлі контраверсійності гендерної і сімейно-шлюбної етики індуїзму доцільно також оцінити міру гуманістичної кристалізованості етичних ідей індуїзму стосовно питань біосфери, ставлення до живого, адже багато в чому цей аспект, як і аспект гендерний та сімейно-шлюбний, визначають наявність чи відсутність потенціалу узгодження ціннісних настанов носіїв однієї цивілізації з іншими в умовах мультикультуралізму. Саме базові уявлення про антропоприродні зв'язки і ціннісні особливості взаємодії ланок соціальної ієрархії визначають спосіб практичного регулювання життєвого самовизначення людини і, відповідно, можливості та перешкоди її порозуміння і солідаризації з носіями інших світоглядних матриць.



Увага індуїзму до ідей єднання з природою, поваги до тваринного світу визначає потужний потенціал екологізації свідомості через її етику та релігійні практики. Водночас реалізація цього потенціалу також багато в чому залежить від того, яке саме ціннісне ядро виноситься конкретними особами чи спільнотами як визначальне із відповідних практик ставлення до природи. Скажімо, часто останніми роками популяризоване в Європі та Америці вегетаріанство пов'язують саме із індуїзмом. Зрозуміло, що обмеження щодо їжі наявні в багатьох релігіях, і хоча нерідко їх обґрунтовують етичною чи містико-релігійною мотивацією, вони все ж об'єктивно мають за джерела кліматично-географічні, соціально-економічні чи інші чинники. Принцип ахімса як незавдання шкоди нічому живому, з яким пов'язана і вегетаріанська мотивація, має глибокий етико-релігійний ґрунт. Ще рельєфніше увиразнюється він в етичній системі іншої національної релігії Індії – джайнізмі, про яку ще йтиме мова згодом. Незавдання шкоди нічому живому в індуїзмі має специфічні етичні джерела, хоча й доволі суперечливі за своїм ціннісним змістом. Кастовий поділ індуського суспільства, як ми уже з'ясували, надзвичайно принижував нижчу касту та особливо верству недоторканих, і не тільки в ідейному плані чи на рівні суспільної репутації, адже часто це виливалося у фізичні утиски. Такий стан речей загрожував фізичним знищенням цих людей, але поряд з цим в існуванні верстви, яка б займалася найбруднішими, найнекваліфікованішими справами, були зацікавлені брахмани, як, зрештою, і сама логіка структурування архаїчного соціуму вимагала відповідної ієрархічної стратифікаційної ланки. Це закономірно призвело до впровадження для брахманів своєрідного регулятора – принципу «незавдання шкоди нічому живому», що розповсюджувалося на всіх «істот», а як свідчать цитовані вище тексти «Законів Ману», саме «істотами» й іменувалися чандали – «недоторкани». Тож першопочатково принцип ахімса служив не стільки захистові життя тварин, скільки був покликаний хоч певною мірою убезпечити найнижчі категорії людей від сваволі вищих станів. І лише відтак

з'явилася норма, згідно з якою брахмани повинні були дотримуватися лактовегетаріанства, яке не розповсюджувалося на жертвних тварин, над якими належало читати спеціальні мантри: «Брахману в жодному разі не можна їсти [м'ясо] тварин, не освячене мантрами; але, додержуючись вічного правила, освячене мантрами нехай їсть» [153, с.185]. Іншим кастам можна було більшою чи меншою мірою споживати м'ясо відповідно до «Законів...», а чандалам дозволялося споживати всі види м'яса, окрім м'яса корови. Велика кількість населення Індії і як результат продовольча криза утвердили вегетаріанство як моральну чесноту, інші касты намагалися наслідувати найвищу касту брахманів і також обмежували себе у споживанні м'ясних страв. З точки зору сучасної науки та вчення про здоровий спосіб життя таке ставлення до харчування є досить конструктивним. А втім, слід усвідомлювати, що деякі регіони Індії до сьогодні відзначаються надмірною антисанітарією, пов'язаною із відсутністю чіткої межі між сферою життя людей і тварин. Тому говорити про беззастережну спрямованість індуїзму в напрямку дотримання основних постулатів екологічної етики все ж можемо лише з істотною часткою відносності.

Ми окреслили лише кілька етично суперечливих аспектів прикладної етики індуїзму, що кореняться в їхній традиційній історично успадкованій ментально-ціннісній матриці. Водночас слід усвідомлювати, що набуття цими традиційними формами життя того чи іншого смислового навантаження залежить від рівня рефлексивного, філософського підґрунтя. Тож індуїстська етична традиція, попри свою практичну неоднозначність, має істотні конструктивні можливості в руслі завдань гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей. Адже сучасний стан розвитку культури надає особистостям і спільнотам змогу відділяти гуманістичний зміст базових світоглядних постулатів від їхнього емпірично відносного, залежного від конкретних соціальних умов, наповнення, і використовувати на практиці високий гуманістичний принцип відповідно до його чистого смислу, чому в попередні епохи перешкоджали соціально несприятливі умови й соціальна

нерівність. Тож саме на ідейному рівні індуїстський світогляд наділений істотним потенціалом міцної культурної ідентифікації індуської нації, а з другого боку, – ціннісним ресурсом загальнолюдськості і гуманістичної ціннісної спрямованості. Відповідно, індуїзм має потужні можливості соціального згуртування індійської цивілізації, його символіка і ритуалістика консервує ментальну унікальність нації, забезпечуючи незримий зв'язок між епохами й поколіннями, даючи історичну перспективу відтворюваності і своєрідної динаміки індуських цінностей.

У цьому контексті варта врахування особливості на яку звертає увагу, зокрема, й дослідник С.Бурмістров. Не тільки вірування, переконання (при всій їхній неабиякій значущості) цементують феномен релігії. Ще одним важливим конститутивним елементом релігії є ритуали та інші зовні маніфестовані спеціальними практиками форми поведінкового самовизначення вірян. Саме ритуальні матриці поведінки увиразнюють їхню соціальну ідентичність чи групову приналежність. Згаданий науковець відзначає: «Особливо добре ілюструє цю тезу, приклад, індуїзм, де знаком приналежності до індусів служить не те, в що людина вірить, а її походження і те, як вона поводить, які ритуали виконує, яке місце посідає в суспільстві. Для індуїзму важлива не ортодоксія, а ортопраксія – правильне діяння, діяльність, відповідна канонам... Виконання певних приписів маркує нашу приналежність до того чи іншого соціуму, а оскільки воно організоване у вигляді ритуалів, то саме ритуальний аспект діяльності людини постає як чинник солідарності» [87, с.15]. Тому можна вважати індуїзм не лише релігійною доктриною, а й своєрідною, переведеною на мову символіки і ритуально-міфологічних практик, моделлю самого суспільства Індії з усіма його явними і імпліцитними зв'язками, механізмами інтеграції та саморегулювання, важелями історично-цивілізаційної відтворюваності.

Слід підкреслити формат відмінності суто культових, обрядових систем індуїзму (розглядати їх деталізовано не входить у формат нашого дослідження) і його інтелектуальних практик. Якщо перше відзначається

яскраво вираженим міфологічним, політеїстичним характером осмислення світових зв'язків та місця людини у космосі, то інтелектуальний пошук, мотивований ведичною писемною традицією, є особистісно релевантним і віддає належне автономному пошукові трансцендентного, яке усвідомлюється як єдиний Абсолют, збагнений через рефлексивно-пізнавальне, говорячи мовою західного дискурсу – софійне, зусилля. Звернімо увагу на характерні фрагменти з філософської частини ведичного корпусу – Упанішад: «Те, що є серцем і розумом, свідомість, розуміння, розпізнавання, пізнання, мудрість, проникливість, стійкість, мислення, міркування, прагнення, пам'ять, уявлення, намір, життя, любов, панування – все це імена, дані пізнанню. Він – Брахман, він – Індра, він – Праджапаті, і всі ці боги і п'ять великих елементів: земля, вітер, повітряний простір, вода, світло; і ці маленькі різноманітні істоти від того чи іншого сімені – народжені з яйця, і народжені з черева, і народжені з поту, і народжені з паростку; і коні, корови, люди, слони; і все, що дихає, і рухається [по землі], і літає, і нерухоме. Усе це ведеться пізнанням, утверджене в пізнанні. Світ ведеться пізнанням, утверджений в пізнанні. Пізнання – Брахман» [358, с.43].

Саме інтелектуальний ресурс індуїзму (звісно, поширений не масово, а лише в межах досвіду високоосвічених та когнітивно мотивованих вірян) став у перспективі потужним трампліном внеску індуїзму у світову філософію, що свідчить про його смислову придатність до синергії із загальнолюдськими ціннісними та етико-антропологічними інтенціями. Релексивність інтелектуальної традиції індуїзму стала своєрідним кроком до автономної ціннісно-сислової рефлексії і високої індивідуальної світоглядної культури мислення, яка відтак ще оптимальніше була кристалізована буддизмом. Якщо культові моделі індуїстської етики мають своїм надзавданням лише вписати особистість у відповідну соціальну нішу та забезпечити через певні містичні уявлення механізм компенсації можливого невдоволення своїм соціальним статусом та обов'язками, то інтелектуально-мисленнєва традиція, мотивована ведичною духовністю, вчить особистість

до саморегуляції смислами, а отже, опосередковує ціннісний вибір творчістю практичного розуму. Розгалужена система інтелектуалізованих рекомендацій щодо медитативного та етичного подолання негативних аспектів карми, по суті, обґрунтовувала думку, подібну до розроблюваної у перспективі багатьма філософами західної традиції щодо автономності внутрішніх мотивацій моральності і принципової здатності людини задавати собі високі моральні орієнтири навіть всупереч емпіричним умовам соціального буття, які нерідко підштовхують до егоїзму, користолюбності, несправедливості. Медитативні рефлексії в межах філософської традиції індуїзму можна інтерпретувати як імпліцитну настанову переформатовувати систему цінностей й експлікувати внутрішній духовний процес (котрий завжди відзначається домінантністю аксіологічної компоненти) як пріоритетний і першорядний порівняно з аспектом соціальних амбіцій та боротьби за прагматичний успіх.

Для усвідомлення варіативності етичних систем серед індійських релігійних вчень варто взяти до уваги й особливості джайнізму. Це релігія, яка також виплекана відповідною цивілізаційно-смісловою ойкуменою. В ній розвиваються, а в дечому переосмислюються, переакцентуються ті чи інші домінанти індуїзму, але водночас накреслюється типологічна прозорість відмінності національної релігії (якою також є джайнізм) і релігії світової (буддизм). Успадкувавши від ведичної традиції ідею сансари та проголосивши загальну одухотвореність Всесвіту, джайнізм своєрідно спонукає людину шукати істинну духовну реальність шляхом міцного морально-психологічного самоконтролю, аналізу якнайтонших порухів душі і мотивацій до вчинків, з'ясування умов, за яких людська буттєвість не затьмарюється неволею егоїстичних прагнень. У руслі цього хоч аскетизм специфічно притаманний й індуїзму, однак саме в джайнізмі він набув особливо загострених форм: «Джайнам не дозволялося займатися сільським господарством, оскільки воно було пов'язане зі знищенням рослин і вбивством комах та дрібних тварин у ґрунті. Їм належало додержуватися

суворої вегетаріанської дієти. Воду для пиття слід було проціджувати, біля рота носити пов'язку, аби зберегти життя дрібних істот, що живуть у воді та повітрі. Джайни носили з собою спеціальні вінички, змітаючи з дороги мурах та інших комах, а з настанням темряви й узагалі не виходили з дому. Такі суворі аскетичні вчення і склали основу джайнської етики. Джайнські ченці повинні були неухильно додержуватися суворих приписів статуту. Для мирян, котрі також входили до джайнської громади, правила були менш жорсткими, але й повне звільнення для них було недоступне» [166, с. 28]. Тобто, як бачимо, джайнізм зацентрував відмінність між моральними вимогами до мирян і монахів. Ця відмінність полягає в суворості і послідовності додержання відповідних правил і постулатів.

Послідовний аскетизм прописаний і ціннісно звеличується у всіх священних текстах джайнів. Усвідомлення необхідності вести аскетичний спосіб життя можливе тільки шляхом примноження пізнання, тобто глибоких інтелектуально-медитативних практик. Як взірцеві практичні втілення цих постулатів сприймаються життєві подвиги вчителів джайнізму, передусім Махавіри: «Нехай душа завжди зміцнюється силою Трьох Коштовностей, а вчення Переможця... – високим ступенем щедрості, аскетизму, вшанування Переможця і знання» [315, с.255]. Під «Трьома Коштовностями» джайни якраз і розуміли істинне пізнання, істинне знання й істинну поведінку. Це є підтвердженням чіткої закоріненості етики аскетизму в раціоналізованих настановах та специфічній гносеології джайнізму. Поняття індійського світогляду такі, як сансара, Атман, карма і т.д. тут набувають метафізичного, а, отже, специфічного раціонального обґрунтування. Знання є ключовою запорукою вивільнення від дії законів карми, виходу із кола сансари: «Наскільки свідомий не звільняється від матерії, настільки він може не знати, хибно бачити і бути неприборканим. Коли свідомий звільняється від незліченних «плодів» карми, тоді знаючий і видючий мудрець стає вільним... Адже саме по собі бачення не створює і не відчуває [нічого]. Знання знає звільнення, зв'язаність, дію карми і [її] знищення» [148, с.292]. Поза всяким

сумнівом, тут обґрунтовується специфічна форма знання – не натуралістично зорієнтованого, а такого, що має феноменологічний формат, спрямованого на рефлексію свідомості, і це до певної міри дозволяє говорити про співмірність образу антропологічного контексту знання джайнізму і, наприклад, філософії Сократа, хоч, звісно, практичні висновки з такої гносеологічної домінанти у цих двох дискурсах досить відмінні і продиктовані відповідними для них умовами та середовищем.

Як уже згадувалося, саме в межах джайнізму набув особливого розвитку принцип «ахімса» – незавдання шкоди живому. Ось як її постулати обґрунтовуються у релігійних текстах джайнів «Амрітачандра. Пурушартхасіддхі-упая»: «Ті, що прагнуть усунути хімсу, передусім мають спробувати відмовитися від вина, м'яса, солодошів, плодів п'яти [видів] смоківниць» [315, с.259] і навіть «якщо це плоть буйвола, бика та інших тварин, які померли своєю смертю, навіть тоді відбувається хімса, бо ж з плоттю знищуються найдрібніші живі істоти... У світі навіть маленький шматочок [видобутого] меду пов'язаний із завданням шкоди бджолам; дурень, що полюбляє мед, стає великим руйнівником» [315, с.260]. Як бачимо, тут принцип ахімси набуває подекуди крайніх форм. Звісно, сам дух цього принципу доволі важливий з огляду на екологічні негаразди сьогодення, і культивування його в поміркованих формах здатне гармонізувати взаємини людини з природою, сприяти переведенню постулатів гуманістичної біоетики у практичну площину. Водночас практикування цього принципу в надмірних і суперечних здоровому глузду формах є зайвим і швидше підпорядковане зміцненню непроникності, герметичності відповідних релігійних спільнот, ніж виявляє загальногуманістичну етичну орієнтацію.

Щоправда, слід розуміти, що, як зазначають дослідники, «ахімса розуміється як дисциплінуючий елемент нормативної поведінки окремої людини, початково здатної на насильство. Ахімса ніколи не висувалася в Індії як норма в міждержавних відносинах; право держави на покарання порушника дхарми завжди визнавалося легітимним» [357, с.322]. Таке

витлумачення демонструє певну соціально мотивовану обмеженість практичного зорієнтування принципу ахімси й певної розбіжності у витлумаченні її як «благоговінням перед всім живим». Проте, важливим є й урахування того факту, що принцип ахімси доповнювався іншими обітницями праведного джайна, які наче працюють з ним в синергії: утримання від брехливості (сатья), утримання від крадіжок (астея), утримання від догоджання своїм слабостям (брахмачар'я) та утримання від усіх прив'язаностей (апаріграха). Сатья, як закон правдивості мовлення, розглядався джайнами власне як складова ахімси: «Слід завжди говорити правду, оскільки брехня – це різновид завдання шкоди життю» [232, с.12]. Астея за своєю аксіологічно-нормативною спрямованістю теж співмірна з принципом незавдання шкоди нічому живому, адже власне матеріальний добробут, який втрачається внаслідок крадіжки, є істотним обрамленням зовнішніх форм життя, а тому крадіжка – це шкода життю, на цьому власне наполягають й релігійні тексти джайнів: «Присвоєння [людиною] через свою безконтрольну активність того, що їй не належить, вважається крадіжкою. Це теж хімса, тому що вона заподіює шкоду. Людина, яка позбавляє іншого власності, позбавляє його життєвих сил, бо для людини власність – зовнішня життєва сила» [315, с.264]. Дві наступні обітниці є шляхом посилення аскези (перші три є обов'язковими для всіх віруючих, а останні дві – для монахів), а апаріграха – її крайньою формою. Як підкреслює Г.Марушевський, «це вже доведений до абсурду фізичний і духовний аскетизм, оскільки цей принцип вимагає відмовитися від будь-якої прихильності до об'єктів, які можуть викликати задоволення в людини (приємний звук, дотик, запах, смак чи колір)» [232, с.12]. Позбавлятися від прив'язаностей потрібно поступово, але для монаха відмова від задовольень своїх смакових, естетичних, сенсорно-чуттєвих потреб і шлях цілковитою аскези є обов'язковим: «Необхідно усунути всю решту прив'язаності до відносного за допомогою зосередження на смиренні, чистоті тощо. Решта [прив'язаності до] одухотворених і не одухотворених [об'єктів] має бути усунена, оскільки від зовнішньої



прив'язаності виникає небажана безконтрольність [дій]. [Якщо той, хто прийняв обітницю] не може залишити зерно, слуг, оселю, гроші тощо, він повинен обмежити їх споживання, бо істинна мудрість – зречення» [315, с.267].

Тож, як бачимо, етика джайнізму має яскраві риси аскетизму, і це інколи межує із антропологічним нігілізмом, самовідреченням. Постулати етики монаха-джайна є не цілком зрозумілими і тим більше – прийнятними для секулярної людини західного типу, деякі із них (як-от практика оголеної ходи), відповідно до європейських норм етики та критеріїв належного, взагалі можуть оцінюватися як непристойні. А втім, слід усвідомлювати, що й в авраамічній традиції культивуються форми релігійності особливо заглиблених у віру adeptів, які на позір суперечать стандартним формам здорового глузду чи навіть зовнішнім пристойностям (наприклад, практика юродивих у православ'ї або дервішів в ісламі). Водночас у межах релігійності ці форми мають свою функціональність, адже покликані підкреслити несумірність матеріального світу із очікуваними сотеріологічними перспективами. Етичний вектор таких практик, звісно, контраверсійний. Він, з одного боку, дає змогу соціуму переоцінити на тлі прикладу даних особистостей свої надмірні амбіції споживання, але з другого, – це й передумова релігійного ізоляціонізму, що обмежує вияви соціального ентузіазму вірян, їхньої участі в практично-комунікативному здійсненні етичних домінант.

## **2.2. Дієвість та суперечності етико-аксіологічної матриці конфуціанства**

Окресливши тенденції співвідношення антропологічних і культових особливостей в релігійній етиці індійського цивілізаційного ареалу, неодмінно маємо торкнутися й спадщини конфуціанства. Популяризованою в західній цивілізації є конфуціанська етика, що в першу чергу асоціюється у

пересічного європейця із «золотим правилом моральності», яке близьке й зрозуміле християнській цивілізації. Але водночас деякі способи реалізації загальнолюдської етичної програми у конфуціанстві становлять альтернативу домінантним на Заході практикам, хоч історично у співвідношенні етики й соціального облаштування можна виявити чимало співзвучного між західними традиціями і конфуціанською програмою. Звернімо увагу на таке зауваження дослідників кофуціанської етики з Кембриджського університету: «Конфуціанська традиція, з її довгою історією, яка є змістовно багатою та має широкий вплив на азійські спільноти, є предметом великої уваги в компаративних дискусіях. Сфера обговорень включає в себе не тільки її політичний ідеал, а й концепцію самості, що лежить в основі такого ідеалу... Конфуціанство більше, ніж будь-яка інша азійська система поглядів, кинуло виклик деяким ключовим припущенням західної моралі, ефективно забезпечуючи їхню життєздатну альтернативу» [423, р.1-2].

З одного боку, релігія традиції і ритуалу, конфуціанство водночас є потужним ресурсом кристалізації загальнолюдських принципів моральності. Як наголошує один із дослідників світоглядного ресурсу цієї релігії Ю.Мороз, «згідно з етикою Конфуція, людинолюбство не може існувати понад ритуалом або поряд з ритуалом. Людинолюбство здійснюється тільки через ритуал» [242, с.210]. З іншого боку, у ритуалі нівелюється його моральна кваліфікація, якщо на практиці відбувається розрив ритуалістики із моральністю. Тому завдання конфуціанської етики не лише постулювати, а й практично утверджувати гуманізм в його конкретній, поведінково-комунікативній виявленості. Відповідно, етика конфуціанства завжди тримає у фокусі регулятивної уваги не самі принципи, а живий досвід міжлюдських взаємин. Цей підхід базований на тому переконанні, що «людська злагода важливіша за абстрактні істини. Саме з огляду на з цю домінанту, не може бути вищого принципу, ніж людяність. Людяність втілюється у всьому різноманітті людських ситуацій» [242, с.210].

Категорія «жень» (людяність, гуманність, людинолюбство) має багато витлумачень в межах конфуціанської класичної літературної традиції. З аналізу джерел видно, що Конфуцій усвідомлював важливість для досягнення життєвої гармонії втілення принципу людинолюбства, попри те, вказуючи, які випробування чекають на людину, що культивує цей принцип: фінансова нестабільність, можливі матеріальні негаразди, опала з боку сильних світу цього тощо. Ось як про це говориться у конфуціанських релігійних текстах: «Учитель сказав: «позбавлений людинолюбства не може довго перебувати в бідності, але він не може довго перебувати і в радості. Людинолюбний віднаходить спокій в людинолюбстві, мудрий здобуває користь з людинолюбства»» [200, с.169]. Як бачимо, домінує виховний аспект ціннісної неодмінності людинолюбства і заклик до того, що на аксіологічних терезах його не повинні переважувати навіть міркування оптимальнішого соціального, прагматичного добробуту. Соціальний добробут поза людинолюбством ціннісно картається конфуціанством як морально негідний. Ця настанова, до речі, доволі актуальна у своєму виховному конструктиві в аспекті притаманних для сьогоденного українського соціуму пошуків трансформації ментальності з метою викорінення явищ корупції, владної чи адміністративної сваволі тощо.

Найбільш ідейно концентровано аксіологічний потенціал принципу людинолюбства втілюється саме в згаданому «золотому правилі моральності», яке постулюються значною кількістю релігій світу, але чи не вперше набуло філософського обґрунтування саме в конфуціанстві. Китайський дослідник історії філософії Фен Ю-лань констатує, що задоволення своїх прагнень через жень передусім передбачає виявлення уваги до інших: бажання підтримати себе виливається у закономірну практичну підтримку інших, прагнення здобути благо для себе вимагає здійснення його і для інших. Тож, інтерпретуючи цю конфуціанську ціннісну засаду, дослідник пише: «Роби іншим те, що бажаєш собі». Це позитивний аспект практики жень, те, що Конфуцій називав чжун, «відданістю іншим»» [372, с.63].

У текстах конфуціанства виявляємо декілька формулювань золотого правила, ось деякі із них: «Чжун Гун запитав про людинолюбство. Учитель відповів: «Поза домівкою стався до людей, немов зустрів важливих гостей. Використовуючи народ, поведься [шанобливо], немов робиш велике жертвоприношення. Не завдавай іншій людині того, чого не побажаєш собі. Не допускай ворожнечі в державі, не допускай ворожнечі в сім'ї». Чжун Гун сказав: «Хоч я, Юн, і не досить кмітливий, дозвольте мені додержуватися цих слів»» [200, с.200], або «Цзи Гун запитав: «Чи існує одне таке слово, яким можна керуватися все життя?» Учитель відповів: «Це слово – шу – милість, тобто не роби іншій людині того, чого не побажаєш собі»» [200, с.218].

Годі доводити, що в золотому правилі закладено потужний загальнолюдський гуманістичний потенціал. До того ж така формула морально належного (на відміну від певних засад і постулатів, аналізованих нами в межах індуїзму чи джайнізму) не сприймається західною свідомістю як щось «екзотично-нетрадиційне», а тому «інше», або ж взагалі неприйнятне. Воно має свою варіацію і в західній етичній традиції. Зважмо на дані, що їх наводить Р.Апресян [див. 23, с.194-195], аналізуючи універсальність золотого правила в межах як релігійної етики, так і етики загалом. Цей дослідник констатує наявність цього морального постулату в цілій низці релігійних і філософських ресурсів і давнини, і пізніших часів, до того ж – у різних цивілізаційних ареалах, зокрема, в давніх пам'ятках Єгипту та Месопотамії, міркуваннях грецьких філософів Ксенофонта, Платона, Аристотеля (особливо у застосуванні до феномена дружби), в «Повісті про Ахікара» (V ст. до н.е.), у второканонічній старозавітній «Книзі Товіта» (200-170 р. до н.е.), в ідеях Епіктета, Сенеки, Новому Завіті («все, чого бажаєте, щоб вам робили люди, так і ви робіть їм, бо в цьому є закон і пророки» (Мф. 7, 12)...» [див.: 259]), талмудичному юдаїзмі тощо. Р.Апресян підкреслює, що «в Новому Завіті золоте правило як таке висловлюється тричі (крім наведеного місця, ще в Лк. 6, 31 і Діян. 15, 29), якщо не брати до уваги кілька віршів, котрі втілюють у собі дух золотого правила» [23, с.195].

Подібні думки щодо принципової доброзичливості до інших, повага до чийої гідності прямо пропорційно визначає й нашу гідність, висловлювалися і в класичних текстах буддизму, на основі чого можна чітко висновувати про важливу платформу кореляції антропологічного ресурсу релігійної етики орієнталістської та авраамічної традицій – саме в аспекті потенціалу ментального укорінення змісту золотого правила. Цей факт є надзвичайно актуальним особливо в сучасних умовах соціальних та духовних криз. На цьому неодноразово наголошують і дослідники долі духовності в контексті сучасних глобалізаційних трансформацій. Адже наявність спільних універсалізованих етичних постулатів у різних цивілізаційних ареалах, попри відмінності традицій і конкретної життєвої практики, дозволяє представникам різних вір автономно наснажуватися ідеями солідарності, співпраці, зрештою, етичної синергії у тих аспектах, де спільне докладання зусиль для оптимізації життєвого середовища є можливим і доцільним. Часом усвідомлення відмінності традицій і норм може у свідомості вірян паралізувати уявлення про можливість солідарності та соціально-ціннісної співпраці. Але наявність таких універсальних ціннісних «компасів», як золоте правило, навпаки, звертає свідомість у русло усвідомлення того, що співпраця, потенціювання зусиль між вірянками різних традицій є можливими і практично здійсненними. Тож конфуціанський ресурс у цьому сенсі є особливо цінним. Дослідниця Е.Фахрудінова з цього приводу пише: «...Етико-філософські погляди Конфуція, в яких здебільшого постулюється принципи взаємної відповідальності за прийняті рішення та чітке дотримання встановлених моральних правил без утиску при цьому свободи особистості, заслуговують на велику увагу» [361, с.56].

Окрім антропологічної зорієнтованості серед характерних рис конфуціанської етики – її соціоцентричність, спрямованість на освячення й підтримання функцій соціального упорядкування та консервації традиційних цінностей. Традиційне китайське суспільство, модель якого багато в чому запрограмована концепціями конфуціанства, цементувалося синкретизмом

етики і деталізованої соціально-духовної ритуалістики. Обидва ці чинники постають для конфуціанської свідомості й самосвідомості в їхній нерозривній єдності, взаємозалежності та синергійному функціонуванні. Етика як заклик до індивідуальної відповідальності санкціонувався посиленням на патріархально усвідомлену несхитність і першорядну значущість, сакральність традиції. Сама ж ритуалістика поставала як система діяльнісно-культурних кодів, що організовували на гармонійність життя і взаємин. Соціально-ціннісні ритуали вписують конфуціанця в ритміку й субординацію суспільного цілого, дозволяючи із-середини відчутти свою співпричетність його «пульсуванню», а отже, й наснажитися співпереживанням, емпатією за його долю. Це у свою чергу служило мотиваційним механізмом мобілізації вольового ресурсу для належного соціального діяння. А.Ніколаєва-Чинарова, зокрема, констатує: «...Конфуціанська етика й ритуал відігравали роль офіційної релігії, були ідейно-інституційною основою Китаю, тож можна зробити висновок про те, що культура як управління безпосередньо змикалася з давньою китайською релігією» [253, с.117].

У релігійних текстах ще доконфуціанської доби чітко постульовано норми поведіння і ритуали, котрі їх повинні обрамляти, соціальні ролі та функції, межі діяльності та форми втілення суспільної активності окремого індивіда. Зверхність закону, традиції, ритуалу набувала сакралізації у священних текстах та звеличувалася в поетичній образності, піснях та гімнах. До прикладу, в книзі давньокитайських гімнів «Шицзин» (систематизацію і редагування якої приписують Конфуцієві) виявляємо такий пафос «Гімну законам царя просвіченого»: «Ясні закони царя Просвіченого, нехай вічно сяють! Від доби першого жертвоприношення й досі дали вони досконалість країні, щастя для Чжоу» [393, с.281].

Тобто особисте щастя та щастя держави усвідомлювалися у взаємозв'язку із додержанням споконвічних традицій. Чіткий наскрізний вектор простежується в межах аксіологічної доктрини конфуціанства від

самовдосконалення, через впорядкування сім'ї, соціуму до впорядкування норм життя держави загалом, при чому такий стан речей не тільки визнається належним, але й освячується з точки зору поваги до традиції та предків. У давньому конфуціанському трактаті «Да сюе» читаємо: «У давнину, бажаючи висвітлити світлу благодать у Піднебесній, попередньо впорядковували свою державу, бажаючи впорядкувати свою державу, попередньо вирівнювали свою сім'ю, бажаючи вирівняти свою сім'ю, попередньо вдосконалювали свою особистість, бажаючи вдосконалити свою особистість, попередньо виправляли своє серце, бажаючи виправити своє серце, попередньо робили щирими свої помисли, прагнучи зробити щирими свої помисли, попередньо вивершували своє знання. Вивершення знання полягає у вивірянні речей» [200, с.93].

Поза всяким сумнівом, є в цій релігії і певна апеляція до надприродного, вираженого в образі Неба і віддання ритуалістичної та медитативної данини традиційно успадкованим образам богів та метафізичним концептам. Але все ж головним завданням цієї релігії є виховання громадянина та практично-розумовий формат гармонії з соціальною та космічною реальністю. Якщо на соціальному рівні конфуціанство можна вважати доктриною упорядкування спільноти, то на індивідуальному рівні воно постає як етика особистісної гідності. Як тут не згадати альянз Ф.Ніцше, який свого часу (хай і в критичному плані), але ототожнив дух конфуціанства і дух автономізованої етикотеології І.Канта, назвавши німецького філософа «кенігсберзьким китайцем» [Див.: 258, с. 339].

Показово, що Конфуцій і конфуціанці, розробляючи засади етики, усвідомлювали важливість її особистісного сприймання, внутрішньої відповідальності. Поза сумнівом конфуціанська етика обґрунтовувала суспільство суворої соціальної стратифікованості, поділу на вищі і нижчі верстви. З одного боку, постулюється модель соціуму суворої ієрархії: в душі історичних реалій, у яких формувалася ця доктрина, лунають мотиви певної зневаги до нижчих верств як носіїв, нібито, невисокої планки моральних можливостей. Ось як, наприклад, інтерпретує таке розуміння китайська

дослідниця Чжан Айлін: «Жебрак не людина, тому що у конфуціанстві сфера людського дуже обмежена. Найголовнішою умовою суспільного статусу людини є її зв'язки з іншими, і навіть ці зв'язки обмежені «п'ятьма відносинами» («п'ять відносин» (китайською – wulun). Це відносини пана і слуги, батька і сина, старшого і молодшого братів, чоловіка і дружини, друзів» [380, с.114]. Згадана авторка пояснює, що, з погляду конфуціанства, злидар непридатний зберігати вірність цінностям цього вчення, адже для плекання належного рівня моральності слід мати певну планку добробуту, бути паритетно потрібним суспільству з огляду на наявність достатніх фінансових статків і майна для забезпечення сім'ї. Злидар, натомість, здатен тільки на вимолювання в інших людей співчутливості та поблажливості, він не спроможний утримувати родину, тож він і вилучений із системи нормальних людських взаємин і його життя несе на собі тавро аморальності. «Тому жебрак не потрапляє під захист релігії» [380, с.114].

При цьому в текстах цієї релігії трапляються і тези, котрі можуть бути проінтерпретовані як санкціонування благоговійного ставлення до владної верхівки, яку закликають з певним упередженням ставитися до комунікативних зв'язків з нижчими за себе в соціальному плані: «Вчитель сказав: «Якщо шляхетний чоловік не солідний, він не буде користуватися авторитетом, і його вченість тоді не міцна. Прагни вірності й ширості; не дружи з тим, хто тобі не рівня; не бійся виправляти помилки»» [200, с.159]. Представники вищих верств визнаються потенційно більш придатними до морально схвальних рис і якостей. Однак, з іншого боку, і для них істинна добродішність є не даністю, а узалежнюється від освіти, виховання, роботи над собою. Обґрунтовується першорядна важливість особистісного сприймання засад етики, внутрішньої відповідальності за реалізований власним життям моральний проект. А.Ніколаєва-Чинарова зазначає, що конфуціанські соціальні та державознавчі уявлення ґрунтуються на ідеї особистісних взаємин. «Хоча все тече, час плине без упину, на думку вченого [Конфуція], майбутнє подібне до минулого, до якого слід повернутися. Тому



свою реформу культури як управління Конфуцій пропонував почати з того, що називав виправленням імен» [253, с.115]. Це означало заклик до набуття носіями певних соціальних статусів і функцій реальної, поведінкової відповідності тим титулам і званням, які стосуються їхнього становища в соціумі і його ієрархії: правителів належить у повноті відповідати цьому особливому покликанню; урядовець зобов'язаний справами демонструвати свою високу компетентність, непідкупність, відданість обов'язкові; глава родини має бути її дбайливим і люблячим опікуном, а не лише номінально називатися «батьком»; синівський статус теж накладає цілий ряд функцій, щодо яких слід бути самовимогливим і відповідальним. Відхилення від цього ціннісного стандарту самоідентифікації тих чи інших членів спільноти може мати негативні наслідки, тож за перших ознак такого дисбалансу, згідно з конфуціанським баченням, відповідальним громадянам належить докладати реальних зусиль для повернення належного статус кво. «...Конфуціанство своїм натиском на моральний чинник управління прагнуло стримати насильство керівного класу над народом. В управлінні народом воно віддавало перевагу моралі над правом, переконанню і силі прикладу над примусом. Головне – це не страх, а довіра народу до своїх правителів, про маніпулятивний підхід годі було й говорити» [253, с.115].

До речі, як відомо, серед учнів Конфуція були все ж представники різних верств і – попри теоретичне обґрунтування станової нерівності – на практиці він брав до уваги передусім людські та інтелектуальні якості особи, визначаючи її значущість та придатність до духовно корисних справ.

Окрім того, важливо, що вказуючи на однозначну станову нерівність, Конфуцій все ж не освячував її як факт, але вказував, що вона може бути благом для держави, якщо кожен виконуватиме по совісті покладені на нього завдання, а у спілкуванні та взаємодії з «нижчими станами» виявлятиме справедливість та людинолюбство. У трактаті «Чжун юн» читаємо: «Якщо кожна людина намагатиметься досягти моральності, то в суспільстві здійснюватиметься Тао. Коли мудрець користуватиметься загальною

довірою, то (в країні) не буде омани. Коли люди любитимуть одне одного, то між ними не буде ненависті. Коли великим сановникам надаватимуться гідні почесті, то у всій країні буде належний правовий лад. Коли пани будуть піклуватися про добробут службовців, то ті віддаватимуть їм належне. Коли цар буде ставитися до народу як до своїх дітей, то хлібороби процвітатимуть. Коли ремісників заохочуватимуть, то країна багатітиме. Коли (цар) буде люб'язно зустрічати мандрівників, то люди прийдуть до нього з усіх країн. Коли цар буде покровителем васалів (князів), то весь світ коритиметься йому» [199, с.16].

З таких вихідних позицій впливає й значущість у конфуціанстві політологічної складової в її етичних координатах, адже чимало уваги приділяється осмисленню ролі політичного лідера в суспільстві, пошуку ціннісних критеріїв оптимального виконання ним своїх функцій з упорядкування суспільного ладу. Ось як характеризує ідеал політичного діяча один із конфуціанських текстів: «Учитель сказав: «Шляхетний муж, оцінюючи справи та вчинки в Піднебесній, не вдається до крайнощів, але він завжди ґрунтується на справедливості»» [200, с.170], він «...думає тільки про справедливість...» [200, с.171] і «...завжди виходить з почуття обов'язку. Це проявляється в тому, що у справах він додержується Правил, у мовленні скромний, завершуючи справи, правдивий. Саме таким є шляхетний муж» [200, с.217].

Поряд з історично мотивованими ідеями апріорної, статусної вищості влади та її сакралізації у конфуціанстві поставлено й гуманістично глибше питання – щодо передумов моралізації суспільства через просвіту владної верстви, через цілеспрямоване виховання еліти як еталона потенційних творчих і моральних ресурсів соціуму. Ідеал можновладця тут – не стільки втілення успадкованої з походження таємничої харизми, дарованої «вищими силами», скільки образ неординарної особистості, яка ненастанно вдосконалює рівень відповідальності за свою суспільну місію та власним прикладом задає суспільству горизонти розвитку й зростання. «Учитель

сказав: «Якщо правитель поводиться правильно, то справи йдуть і без наказів. Якщо ж правитель поводиться не правильно, то народ не буде коритися, хоч би скільки наказів видавалося» [200, с.205], адже «... якщо людина здатна сама виправити себе, то хіба будуть їй важкі справи управління? Якщо ж не здатна сама виправити себе, то як вона зможе виправляти інших?» [200, с.206].

Звісно, до певної міри це утопічний ідеал, але з часткою умовності можна стверджувати, що концепція шляхетного мужа Конфуція до певної міри випереджала подальші пошуки критеріїв просвіченого володаря, до яких вдавалися європейські мислителі епохи Відродження та Просвітництва. Звісно, на теоретичному, концептуальному рівні такий дискурс має гуманістичний вектор. Щоправда, слід бути свідомими й того, що в практичних умовах авторитарного суспільства буква таких міркувань може ставати ширмою обґрунтування «винятковості» владної верхівки на підставі пропагування її особливих здобутків у духовному, інтелектуальному саморозвиткові, насправді ж ці особливі здобутки можуть виявлятися фіктивними і лише декларативними (такі практичні приклади можуть бути виявлені як в історії багатьох країн світу, так і в практиці взаємин влади і суспільства в новітню добу, особливо в авторитарних і тоталітарних суспільствах). У цьому проявляється закономірний й історично відтворюваний елемент дисбалансу між ригористичною етикою ідеалів і реальною практикою суспільних процесів, коли їх намагаються штучно узгодити з ідеологічно санкціонованими «високими» взірцями.

Дослідників здавна цікавить питання, чи є підстави в принципі вважати конфуціанство релігією, чи, можливо, це суто етико-соціальне вчення. Безперечно, якщо додержуватися християнських (чи інших монотейстично-релігійних) уявлень про релігію і релігійність, довелось би визнати мінімум сотеріологічних, віроповчальних елементів у цій системі. З іншого боку сама акцентуація на ритуалістиці, величезна значущість, що надається благоговінню (хай і соціально мотивованому), все ж дають підстави вбачати

в конфуціанстві ознаки релігії. Водночас визнаним є й той факт, що за тривалий період своєї історичної буттєвості конфуціанство здійснило значущу еволюцію в бік культової моделі.

І все ж ідеалізованість деяких загальних постулатів конфуціанства не стала для цієї системи перешкодою в її практичній ціннісно конструктивній дієвості. Й особливо важливим механізмом, що забезпечив цю практичну функціональність конфуціанства, є ідея поміркованості, золоті середини як осердя пропагованого ним світогляду та способу життя. А.Гайсіна констатує: «Засіб досягнення щастя Конфуцій вбачав у «серединному шляху»... У вченні про середину стримувальним чинником є церемонії. Саме церемонії визначають взаємини в суспільстві та в разі загрози імперії забезпечують оборону чинного ладу» [111, с.156-157]. Конфуціанський принцип золоті середини не лише й не стільки мотивує соціальну покору, скільки спонукає особистість до самоорганізації, духовної і практичної самодисципліни. Одним із аспектів принципу золоті середини (як ціннісної збалансованості та домірності життя особи і суспільства) є обґрунтована цією релігією ідея людинотворчого потенціалу культури як концентрації аксіосмислів, імплантованих в життя через феномени мистецтва, релігії, традицій, освіти, історичної пам'яті тощо. Водночас усвідомлюється роль гармонії природних і культурницьких прагнень. У «Лунь-юй» наголошено: «Якщо [в людині] природні потяги беруть гору над культурою, вона стає дикуном. Якщо культура бере гору над природними потягами, вона стає книжником. Лише за [гармонійного] поєднання культури і природних прагнень стає вона гідною особою» [200, с.178].

Постульована в конфуціанській філософії та етиці увага до історії, з одного боку, орієнтує на традиціоналізм, патріархальні цінності, їхню регулятивну роль. Але – за умови відповідної інтерпретації цієї ідеї – її можна розуміти і як орієнтацію на зв'язок історичних епох і поколінь, що є передумовою динамічного розвитку нації. Увага до минулого, історичної спадщини народу не обов'язково має означати схиляння перед всім

консервативним. На шляхах шанування історії здобувається перспектива вилучати з історичних помилок належні уроки, бачити прояв ментально-психологічних особливостей нації в різних обставинах (в тому числі і критичних). А це дає додаткові важелі уникання несприятливих параметрів при рухові до майбуття. Тож ця акцентуація конфуціанської традиції (звісно, переосмислена на платформі загальнолюдських цінностей) може бути корисною і для свідомості українців в умовах боротьби за національно-державницьку ідентичність та пошуку стратегій формування злагодженого й ефективного громадянського суспільства.

Цікаво й показово, до речі, що попри багато десятиліть офіційного панування комуністичної ідеології в Китаї, конфуціанські ідеї та цінності і досі багатьма китайцями й іноземцями, що вивчають цю націю, визнаються основою їхньої ментальності. Наразі ведуться гострі дискусії щодо необхідності оновлення системи влади в Китаї. Деякі дослідники стверджують, що Китаю не вдасться вибудувати на своїх теренах демократію і найважливішим чинником, що її унеможлиблює, є власне конфуціанська та легістична традиція [Див.: 430]. Інші ж зазначають, що за своєю спрямованістю конфуціанство аж ніяк не може впливати на вибір політичного курсу розвитку Китаю, адже воно є ні демократичним, ані антидемократичним вченням, а при адекватному його витлумаченні може якраз сприяти утвердженню демократичних цінностей з урахуванням тих етично контраверсійних побічних виявів демократії, котрі визначають кризові тенденції в західному соціумі [Див.: 423]. Деякі українські китаєзнавці, як от В.Кіктенко, наполягають на тому, що ідея демократії в сучасних реаліях перестала бути актуальною для китайського суспільства. Цей дослідник наголошує, що симпатії до демократії західного взірця знівельовано стрімким, динамічним економічним зростанням чотирьох так званих «маленьких драконів» і ряду інших азійських країн. Це поставило під сумнів попередню переконаність у можливості економічного добробуту виключно під егідою західних цивілізаційних стандартів. З погляду цього

науковця, у свідомості багатьох членів традиційно конфуціанського авторитарного суспільства запанувала думка про те, що господарські й соціальні успіхи не вимагають демократичного устрою західного типу як свою неодмінну передумову. До того ж, «девальвацію демократичних цінностей стали пов'язувати зі зростанням соціальних проблем у країнах Заходу та західного вибору, з ослабленням контролю з боку держави за суспільним розвитком, що спостерігається з другої половини ХХ століття» [189, с.12].

Боротьба атеїстичної влади з конфуціанством виявилася в Китаї безперспективною. Тим часом ментально закорінена поміркована етика конфуціанства дозволяє сучасному Китаєві уникати як крайнощів всеохопного тоталітаризму, так і можливих деструктивних проявів крайнього лібералізму, постаючи (явно чи неявно) одним з вагомих факторів, що забезпечують цій країні динамічну перспективу цивілізаційного розвитку та здобуття пріоритетних позицій у багатьох сферах економічного, соціального та гуманітарного розвитку.

### **2.3. Персоналістичні засади в моральних ідеях буддизму**

Можна стверджувати, що окреслені релігійні доктрини та їхня етика є до певної міри етапами смислового наближення до тих гуманістичних цінностей, які викристалізувались у буддизмі. Якщо ці та деякі інші релігійні традиції містять лише елементи загальнолюдських ціннісних принципів й обмежуються у своєму всеохопному впливові передусім культурами відповідних народів, то буддизм, як відомо, набув значення світової релігії. Дослідник Г.Уліг констатує, що буддизм культивується нині і на азійських теренах, і в Європі, і на американському континенті. Він представлений палітрою різновидів та течій, котрі, попри істотні відмінності, все ж мають і спільне – зв'язок зі спадщиною, що приписується Будді та відповідною вихідною доктриною. Це єднає різноманітні буддійські спільноти. «У них спільна важко досяжна мета – просвітлення, але вони різняться одне від одного

шляхами, які вони обирають. Це проявляється не тільки у їхніх творах з тлумаченням вчення, а й також у способі мислення, зборах і практиках їхніх членів» [356, с.311].

З часу падіння радянської «залізної завіси» та відкриття кордонів значної популярності на українських теренах набули орієнталістські духовно-релігійні традиції. Це почало проявлятися, зокрема, у популяризації спортивних братств та угруповань, що ґрунтували свою ідеологію на містико-релігійному вченні буддизму [Див.: 139], а також і власне в поширенні окремих аспектів буддійського вчення через друковану літературу, психотренінги, так звані «духовні семінари», що проводилися симпатиками та адептами цієї неспецифічної для пересічного українця релігійної світоглядної традиції. Щоправда, зазвичай під виглядом «буддійських цінностей» пропонувалися видозмінені, інколи до цілковитого відриву від ідейно-аксіологічних настанов Будди, норми та способи поведінки, світорозуміння та самореалізації. Релігієзнавці відносять такі релігійні рухи та течії до неорелігій, що виникли на орієнталістському ґрунті необуддизму чи неоіндуїзму. Але саме необуддійські (і неоорієнталістські загалом) рухи сформували у свідомості певного сегменту соціуму дещо спотворені, сумнівні, «затуманені» уявлення про буддизм як такий. Синтетичні вчення, котрі використовують орієнталістський світоглядний субстрат, нерідко мають доволі віддалений зв'язок із першоджерелами відповідних релігійних систем. Як приклад, котрий це підтверджує, наведемо характеристику Володимира Соловйова щодо теософії О.Блаватської та її послідовників, де філософ критично оцінює такий синтез. Видатний релігійний мислитель писав, що тут протилежні одна щодо одної точки зору ставляться поруч, хоч і не робиться жодної вагової спроби забезпечити їм смислову узгодженість, внутрішню примиреність, синтез. «Коли йдеться про якусь християнську ідею (наприклад, живого Бога, молитви тощо) «теософія» є безумовним раціоналізмом і натуралізмом, аби миттю перетворитися на сліпий і забобонний супранатуралізм, щойно на сцену з'являється таємна

мудрість і чудеса давніх і нових «адептів»» [324, с.316]. Соловійов розгортає думку про те, що будь-яке справді респектабельне вчення зазвичай є оперте на одну з трьох засад чи каналів, які забезпечують йому смислову цілісність. Це або так зване позитивне одкровення, що має теїстичні корені, або принципи чистого розуму, або концептуалізація емпіричного ресурсу, надбаного конкретними науками. «Що ж стосується необуддизму, то він однаково чужий кожній з них, а отже, не може становити і їхнього поєднання» [324, с.316].

Тож на ґрунті усвідомлення цих обставин таким важливим видається дослідження власне буддійської релігійно-етичної концепції, звернення до джерел буддійської релігійної думки, етичної традиції, що сформували окрему культурну парадигму, яка в сучасному мультикультурному та глобалізованому світі дістає багато позитивних відгуків і виявляє ціннісну дієвість. Це дасть підґрунтя висновувати про актуальну значущість й конструктивний чи деструктивний вектор такої популярності, можливість проведення певного компаративного аналізу й типологізації палітри ідей сучасної релігійної етики. Адже недаремно особливість буддизму в межах орієнталістської релігійно-етичної спадщини забезпечила цій релігії світовий характер, що актуалізується особливо на сучасному етапі в умовах наростаючих економічних та екологічних криз.

Польський науковець К.Кетлінський зауважує, що хоч модуси бачення життєво важливих питань, базових ціннісних ідеалів та критеріїв людської гідності у світових релігіях та юдаїзмі є доволі подібними, тим не менше в буддизмі цієї подібності менше, ніж в інших зазначених релігіях. Зокрема, ця релігія «у конфлікті «економічний розвиток – охорона довкілля» однозначно виступає за екологію. Буддизм постулює, в ім'я охорони природних ресурсів і прав інших живих істот (що менш акцентовано в більшості інших релігій), обмеження матеріальних потреб людей до суворо необхідних. Буддизм постає також як своєрідний обстоювач «натурального господарства»» [422, с.56]. Тож з огляду на таку непересічну, зокрема, й прикладну актуальність,



буддійської релігійно-етичної концепції ми передусім концентруватимемо дослідницьку увагу саме на його ідейно-ціннісних постулатах та антропологічній моделі.

Буддизм – це релігія, яка істотно відрізняється від індуїстської традиції, хоч і успадковує деякі її типологічні особливості та форми світорозуміння. Взагалі, щоб дати витлумачення буддизму чи окремих його світоглядних і ціннісних аспектів слід неодмінно враховувати всі ключові сторони його витворення: джерела, рецепції, динаміку й діалектику смислових структур і ідейно-ціннісних імпульсів.

Буддійський автор Говінда Анагаріка зазначав, що справжнє ознайомлення з духом цієї релігії, вираженим в її текстах і практиках духовного самозосередження, передбачає вникнення в ритміку живого потоку розвитку буддійської традиції. Вона постає, з його погляду, «у нерухомій неперервності з часу Будди, подібно до могутньої річки, що тече через найрізноманітніші країни та місцевості, постійно змінюючи форми та аспекти і стаючи все більш багатоводною. І це все ж та сама річка! Але її тотожність полягає не в ідентичності змісту, її матеріальних елементів, видимості у цю мить, а в неперервності її руху та в її загальній спрямованості» [116, с.4]. Проте джерела буддизму, крім власного світоглядного ресурсу, мотивованого середовищем і потребами його формування, все ж, закономірно, кореняться і надбаннях індуїзму, адже він відштовхувався від певних принципів індуїстських цінностей, мимоволі в чомусь успадковуючи їхній зміст; а також і джайнізму, що виникав хронологічно рівнобіжно з буддизмом. Проникаючи в ареал ієрогліфічної культури, буддизм не міг не взаємодіяти, не вступати в смислову синергію і з традиційними для цього ареалу релігійними традиціями, зокрема, конфуціанством, синтоїзмом тощо. Відомо, що наразі на території Індії буддизм є релігією відносно незначної кількості населення, проте вивчення його ідейних основ неможливе без врахування своєрідності того духовно-культурного ареалу, в якому він витворювався, від якого він відштовхувався,

з яким полемізував. Дослідник соціальних форматів функціонування буддизму Гайнц Бехерт розгортає думку, що буддизм по праву вважається одним з найбільших досягнень не тільки релігійної, а й філософської думки людства. Водночас ця релігія слугувала інструментом поширення індійської у своїх першоджерелах культури і світоглядних матриць далеко за межі відповідного субконтиненту: «у Шрі-Ланку, в Центральну Азію загалом, в Південно-Східну та Східну Азію. Це була здебільшого буддійська культура, оскільки індійську культуру прийнято і засвоєно в таких країнах, як Шрі-Ланка, Бірма, Таїланд тощо, і вона стала основою для національних культур цих народів» [419, р. 2]. Цей дослідник підкреслює той факт, що часто у західній свідомості буддизм сприймається, з огляду на це, у нерозривній єдності з ключовими уявленнями про Індію. Тим часом факт і в тому, що буддизм практично цілком зник з Індії з часів мусульманських завоювань певних її територій, зокрема, Бенгалії. А проте «останнім часом, однак, ми стали свідками ренесансу цікавості до буддійської думки не тільки в буддійських країнах Південної і Південно-Східної Азії, але й у країні його походження» [419, р. 2].

Успадкувавши від ведичної (дхармічної) традиції ідею перероджень душі, категорію карми, ряд інших практичних етичних постулатів, буддизм водночас долучився до формування істотно нової моделі як релігійності, так і етики. Дослідник В.Андросов зазначає: «Антидогматичний характер буддизму, його психологізм виявилися відповідними потребам інтелігенції розвинених країн другої половини ХХ ст., коли вчені-буддологи і буддійські місіонери Заходу допомогли подолати бар'єр нерозуміння іншокультурних цінностей і «відкрити двері» в іншу знаково-поняттєву систему» [17, с.4]. Ця система продемонструвала свою придатність для використання у справі духовного вдосконалення свідомості безвідносно до вихідних віросповідних джерел певної особистості. Її механізми часом приймаються як значущі і дієві також людьми безрелігійними, навіть атеїстично налаштованими. «Сучасні буддисти прагнуть не тільки перемогти ті внутрішні розбіжності,

які виникли між напрямками і школами за багатовікову історію, але й зустрітися з іншими релігіями в єдиному екуменічному русі» [17, с.4].

Принципово значущим є те, що буддизм, з одного боку, критикуючи суто прагматичний, егоїстичний спосіб життя та комунікації, водночас не вважає крайній аскетизм, зречення від здорових, керованих чуттям міри, життєвих імпульсів доречним і таким, що може забезпечити шлях вдосконалення. Саме тому моральний шлях буддиста кваліфікується як «серединний», що в одній із буддійських сутр «Самьютта нікая» описується так: «Потурати собі в чуттєвій насолоді, нешляхетній, повсякденній, вульгарній, порочній, даремній; або вдаватися до самоумертвіння, хворобливого, нешляхетного, некорисного: обох цих крайнощів уникнув Досконалий і збагнув Серединний шлях, що дає змогу одночасно бачити й знати, що веде до миру, мудрості, пробудження, Ніббани» [261, с. 25]. Як відомо, серединний шлях полягає в дотриманні вимог восьми стадій вдосконалення, чи так званого «восьмеричного шляху». Саме із окреслених у восьмеричному шляху вдосконалення етапів можна виокремити три стрижневі для буддизму чесноти: мудрість, моральність та зосередженість. Мудрість полягає в осягненні належного розуміння й належного мислення; моральність охоплює належне мовлення (вербально-ціннісну культуру), належне діяння й вибір належних засобів структурування власної поведінки; і, нарешті, зосередженість включає три складники восьмеричного шляху: належні зусилля, належне смислове спрямування ментально-ціннісних інтенцій і належну концентрацію. Але буддологи, зокрема, й Ньянатілока Тхера, наполягають, що восьмеричний шлях полягає не в поетапному виконанні настанов вдосконалення, адже: «в такому разі, правильне розуміння, тобто повне осягнення Істини, має бути досягнуте передусім, ще до того, як послідовник почне думати про правильне мислення, або практикувати правильну мову і т.д.» [261, с.26]. На думку цього автора, саме ті три блоки восьмеричного шляху, котрі охоплюються розділом «моральність», підлягають практикуванню в першу чергу. І вже після цього

вірянин має вдатися до плекання належної розумово-психологічної культури, що регулюється трьома пунктами восьмеричного шляху з блоку «зосередження». «Тільки після такої підготовки людський характер й розум будуть здатні досягти досконалості в перших двох чинниках, які утворюють «Мудрість»» [261, с.26].

Кінцева мета кожного буддиста – досягнення просвітлення, тобто осягнення чесноти мудрості, яке можливе тільки за умови екзистенційної закоріненості всіх перерахованих благих діянь у цілісності моральної свідомості та діяльності особистості. Щаблі восьмеричного шляху не є розрізненим набором позитивних якостей, котрі можна було б культивувати вибірково, якісь втілюючи в життя, а якісь – ні. Навпаки, як підкреслює дослідник буддійських текстів Р.Якуц, «шлях – єдиний і не передбачає дискретності, відтак, не передбачає опису з абстрактної позиції. Кожна сходинка – максимально конкретна та екзистенційна» [408, с.157]. Досягнення нірвани як кінцева мета вдосконалення неможлива без осягнення восьмеричного шляху. У «Дхаммападі» читаємо такі слова про восьмеричний шлях: «Кращий зі шляхів – восьмеричний, краща з істин – чотири слова; краща з дхамм – знищення пристрастей; кращий з двоногих, той, хто прозорливий... Дотримуючись його, ви покладете край стражданню. Цей шлях було проголошено мною, коли я дізнався як видаляти терни» [136, с.105].

Безперечно, буддизмові не є чужою інтуїція трансцендентного, божественного світу, своєрідна феноменологічна настанова спілкування зі священним в межах ритуально-обрядового благоговіння. Різноманітні культові практики з використанням яскравих мистецьких засобів їх увиразнення це лише підтверджують (зрозуміло, дозованість таких практик у різних течіях буддизму неоднакова). До прикладу, ось що стверджують сучасні буддійські монахи напряму тхеравада (хінаяна) Аджана Сучіто та Аджана Чандасірі про значення ритуалу в буддійській практиці: «Хоч більшість із нас могли б і далі жити у звичайному світі повсякденних турбот,

починаючи медитацію і розвиток розуму, ми відчуваємо потребу в емоційному піднесенні та радості в серці, ніж просто жити відповідно до встановлених звичаїв. Якщо в нас є символи й образи, що мають особливе значення, які оживають завдяки нашому живому зв'язку з ними, то сама їхня присутність допоможе нам уникнути небажаних і поганих станів, таких як неспокій, злість або страхи, які могли б в іншому випадку заволодіти нашим розумом» [84]. Ці, та й інші, буддійські релігійні діячі усвідомлюють вдосконалення через ритуальні дії і практики як вельми значущий психолого-комунікативний і естетичний «трамплін» мотивування рішучості до моральних і духовних перетворень вірян самого себе, адже в цих обрядово-символічних діях здобувається матеріалізована, зрима маніфестація відповідних світоглядно-аксіологічних переконань і цінностей. Тож емоційна значущість ритуалістики в певних течіях буддизму є доволі високою. Хоч саме розуміння функцій ритуалу в цій релігії є дещо іншим, ніж у більшості інших систем вірувань. Тут справді з більшою енергією і прямою акцентують не стільки безпосередньо містичний, «чудесний» формат ритуалу, скільки естетико-мотиваційний і психологічно мобілізуючий.

Залученість до ритуальної практики мирян тут також не так суворо регламентована і не настільки узалежнює від себе сотеріологічні очікування, як в інших світових релігіях. Власне, і сама інтенсивність ритуальних дійств залежить від величини та сили буддійської громади. Сам аспект ритуальної дії теж відмінний від багатьох інших релігій. Наприклад, український релігієзнавець О.Сарапін констатує, що буддійський контекст культової практики моделює ритуал не як систему символічного діяння, обов'язкового для вірян певної конфесії заради власкавлення Божества, впливу на його ставлення до людини, корегування у «вигідному» руслі взаємин із сакральним і потойбічним. Це також і не палітра приписів, табу і життєвих інструкцій, які б мали пряму регулятивну роль для вірянина. «Натомість ритуал слід визнати одним із засобів прилучення до Шляху звільнення,

вказаного Буддою. Тому буддист, включаючись до релігійних практик, засвідчує поглиблене шанування Наставника. Він намагається актуалізувати в собі стан «буддовості» (буддхата). Проте подібна актуалізація не зводиться лише до виконання певних культових дійств. В основі ритуалу лежить поєднання наміру та дій. Інакше кажучи, в релігійних практиках буддистів будь-якій дії неминуче передує установка на її виконання» [312, с.31].

А тому очевидно, що й ритуальні дійства в буддизмі мають явне етичне спрямування, а саме – налаштування свідомості, її підготовку до зосередження та медитації, заспокоєння та досягнення гармонії. Звичайно, мають місце у буддизмі і певні практичні настанови конкретних дій, спрямованих не тільки на інтелектуальні практики, а саме – поклоніння та пожертви статуям і зображенням Будди чи то в монастирях, або ж при домашніх вівтарях. Речі, що підносяться Будді, символізують власне три основні буддійські чесноти, про які вже йшлося: мудрість, моральність та зосередження, тобто загалом вони є символом серединного шляху. Вже згадані Аджана Сучіто та Аджана Чандасірі підкреслюють, що, наприклад, квіти асоціативно уособлюють собою ідею моральності, оскільки їхня краса й аромат дає метафоричний образ людини, котра живе праведно й добродібно. Різноманітні пахощі, які застосовуються при здійсненні ритуалів, постають як символ зосередження, сконцентрованості розуму. Як і пахощі є всюдипроникними, так і концентрований розум здатен всеохопно пронизувати своїми імпульсами всі порухи людської психіки. Використання свічок пов'язане із символікою незамутненого бачення, ясного зору, а ширше – світла пізнання й мудрості [Див.: 84].

Проте ранній буддизм, віддаючи належне культовій, чуттєво-смісловій стороні релігійності, чітко наголосив на тому, що першорядність у свідомості і ціннісних пріоритетах фіксованої, суворо регламентованої системи вірувань та ритуалів, позиціонування їх як «ексклюзивно спасенних» призводить до бар'єрів у порозумінні між людьми, належними до відмінних традицій. Тож, осмислюючи сутність Божественного, буддизм досить обережний у наданні

йому певних концептуалізованих характеристик, які б перетворювали інтуїцію духовного світу на формалізовану структуру. Психологічно та комунікативно виправдане поклоніння певним персоніфікованим чи матеріально-символізованим священним образам (молитви, жертвоприношення, відзначення релігійних свят) інтерпретується як важлива практика, але при цьому усвідомлюється її онтологічна умовність, натомість містичного формату передусім набуває екзистенційна сторона прагнення до спасіння, відкриття повноти життєвого процесу в актах духовної інтуїції і своєрідного релігійного пізнання.

Як релігія синкретична, буддизм культивує невіддільність смисложиттєвих і етичних вимірів самовизначення людини. Водночас сотеріологічна настанова в цьому самовизначенні визнається, по суті, першорядною: мотив пошуку спасіння – визначальний для всіх ідейних шукань буддизму. «Традиційна культура буддизму – це культура, заснована не тільки на Тексті, але й на Дії або, якщо бути зовсім точним, на нерозрізнюваній єдності Тексту і Дії, єдності, в якій слова та речі утворюють ізоморфний континуум, поле битви людини з самою собою за право увійти в потік божественної любові, що єднає все суще» [82, с.92]. Відповідно, сутність спасіння багато в чому інтерпретується як результат роботи над собою, результат переформатування власної життєвої мотивації. Часто в масовій свідомості спасіння в буддизмі тлумачать як певне відречення, відмову від життя. Проте детальний аналіз як священних текстів і промов Будди, так і способу життя його послідовників вказує на те, що буддистський шлях спасіння – це якраз шлях мотивації до життя – життя в його повноті, коли людина усвідомлює власні сили і спроможність у житті тут і тепер здобути бажані цілі, а тому відчуває себе не байдужою та апатичною, а діяльнісною. На шляху спасіння буддист намагається пройти шлях Будди – тобто шлях просвітлення, який не постулюється як недосяжний ідеал, рівняючись на який людина в інших релігіях смиряється у відчутті себе як ущербленої чи то гріховною природою, чи то певною напередвизначеністю.

Шлях Будди – це практичне завдання життя кожного буддиста, а усвідомлення досяжності такого рівня вдосконалення мотивує людину до все нових звершень. Т.Бернюкевич розгортає думку, що вся буддійська культура ґрунтується на співвіднесенні з Буддою як особливою особистістю. Але слід усвідомлювати, що Будда це не тільки сяючий з трансценденції взірець нескінченного самовдосконалення через містичне прийняття божественної благодаті. Будда також – і «надзавдання цього життя, причому вся сотеріологія буддизму спрямована на виховання почуття досяжності цієї мети і прагнення до неї» [43, с.90].

Звісно, є чимало культових і медитативних нюансів, які супроводжують шлях до спасіння, з одного боку, мирянина і, з іншого, – ченця, по-різному формулюються акцентуації цього процесу в різних системах і доктринах буддизму. А втім, принциповий лейтмотив, який робить буддизм феноменом загальнолюдської гуманістичної культури, – це ідея особистих, індивідуальних зусиль із боротьби з егоїзмом як домінантною життєвою мотивацією. Д.Судзукі пише: «...Два аспекти нірвани – тобто, в негативному сенсі, руйнування злих пристрастей і, в позитивному сенсі, практика співстраждання – є взаємодоповнювальними: коли є одне, є й інше. Тому, ледве душа звільняється від тенет егоїзму, вона, доти така холодна й черства, переживає повне перетворення, виявляє ознаки наснаги і, радісно уникнувши полону самоті, знаходить свободу... Крім того, з психологічного погляду, нірвана є просвітлення, актуалізація бодхічитти (сутності свідомості). Євангеліє любові і доктрина нірвани можуть комусь здатися несумісними одне з одним: вважається, що перше є джерелом життя і діяльності, тоді як друга є безжиттєвий, антигуманний, аскетичний квієтизм. Однак насправді любов – це емоційний, а нірвана – раціональний аспект сокровенної релігійної свідомості, що формує сутність буддійського життя» [335, с.70].

Концепція нірвани як сотеріологічної перспективи цінна тим, що суто трансцендентний формат її розуміння збалансовується усвідомленням самодостатньої значущості земних етапів наближення благочестивої людини



до спасіння. В «Сутта-ніпатті» (III, 187) читаємо такий діалог Будди щодо мети нирвани «– А ніббана, пане, – яка її кінцева мета? – Це питання, Радхо, заходить занадто далеко; ти не в змозі охопити всі обмеження цього питання. Святе життя, Радха, має коріння в ніббані; ніббана – це його мета, ніббана – його завдання» [Див.: 322, с.355]. Але у буддизмі смисл нирвани в тому, що вона – це ще й свідчення того, що роль особистості, яка стала на шлях морального вдосконалення і зуміла просунути по ньому далі від інших, полягає не лише у набутті власної святості, а й у здійсненні життєвої місії із діяльного заклику світу до оновлення, очищення, долання ворожнечі, взаємних упереджень між людьми тощо.

Культивована в ряді течій буддизму практика бодхісатв та інших включених в активну суспільну місію релігійно-етичних авторитетів є доволі промовистим свідченням наявності у цієї релігії етико-соціального вектору. Дослідниця І.Родичева констатує: «Ідеалом «вивільнення» у вченні Махаяни є істота, що прагне до просвітління – Бодхісаттва, який прийняв обітницю «жертвовного великого співстраждання», допомоги й спасіння всіх живих істот» [307, с.126]. Взагалі махаянічна традиція поклоніння бодхісатвам і практикування такого формату релігійної місії стала значним зрушенням і певною трансформацією етики буддизму. Бодхісатва Нагарджуна афористично висловлювався про бодхісатв так: «Існують чотири види людей: ті, що йдуть зі світла до світла, з темряви – в темряву. Зі світла – в пільму і з темряви – до світла. Будь серед перших» [Цит. за: 18, с.75], тобто, як коментує це відомий буддолог В.Андросов, слід перебувати в числі тих, хто хоч і здобув своєю праведністю право на осяйну долю, однак не спиняється на здобутках, а ненастанно і далі чинить добро, потенціює знання, аби в перспективі народитися в ще світлішому стані. В разі ж обітниці бодхісатви такий подвижник віри, керуючись милосердною співчутливістю, народиться в наступному житті в такому ж стані заради реалізації виховної і просвітницької місії щодо інших людей [Див.: 18, с.75].

Серед низки дослідників або ідеологів (здебільшого заангажованих мотивацією альтернативних релігійних переконань) нерідко фігурує думка про байдужість буддійського способу життя до завдань вдосконалення соціальної реальності, переформатування способу життя, протистояння суспільній несправедливості. Така оцінка слухна лише частково (та й то – якщо брати до уваги лише «букву» певних постулатів та сентенцій цієї релігійно-етичної доктрини). Якщо ж аналізувати сам дух вчення, зокрема, спосіб і стилістику побудови буддійських притч, афоризмів, повчань, – вони виявляють досить потужну комунікативну експресію, морально-дидактичну енергетику, спрямовану на заклик людини до зусиль, до змін у собі, до трансформації ставлення до інших. Цитуючи «Сутта-ніпату», «Метта-сутту», буддійський вчитель XX ст. Махатеро Анандамайтрея підкреслює: «Людина повинна плекати в серці доброзичливість, звільнившись від ненависті й ворожнечі до всього світу вище, нижче за себе і зусібч від себе. Стоячи й ходячи, сидячи й лежачи, щохвилини під час неспання людина повинна присвятити себе практиці цієї медитації. Доброчесний ніколи не помиляється, наділений правильним поглядом, він повинен розсіяти пристрасть до задоволень, бо такий більше не повернеться в материнську утробу» [235, с.92]. Тож етика буддизму – це аж ніяк не вибір небуття чи бездіяльності, а саме заклик до переформатування, переоцінки цінностей, хай навіть і висловлений часом у парадоксальній формі заперечення субстанційності особистісної ідентичності, інституційності моральних норм, соціальних настанов. На наш погляд, буддійське заперечення субстанційності, сталості абсолютних першооснов – це не апеляція до онтологічного хаосу і відповідно не санкціонування з огляду на це життєвої байдужості, а відчайдушна спроба вказати на відносність тих соціальних стереотипів і підвалин, які в конкретних історичних умовах можуть фігурувати як важелі реалізації авторитарної настанови панування в суспільстві та маніпулювання особистостями. Тож, за адекватної інтерпретації, ключові ідеї буддійського світогляду і його етики можна

розглядати як такі, що дають потужні імпульси імунітету проти нав'язуваної соціальної і ціннісної ілюзорності. Недаремно ранній буддизм, що становить, по суті, основу його філософської концепції, був таким скептичним (хоч і не нігілістичним) щодо обрядовості і ритуалістики. Буддійський вчений, послідовник школи тхеравади К. Шрі Дхаммананда так висловлюється про буддизм і роль в ньому ритуалів: «Буддизм може зберігати істину вихідних учень свого засновника навіть у тих складних умовах, які переважають в сучасному світі. Він може витримати будь-який виклик, кинутий з найбільш суворої наукової точки зору» [135, с.58]. Цей автор аргументує таку свою думку тим, що Будда, мовляв, не санкціонував фіксованих «канонів» релігійної практики або церемоній, які б не стосувалися доброчесності, не інспірував правил особистої духовної практики або церемоній, котрі не мають стосунку до моральності і особистісного вдосконалення в цінностях. «Будда вважав, що вчинення подібних ритуалів не дає користі для духовного розвитку. Потрібно розрізняти те, чого Будда навчав, і те, що люди проповідують і практикують під ім'ям «Буддизм»» [135, с.58].

Саме обрядовість та ритуалістика нерідко в конкретних історичних і соціальних умовах служать своєрідним механізмом консервації міфологічного світорозуміння і світоставлення. Даючи, з одного боку, психологічні важелі гармонізації взаємин людини і світу, міф тим не менше служить формою омасовлення людини. Тож можна припустити, що ставлячи під сумнів реальність, субстанційність «особистісної ідентичності», буддизм насправді прагнув лише до вивільнення особистості із шор залежності від не завжди гуманних та справедливих форм соціалізації особи через міфологічний світоглядний контекст.

Підтвердженням того, що заперечення субстанційності особистості і власного «я» людини – не самоціль у цій релігійній системі, а своєрідний, лише психолого-методичний, прийом на шляху до глибшого самопізнання і самовладання, може бути і вказівка на те, якого великого значення в духовному вихованні буддизм надає мистецтву, його творенню та

сприйманню. А.Алексєєв-Апраксін констатує: «Побіжний функціональний аналіз історично сформованих центрально-азійських художніх традицій, показує, що буддійське мистецтво покликане служити високим цілям – навчати людей мудрості та сприяти їхньому благу. Виражаючи те, що неможливо виразити жодним іншим способом, буддійські зображення дарують натхнення тих, хто практикує медитацію, і пробуджують «просвітлений настрій» у тих, що співчують. Людям, котрі не мають змоги читати тексти, твори буддійського мистецтва дозволяють дізнатися про їхній зміст, а початківцям практики споглядань допомагають запам'ятати деталі візуалізацій» [15, с.7].

Але не тільки спадщина буддійського мистецтва, що залишилася в естетично дивовижних храмових комплексах, статуях, літературі тощо, вражає і відтворює важливість для буддистів дидактично-аксіологічної компоненти творчості. Це стосується і мистецтва загалом. Буддійський мислитель Дайсаку Ікеда, говорячи про роль мистецтва в сучасному світі, розвиває тезу про те, що в культурі, і особливо в її художніх різновидах, самотність не становить категоричної суперечності щодо універсальності. «Навпаки, універсальність потребує художньої своєрідності, щоб рясно й соковито виразити себе. Нагальним завданням сучасного світу є з'єднання сердець якнайвідмінніших людей на Землі...» [161, с.4]. Саме мистецтво здатне сприяти ціннісній консолідації сучасного суспільства в умовах мультикультуралізму, адже, згідно з думкою Ікеди, творча наснага, універсальна для кожної особистості, становить ядро всіх культурних явищ. Подібно до гармонійної мелодії, яка не може не зворушити душі людини, навіть ситуативно не налаштованої на естетичний лад, культура, чим більше вона заохочується і мотивується в суспільстві, тим потужніше залучає у свою орбіту якнайрізноманітніших особистостей і цілі людські спільноти. Тож чим більше у релігійних традиціях заохочується популяризація не стільки догматичних речей, а мистецтва даної релігії, тим більше в цієї традиції є можливостей кристалізувати й практично актуалізувати і загальнолюдський

моральний стрижень свого вчення, придатний до ціннісної синергії з аналогічним ресурсом інших релігій. Адже, як твердить Ікеда, «відправною точкою культурного обміну є резонуюче єство почуттів і сприймання людської душі» [161, с.5]. Тобто естетичний, художньо-творчий фактор покликаний аж ніяк не заперечити, а, навпаки, максимально утвердити, підсилити особистісну ідентичність учасників естетичної (в даному разі естетично-релігійної комунікації), розкрити в них глибинні ресурси неповторності і унікальності власного «я» в його єднанні з буттям та іншими людьми. Тож можна стверджувати, що велика роль мистецтва, художніх практик у буддизмі й актуалізація відповідних переживань у серцях вірян свідчить про те, що характеристика цієї релігії як такої, яка нібито спрямована на знеособлення і байдужість особистості, є хибною й однобічною.

Фактична персоналістичність буддизму (а не заперечення особистості) засвідчується і поширеними в багатьох буддійських системах заборонами щодо проголошення надлюдських можливостей певних релігійних авторитетів. Ба навіть образ самого Будди, попри низку містичних нашарувань, все ж змальовується з лейтмотивом його людськості, особистісності. Легенди та перекази описують Будду як сильну, яскраву, думаючу, чуйну особистість – саме людину з усіма її неповторними психологічними і комунікативними навичками. По суті, образ Будди – це втілений ідеал небайдужого духовного провідника, духовного реформатора, який через формат виховання, самодисципліни, розвінчання соціальних стереотипів, зодягнених у шати сакральних постулатів, дбає про якісне вдосконалення людської самореалізації. Д.Судзукі пише: «Тому справжні християни і просвітлені буддисти могли б погодитися одні з одними й визнати внутрішнє релігійне почуття як основу нашої сутності, хоча, звісно, через цю згоду вони не перестали б мислити свої вчення в релігійних термінах. Я впевнений, що якби Будда й Христос помінялися місцями свого народження, то Гаутама міг би бути Христом, повстаючи проти юдейського

традиціоналізму, а Ісус – Буддою, що, проповідує, мабуть, вчення про «не-я», нірвану і Дхармакаю» [335, с.48]. Цей автор розгортає думку про те, що будь-яка історична постать, хай і максимально велична, завжди втілює собою резонанси духу своєї доби. Хибним є припущення, що велика особистість може цілковито вивищуватися над масами і погордливо підноситися над ними, залежачи тільки від себе. Тож, з його погляду, обидві згадані постаті засновників світових релігій сфокусували своєю долею і своїми ідеями прагнення і переживання людей, спрямовані проти офіційних репресивних інститутів, що, занепадаючи, дедалі отруйливо діяли на людські спільноти, якими вони керували. «Але водночас ці ідеї й переживання були відгомонам Вічної Душі, яка в належний час урочисто сповіщає свою волю – через великих історичних особистостей або через великі світові події» [335, с. 49]. А проте, на наш погляд, як це відбувається і в інших релігіях, не тільки реальні якості Будди як історичної постаті, а саме феноменологічна дієвість символіки його образу є показовою щодо з'ясування людинотворчих, антропологічно-виховних можливостей буддизму.

Загальнолюдський потенціал буддизму засвідчується і реальною місією у сучасному світі ряду буддійських лідерів. Можна констатувати, що лейтмотив висловлювань та пріоритетів найвідомішого лідера буддійської орбіти Далай-Лами XIV підтверджує вписаність його діяльності в гуманістичний формат прагнень сучасного світу. Яскравим прикладом зорієнтованості діяльності й вчення Далай-Лами XIV до усвідомлення необхідності діалогу між світовими релігіями в контексті їхнього етичного вчення, віднаходження їх спільного аксіологічного вектору є праця «Благе серце. Бесіди з Далай-Ламою про вчення Ісуса», у передмові до якої автор обстоює думку, що справжня релігійна ідентифікація означає не лише проголошувати себе буддистом чи християнином і навіть не декларувати вірність віроповчальним постулатам даної релігії, а ще й – у відповідний спосіб діяти, засвідчувати свої переконання вчинками. Буддійський лідер певен, що деякі християни ближчі до буддизму, ніж самі буддисти, адже

серйозніше ставляться до своїх обов'язків й інтенсивніше переживають несталість речей як онтологічну реальність. З іншого боку, він вважає, що є й категорія буддистів, котрі можуть, образно кажучи, «дати фору» деяким християнам, бо демонструють своїм життям і вчинками не тільки декларування милосердя, а і його повсякчасне практикування. Справжнє релігійне благочестя, реалізоване в практичних форматах взаємин, з точки зору цього діяча, мають цінніше значення, ніж об'єктивізовані й формалізовані доктринальні системи, метафізичні спекуляції та теоретичні тонкощі релігійної філософії чи теології. «Для декого велике задоволення поговорити, наприклад, про Три Коштовності Буддизму (Triratna) і порівняти це поняття з Трійцею; або обговорити, чи виражає термін дхармакая християнський Святий Дух. Однак така філософська бесіда не завжди має стосунок до поведінки або до точок зору співрозмовників» [126, с.3].

Далай-Лама вважає основою налагодження плідних взаємин між людьми співстраждання, але співстраждання діяльнісне, а не тільки емпатію як певний безладний конгломерат емоцій, який не супроводжується ніякими діями. «Щойно ви зрозумієте, що співстраждання не є чимось сентиментальним, щойно ви усвідомите, що воно становить справжню цінність, зрозумієте його глибокий смисл, у вас негайно виникне прагнення до нього, рішучість розвивати його» [125, с.31]. Далай-Лама обґрунтовує твердження про те, що формування емпатійного, осмислено співчутливого ставлення до довколишнього світу й інших людей – це справа індивідуальних зусиль особистості із надання думці про співстраждання дієвого вектору. Коли ж виплекано бажання дієво співстраждати, тоді трансформується формат взаємин з іншими. Якщо особистість підходитиме до довколишніх з думкою про співстраждання, це несамохіть послабить чинник її страху і посприє більшій відкритості стосунків, вважає релігійний лідер та мислитель. Відповідно, конструктивно звучить заклик цього одного з ключових релігійних діячів світу покладатися на співстраждання як на запоруку створення доброзичливої атмосфери ставлення до інших.

Співстраждання неминуче сприяє збільшенню любові, і навіть у разі відсутності адекватного відгуку «це ставлення дозволить вам домогтися відкритості, яка дасть вам певну гнучкість і свободу, потрібні для зміни свого ставлення. Цей тип відкритості принаймні дозволяє вести осмислений діалог» [125, с.32]. Для завдань гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей принципово важливо, аби такий дух практичної доброзичливості запановував у якомога більшій кількості релігійних громад – і не тільки на рівні декларацій високих духовних очільників, а й у практиці життя вірян і на низовому рівні.

Безперечно, як і щодо кожної іншої релігії, у буддизмі в різних історичних умовах, в різних цивілізаційних ареалах існували розбіжності між декларованими ідеалами, цінностями, втілюваними в життя окремими подвижниками, і практичними формами життя, що культивувалися певними спільнотами, націями, державними структурами. Слід усвідомлювати, отже, що слушність тези про цілковиту альтруїстичність буддистів та повсякчасний дух толерантності, культивованій ними до інших вірувань, до певної міри умовна. Тож у дослідницькій літературі не без підстав підкреслюється: «Релігійний ревайвалізм, тісно пов'язаний зі зростанням радикалізму та екстремізму, наочно проявляється в буддійському ареалі. Ця обставина особливо чітко показує глобальні виміри цього феномена, оскільки буддизм традиційно сприймається як найбільш мирна й миролюбна релігія. Водночас у Південній Азії, наприклад, буддійська сангха (єдина спільнота ченців) стає войовничою при зіткненні з представниками інших релігій» [109, с.62]. Наявні також і історичні факти войовничості буддійських спільнот, диспропорційності між масштабом порушення і мірою жорстокості покарання за релігійні та соціальні огріхи, що підтверджує тезу про можливість використання навіть високо шляхетних релігійних ідей як своєрідної ширми соціальної, політичної, економічної, владної експансії. У науковій літературі наводиться інформація про ініційовану буддистами політику утисків свободи віросповідання у Бутані на межі 1980-1990-х рр.



[див.: 109, с.62]. Вона виявилася в законодавстві, яке санкціонувало визнання лише мови донг-ке, обов'язковість бутанського традиційного одягу, інших побутово-соціальних аспектів, які мають національно-релігійне (буддійське) забарвлення. Це стало чинником інтенсифікації протестів з боку індусів непальського походження, збройних сутичок та відповідних дій армії щодо приборкання протестів. Звернімо увагу на такі повідомлення: «Влада звинувачує опозицію (тобто третину свого населення) в «тероризмі», але ті вважають, що проводиться політика «бутанізації» і триває цілеспрямоване вичавлювання осіб, відмінних у релігійному плані. Зараз у спеціальних таборах у Непалі та Індії проживають більше 130 тисяч біженців з Бутану. Цікаво відзначити, що в країну категорично заборонено ввезення будь-якої небуддійської літератури (зокрема, й індуїстської). У Шрі-Ланці деякі буддійські священнослужителі-фанатики стали, по суті, ініціаторами антитамільських погромів в липні 1983 р. Саме після цього конфлікт між сингалами і тамілами переріс на громадянську війну, котра до 2005 р. забрала життя понад 70 тисяч людей» [109, с.62]. Тож слід усвідомлювати, що й репутація буддизму як принципово миролюбної релігії все ж не забезпечує ті чи інші спільноти її носіїв від авторитарних і негуманних форм соціальної взаємодії. Звісно, це не перекреслює потужного гуманістичного ядра буддійських цінностей, але виявляє соціально-ціннісну амбівалентність релігійної функціональності, яка має свої приклади в історії та сьогодні й інших релігій, звісно, з різною мірою дозованості та власним суспільним та політичним «антуражем».

Отже, буддійська етико-аксіологічна спадщина має потужний ресурс обґрунтування гуманістичних моральних цінностей в їхньому практичному форматі та комунікативній виявленості. Етика буддизму, попри наявність яскравої палітри її варіацій, у смисловому плані є відкритою до рефлексивних та аксіологічних надбань психологічного знання і філософського мислення, що забезпечує їй потенціал ідейної значущості не лише для вірян власне буддійської традиції, а й всіх для мислячих людей. Як

традиційний гуманістичний аксіоресурс багатьох буддійських доктрин і практик, так і практична соціальна значуща активність ряду сучасних буддійських лідерів й інтелектуалів засвідчує хибність часом поширених у масовій або конфесійній свідомості стереотипів про буддійську свідомість як про «соціально пасивну» та комунікативно індиферентну. Буддизм має істотний ресурс, що може активно бути використаним в руслі гуманістичної синергії релігійних ідей не на засадах, звісно, популяризації форматів його конфесійно-ритуалістичного життя, а на принципах актуалізації, зокрема, й у свідомості західної людини дієвих моральних і філософських орієнтирів буддизму в їхній людинотворчій і культуротворчій потенційності.

### **Висновки до другого розділу**

На прикладі осмислених етико-ціннісних домінант двох релігійних традицій індійської цивілізаційної ойкумени (індуїзму та джайнізму) можемо констатувати тісний зв'язок соціологічних, соціальних і особистісно розвиваючих аспектів ціннісного регулювання вірян цих традицій. І якщо індуїзм являє собою переведену на мову релігійної ритуалістики й образності модель динамічної включеності особистості в розгалужену, диференційовану систему соціальних зв'язків індійського соціуму, то джайнізм швидше демонструє типологічний зразок релігії ціннісно ізоляціоністської, зорієнтованої на консервацію та репродукування аксіосфери відносно нечисельної спільноти, наділеної специфічною ідентичністю. Для завдань гуманістичної синергії етико-ціннісних ідей обидві традиції можуть надати чимало рефлексивного матеріалу і конструктивних ціннісно-антропологічних зразків збалансованої, культурно регламентованої комунікації між членами соціуму, опосередкування релігійності практиками самопізнавальних розмислів, екзистенційної заглибленості, високої чутливості до естетичного обрамлення релігійного досвіду, біосферної благоговійності. Саме в цьому й полягає гуманістичний, загальнолюдський морально-ціннісний потенціал окреслених релігійних традицій та їхньої аксіосфери.

Конфуціанський етичний ресурс залишається ціннісно дієвим у сучасному світі, що зумовлено смисловою рельєфністю його моральних концептів, широкими можливостями їх гуманістичної інтерпретації, запрограмованістю в них загальнолюдських матриць апріорної взаємної поваги як орієнтиру міжособистісної комунікації, здорового, солідаризуючого колективізму, усвідомлення суспільства як цілості, згуртованої не лише функціонально чи прагматично, а й на засадах домінантності культурних, смисложиттєвих, аксіологічних критеріїв його процвітання. В цьому й криється потужний гуманістичний потенціал конфуціанської спадщини та можливості конструктивного діалогу, синергії його прибічників із прихильниками гуманістичних цінностей цілого ряду інших релігійних і світоглядних систем. А це в умовах мультикультуралізму є доволі важливим.

Як і кожна інша релігія, буддизм є, з одного боку, конгломератом справді гуманістичних, людинотворчих ідейних імпульсів, а, з іншого – і в ньому є певні етично контраверсійні настанови. Тож дуже важливим є вміння мислячої особистості, що перебуває у світоглядному пошуку, актуалізувати саме той ціннісний ресурс цієї релігійно-етичної системи, який наділений конструктивним потенціалом та може вступати в ефективну синергію з аналогічними надбаннями ціннісних ресурсів інших традицій (в українських реаліях – передусім християнства та світського гуманізму). Найбільшим ціннісним конструктивом ідей буддизму можна вважати обґрунтування та практичне засвідчення хибності споживацького життєвого горизонту як домінанти. За таких умов ціннісні постулати буддизму, засвоєні сучасною особистістю на рівні не догм чи якихось конкретних санкцій або заборон (наприклад, сімейно-шлюбних, етикетних, харчових тощо), а саме ідей – позитивних моделей особистісної самореалізації, гармонізуючих матриць життєвих і комунікативних пріоритетів, виступатимуть одним з дієвих засобів формування імунітету проти бацил сучасної цивілізації безоглядного споживання. А відповідно завдання релігієзнавців,

культурологів, популяризаторів духовних надбань людської культури актуалізувати у соціокультурному інформаційному полі ідеї буддизму (та й інших релігій) саме з акцентуацією їхньої етико-антропологічної компоненти – як ресурс мотивування світоглядного мислення і саморефлексії, а не суто як певну обрядово-культову традицію. Адже сучасне суспільство дає безліч можливостей для вивільнення ідей з суворої догматичної чи схематичної оболонки та надання їм автономного життя й ціннісної конструктивності в досвіді мислячих і відповідальних особистостей.

## РОЗДІЛ 3

### ЕВОЛЮЦІЯ ТА МЕХАНІЗМИ ЦІННІСНОЇ КОРЕЛЯЦІЇ МОРАЛЬНИХ ІДЕЙ АВРААМІЧНИХ РЕЛІГІЙ

#### 3.1. Діалектика гуманістичного й авторитарного в етиці юдаїзму

Цивілізаційно-соціокультурний розвиток, стан та перспективи сучасної цивілізації і духовної сфери невіддільні від історії релігій т.зв. авраамічного кореня. Авраамічні релігії, маючи чітко структуровану й жорстко санкціоновану систему догматів, доктринальних постулатів, що мають глибокі корені в історично-соціальній буттєвості відповідних ареалів, неминуче виявляються нині перед лицем викликів доби, на які слід шукати артикульовані і дієві відповіді. Тож попри тенденції мультикультуралізму та глобалізації, незважаючи на популярність певних ідей і культури східної (орієнталістської) світоглядної та ціннісно-практичної традиції, вплив й укоріненість у західній цивілізації морально-етичного ядра авраамічних релігій є незаперечним.

До речі, слушним є твердження, що й «ідея історії, тим більше загальної історії – плід цілком певних культур, пов'язаних з так званими «авраамістичними релігіями» – Старим і Новим Завітами та ісламом, з їхньою Священною історією, есхатологією... Традиційні східноазійські культури (так само, як і дохристиянська античність Близького Сходу та Середземномор'я) «стріли часу» не знають» [334, с.134]. Тож, безперечно, деякі принципові засади облаштування західної моделі соціальності низкою ключових аспектів своєї смислової організації кореняться саме в інтенціях авраамічного світорозуміння.

Юдаїзм, християнство, іслам, з одного боку, пов'язані у своїх смислових, світоглядних та деяких обрядових особливостях. З іншого ж боку, кожна з цих релігій набула яскравих специфічних рис, багато в чому

позначившись на моделях культури тих цивілізаційних ареалів та народів, які сповідують її.

Історичні факти свідчать, що саме юдаїзм став вихідною основою формування та подальшої еволюції релігій авраамічної традиції. Ментально-етичний лейтмотив цієї традиції – ідея богообраності конкретного народу (євреїв) та шляхи духовного вдосконалення й, відповідно, успадкування належного Божого воздаяння як у земному житті, так і в потойбічній перспективі. А втім, одразу слід зробити застереження: гуманістично налаштовані богослови юдаїзму виключають можливу інтерпретацію ідеї богообраності як подібної до «расистської». Скажімо, Й.Телушкін наголошує, що юдаїзм аж ніяк не мислить ідею обраності євреїв як нібито наділеність їх ексклюзивними правами в дусі расизму, певної «расової вишості». Цей автор зазначає: «Найвідоміший вірш Біблії на тему обраності стверджує протилежне: «Вас одних Я виділив з усіх сімей світу. Ось чому Я закликаю вас відзвітувати про всі ваші огріхи» (Амос, 3: 2). Що обраність не пов'язана з расовим походженням, підтверджується й переконанням євреїв у приналежності самого Машіаха до потомства Рут – неєврейки, що прийняла іудаїзм» [344, с.433].

Звісно, суть етики юдаїзму не зводиться лише до її концептуального ядра – десяти заповідей. Вона розгалужується цілою низкою моральних норм, звичаїв, духовно-соціальних практик, ритуалістичних нюансів, комунікативних матриць, які відобразили собою тривалу та багату на переломи й трагедії історію єврейського народу, його потребу знайти духовні важелі національно-духовної консолідації, культурницької самоідентифікації, тяглості історичного відтворення традиції в умовах, котрі нерідко відзначалися гострими, жорстокими переслідуваннями, які визначали життєво неодмінну потребу для цього народу освоювати нові географічні та цивілізаційні терени. Звернімо увагу на таке міркування дослідника Р.Йошпе «Фундаментальною рисою єврейського народу, яка має привернути нашу увагу..., є історичний й етичний характер переживання буття. Вочевидь, саме

євреї першими випрацювали уявлення про неповторність історичного процесу, де минулому (Одкровення) і майбутньому (Царство Боже на землі) належить особливе значення й особлива цінність» [174, с.119-120]. При цьому, на думку зазначеного автора, в параметрах етичного координування сприймається в юдаїзмі не тільки минуле й майбуття, а також і теперішнє. Адже хід буття, колізії як спільнотної, так й індивідуальної долі юдеїв узалежнюються від ревності виконання ними релігійних постулатів та вірності їм. «Людська етика не менш важлива для визначення ходи буття, ніж божественна всемогутність: Бог євреїв – живий Бог, що безпосередньо відгукується на діяння, вчинки свого народу» [174, с. 120].

Традиція Тори (і Танаху загалом) відштовхується від концептуально значущого етико-антропологічного постулату, що впливає з креаціоністської ідеї єдності та абсолютності Бога. А.Барановський підкреслює, що для юдейської свідомості засадничим переконанням є «знати, що є Першосуще, Творець усього сущого від неба до землі, і все, що між ними, залежить від істинності Його буття. Якщо спаде на думку відсутність Його буття, – ніщо інше не може існувати. Якщо спаде на думку відсутність всього буття, крім Нього, Він один буде існувати, і не зникне разом із зникненням всього, оскільки все буття потребує Його, а Він, благословенний, Він не потребує його, ані будь-чого» [33, с.176].

Сама можливість морального самовизначення людини, згідно з юдейсько-біблійним уявленням, визначена принциповою передумовою, що змодельована в ключовому сюжеті про гріхопадіння перших людей – Адама та Єви. За символікою Тори первісно створений Богом світ і людина відзначалися досконалістю, запрограмованою його волею та мудрістю. У коментарях до книги Брейшіт (Буття) щодо створення людини читаємо: «Людину створено за образом і подобою Бога: в потенціалі вона володіє Божественними властивостями. «Всевишній створив людину безсмертною, аби вона, будучи подобою Творця, стала б відображенням Його вічності й незалежності від часу» (Книга Премудрості Соломона, 2:23). Людина

відрізняється від усіх живих істот тим, що їй відомі поняття моральності та моралі, а також тим, що вона наділена свободою вибору. Вона може знати Творця й зазнавати почуття любові щодо Нього, може вести з Ним прямий діалог. Людина є єдиною істотою, котра здатна чинити дії, керуючись розумом. У цьому розумінні вона є подобою Всесильного (Рамбам)» [350, с.11-12]. Юдаїзм виходить із того, що розум людини надає їй логічну, ціннісну і діяльнісну критеріальність трансформації вектору своїх бажань, здатність підпорядковувати їх ідеалам добродісного і сакрального. Цим зумовлюється покликання людини бути володарем над природою. У коментарі до згаданої книги Тори говориться: «в тому ідеальному світі, в який спочатку було поміщено людину, тварини не відчували потреби нападати, вбивати і поїдати одне одного... Коли все створене сполучається в єдине ціле, вся система світобудови підноситься на якісно новий щабель. Все відповідає волі Творця, немає нічого, чого бракувало б, і нічого надлишкового, все суще гармонійно об'єднується...» [350, с.13].

З огляду на такий статус людини та її розумової сили усвідомлюється важливість слова, настанови у додержанні чи недодержанні людиною етичних принципів. Сама можливість зла інтерпретується в старозавітній етиці через реалізацію непослуху щодо Божого слова, його настанови. Такий лейтмотив запрограмовано вже першими оповідями Тори про гріхопадіння перших людей: як Божа настанова утримуватися від плоду з дерева пізнання добра і зла, так і спокушання Єви «змієм» символізують собою роль для моральному вибору людини слова авторитета (конструктивного чи деструктивного).

Можна стверджувати, що образ креаціоністського Бога, успадкований відтак і християнством, й ісламом, певною мірою асоціювався у свідомості стародавніх юдеїв з функцією батька – як родини, так і роду загалом. Відповідно і всі образи морально-релігійної сюжетності Танаху пов'язані з концептом діалогу людини (що символізує собою синівство) і Богом (абсолютизований образ батька). Певним варіантом градації цієї ж



символічної лінії є й лейтмотив пророцтва як ідея духовно-комунікативної взаємодії провідника і громади. Ось характерна інтерпретація, яку актуалізує вже згаданий Й.Телушкін: «Доля кожного справжнього пророка – боротися зі своїм часом. Коли євреї жили в достатку, але без духовної опори, Ірмеягу (у біблійній традиції це пророк Єремія. – О.Б.) засуджував їх. Коли вони вирішили долучитися до повстання проти війська, що їх переважало, Ірмеягу висміяв їх. Та коли євреї втратили все й поринули у розпач, зазвичай похмурий Ірмеягу вселив у їхні серця надію» [344, с.72]. Це міркування про подвійну – і викривальну, і розраджувальну – роль пророка в юдейській традиції увиразнює потужний мотив місії особистості-провідника у вихованні громади, що теж глибинно коріниться в традиційно патріархальних уявленнях про роль батька у наверненні на належний шлях родини, а ширше – народу, нації: синергія елементів критики і заохочення до вдосконалення.

З певною часткою умовності можна інтерпретувати історію діалогу єврейського народу з Богом через пророків як своєрідну переведену на мову релігійного символізму модель етичного виховання з усіма його успіхами та можливими прогалинами, наближенням виховуваного до ідеалу та віддаленням від нього в силу певних обставин, але з повсякчасною можливістю отримати заохочення до нового морального зусилля із вдосконалення. Дослідники підкреслюють: «Стійке поєднання обраності й зобов'язань становить основну частину двох центральних моментів Тори: Завіту й Закону... Продовження статусу народу Божого й можливість надалі користуватися покровительством Божим тепер прямо пов'язується з мораллю євреїв, їхньою поведінкою при здійсненні культу і в громадському житті» [266, с. 59-60]. Акцентуючи на Божих обіцянках народові, священний текст юдаїзму водночас з усією принциповістю наголошує на чинникові відповідальності народу. Тому й такої великої уваги в Торі надається викладові й обґрунтуванню етико-юридичних приписів, що артикують обрядові і моральні обов'язки вірян. «Закон Тори представлено як

наставляння, що походить безпосередньо від Бога. Недодержання законів розглядалося як бунт проти Бога» [266, с. 60]. Недаремно у книзі «Дварім» («Повторення закону») Тори особливо наголошується на єдності в Богові потенціалу найбільшої суворості і максимальної милості: «Я – Бог, Всесильний твій, Бог-Ревнитель, що караю за провину батьків дітей до третього і до четвертого покоління, тих, хто ненавидить мене, і чиню милість на тисячі поколінь тим, хто любить мене й додержується заповідей моїх» [350, с.1099]. Поза сумнівом, на цих особливостях тлумачення зв'язку Бога і людей не могла не відбитися своєрідною сакралізованою проекцією специфіка морально-юридичних взаємин між підданим народом і володарем в умовах архаїчного, патріархального устрою. Звісно, покора і страх у тих умовах відігравали в санкціонуванні поведінки одне з визначальних місць.

Водночас юдаїзм – специфічна релігійна система, де взаємини людей між собою та будь-які прояви їхнього ставлення до світу і Бога інтерпретуються на засадах своєрідно сформульованого принципу справедливості. Вимагаючи від вірянина плекання основних загальнолюдських чеснот, сформульованих у Декалозі та інших моральних «кодексах», юдаїзм водночас з достатньою суворістю встановлює принцип етичного воздаяння. Навчаючи бути доброчесним і щирим, ця релігія також і вчить бути безкомпромісним до зла, віддавати його призвідцям належне покарання. Тож мотив Божества, що судить і карає, є надзвичайно характерним для цієї релігії і її етики. У коментарях до Тори читаємо, що йдеться про ревне ставлення, за якого якнайменше порушення встановлених угоди чи взаємин спричинить гнів і подальшу кару. «Всевишній вимагає від тих, з ким Він уклав союз, якнайвищого рівня святості й повсякчасного прагнення до справедливості. Людські діяння небайдужі для нього, і тому будь-яка форма ідолопоклонства й прояву нечесності не залишається непоміченою, безкарною, хоч покарання приходить не завжди одразу, часом з тих чи інших причин воно відкладається на досить довгий термін» [350, с.1089]. Мотив страху Божого, який, звісно, у богословських вченнях може

мати варіативність інтерпретації, – один з провідних у смисловій структурі юдаїзму. Уявлення про Бога як про особистість мотивує уявлення й про можливість для Бога виявитися ображеним недоброчесністю людських вчинків. Тож, як зазначає один з дослідників юдаїзму П. Джонсон, «компенсації [шкоди від людської аморальності. – О.Б.] вимагає й сам Бог, а це пов'язано із суворим покаранням» [128, с.33].

Усвідомлюючи історично обмежений характер мотивування моральності через страх, водночас відзначимо й наявність у цих смислових структурах також й ідеї Бога як сутності, що у своєрідний спосіб переживає і співпереживає людству. І хай реакцією на невідповідність Божих надій щодо людських чеснот є сувора кара (як це й реально відбувалося у ті історично віддалені часи в соціумі), все ж тут можна констатувати й ідею онтологічного санкціонування абсолютності добра і обмеженості сил зла, що в історичній перспективі буде переосмислено та на нових засадах етики любові й благодаті персоналістично витлумачено у християнстві.

Етика юдаїзму глибоко антропологічна, персоніфікована, унаочнена священним текстом через систему притч, переказів, через цілий символічно-образний духовно релевантний світ, що вимагає від вірянина не лише засвоєння певних норм поведінки, а й своєрідної молитовно-мисленнєвої настанови, вживання в життєві та етичні колізії персонажів, співпереживання моральній дихотомії героїв священних оповідей з метою увиразнення у власній душі та свідомості своєї моральної подвійності і недосконалості. У священних текстах «Агада» читаємо таку настанову: «Не стався до притчі зневажливо. Так само, як при світлі копійчаної свічки відшукується загублений золотий або перлина, так і за допомогою притчі пізнається істина» [13, с.7]. Занурення у цей світ емоційно забарвлених переживань покликане активізувати в душі вірянина дедалі більший потяг до богоспілкування, в актах якого давалася б етична надія на здатність подолати негативні аспекти власного «я», заручитися підтримкою та благословенням. Саме цю особливість священного переказу, біблійного тексту й

підкреслював, зокрема, в праці «Ікона Алквіадська» Григорій Сковорода, називаючи Біблію «бого-образним світом» – світом Слова, вживання в глибинну смислову природу якого гармонізує укоріненість особистості в бутті макрокосму та соціальної реальності [див.: 320, с.739-743]. До речі, характерно, що юдейські ідеологи усвідомлюють еволюцію емоційно-смислового, духовно дисциплінуючого потенціалу Тори: «До Соломона Тора, джерело мудрості й істини, уявлялася людям у вигляді лабіринту з безліччю входів і виходів, серед яких неможливо було не заблукати. З'явився Соломон – і притча стала тим клубком ниток, за допомогою якого люди стали вільно ходити лабіринтом Тори [13, с. 7].

Характерним є й те, що саме юдаїзм і старозавітна монотеїстична традиція зартикулювали ідею сотеріологічної значущості віри як осмисленої життєвої настанови. Чимало переказів Старого Заповіту кристалізують колізії утвердження людини у вірі, програмують матрицю загальноавраамічної парадигми примату, керівної ролі віри щодо вчинків. На відміну від язичницьких релігій, де релігійність передусім визначається втягнутістю в міфологічно-ритуалістичне діяння, монотеїстичний юдаїзм вимагає від вірянина ще й постійного індивідуального зусилля із відкривання душі божественній благодаті, боротьби зі спокусами зневіри. Формат уявлення про Бога як про Абсолют спонукає розглядати навіть етико-смисловий дисонанс, незбагнений розумом, як богооблаштований та освячений вищою, непізнанною земними засобами справедливістю. Характерним тут є біблійний сюжет про праведника Йова. Його лейтмотив такий: навіть попри очевидні для здорового глузду життєві несправедливості, попри емпіричний досвід знесмиленості людської долі, особа не повинна зрікатися віри й переривати душевного зв'язку з Богом. «І встав Йов, і роздер плаща свого, й обстриг свою голову, та й упав на землю, і поклонився, та й сказав: я вийшов нагий із утроби матері своєї, і нагий повернувся туди, в землю! Господь дав, і Господь узяв... Нехай буде благословенне Господнє Ім'я!» При всьому

цьому Йов не згрішив, і не сказав на Бога нічого безумного!» (Йов, 1: 20-22) [див.: 45].

Безперечно, є можливість інтерпретувати ідеї цього переказу як заклик до бездіяльності і покори, утримання від спроб змінити життя (що могло мати й соціальну проекцію). Але у смисловому вимірі образ Йова можна розглядати і як моральний символ та взірць людини, налаштованої, попри очевидні життєві злигодні і лихоліття долі, не зрікатися укоріненості у вірі в онтологічний Смысл, не впускати у душу зерна ненависті. Смыслова структура переказу про Йова має важливі конотації, які характеризують типологічний каркас релігійної етики не лише юдаїзму, а й християнства: по-перше, актуалізується глибинна особистісна укоріненість людини у ціннісних смислах і їхній першооснові (в релігійному контексті – це Бог), по-друге, засуджується ненависть і крайня зневіра під впливом обставин життя, і, нарешті, мотивується віра в силу і першорядність сотеріологічної перспективи воздаяння, ознаки та провістки якої слід вміти помічати у земному житті тут і тепер. Тож для увиразнення у свідомості вірянина цих «провістків» (які не завжди очевидні у плині емпіричного та часто стражденного життя) старозавітний текст моделює заохочувальний мотив щедрої віддяки Бога за страждання під час випробувань віри вже у земному житті: «А Господь поблагословив останок днів Йова більше від початку його, і було в нього чотирнадцять тисяч дрібної худоби, і шість тисяч верблюдів, тисяча пар худоби великої та тисяча ослиць. І було в нього семеро синів та три дочки... І таких вродливих жінок, як Йовові дочки, не знайшлося по всій землі. І дав їм їх батько спадщину поміж їхніми братами. А Йов жив по тому сотню й сорок років, і побачив синів своїх та синів синів своїх, чотири покоління. І упокоївся Йов старим та насиченим днями» (Йов, 42:12-17) [див.: 45]. Варто звернути увагу на виявлення рядом дослідників сумірності символіки образу Йова з настановами екзистенціалістської філософії та етики. Наприклад, українська дослідниця В.Фуркало вбачає в образі Йова духовну близькість антропологічним уявленням релігійного

екзистенціалізму. Це пояснюється тим, що і для них характерною є відмова від об'єктивізованого богоспілкування на користь такого сприймання Бога вірянином, коли він, Бог, постає як внутрішній факт і фактор людської онтологічної ситуації. «Зустріч Бога і людини, їх діалог – це і є екзистенціалізм, який зачинається у філософії С.К'єркегора. Вочевидь, рецепція книги Йова в екзистенціалізмі генетично пов'язана з есхатологічною спрямованістю релігійної етики...» [371, с. 6].

Слід усвідомлювати, що, містячи певні проблиски гуманістичної ідеї про рівність людей всіх націй, юдаїзм все ж в історичному вимірі постулював неоднакове усвідомлення моральної цінності представників, з одного боку, єврейського народу, а з другого, – неєвреїв. Священні тексти містили певний набір постулатів, що санкціонували систему табу на ті чи інші форми спілкування з представниками інших народів і вір. Як зазначає дослідник В.Віхнович, «прозелітизм в юдаїзмі не заохочується, у давні ж часи іноді він набував доволі широкого характеру, у зв'язку з чим расизм глибоко чужий юдаїзму. З іншого боку, в ортодоксальному юдаїзмі визнається приналежність до єврейства, тобто автоматично до юдаїзму, тільки за материнською лінією, незалежно від походження й віросповідання батька» [100, с.202].

Чимало постулатів несуть на собі відбиток архаїчних часів їх формування, коли гостра поляризованість суспільства, жорсткість умов життя та соціальна потреба панування одних і покори інших, виявлялися в суворості й негуманності тих чи інших санкціонованих покарань за недодержання релігійно й політично належних форм поведінки. Юдаїзм у своєму історичному бутті не міг бути вільним від культивування елементів нетерпимості до інакодумства, фанатизму, у певних історичних умовах – і переслідування вільної думки та слова, альтернативних суворо догматичним настановам. Цілком закономірно, що практика життя юдейських громад не завжди могла відзначатися вірністю високому гуманістичному лейтмотиву ключових принципів етики цієї релігії. Критичні обставини життя єврейських

спільнот, нерідко у ворожому оточенні, часто диктували порушення на практиці етичних стандартів, навіть і щодо своїх одновірців. «Постійне протистояння ворожому оточенню нерідко призводило до свідомого заперечення будь-якого зовнішнього впливу, до фанатичної замкнутості, зведення всякого знання до нескінченного схоластичного заучування священних текстів, їх коментування і навіть до елементів містичного чаклунства. Як засіб самозахисту відкидалися будь-які досягнення справді наукової думки та європейської культури» [100, с.9]. Звісно, слід розуміти, що ця характеристика стосується певних відгалужень юдаїзму чи окремих випадків його спільнотного й індивідуального етико-комунікативного досвіду. І подібні особливості можна виявити в історичному бутті кожної іншої релігії.

Деякі течії юдаїзму і нині консервують та маніфестують свою ідентичність надмірно епатажною поведінкою, покликаною засвідчити їхню винятковість, ексклюзивність, але таку, що різко випадає з системи цінностей і моделей соціальної комунікації, які притаманні спільнотам, що з ними співіснують.

Яскравим прикладом такої, до певної межі деструктивної в соціально-комунікативному плані, юдейської спільноти є хасидизм. Така модель сформувалася історично. Хасиди ще з часів виникнення свого релігійного руху протиставляли себе як іншим юдейським об'єднанням, так і офіційній владі. Звернімо увагу на таку думку, представлену в «Нарисі з історії та культури євреїв України» за редакцією Л.Фінберга і В.Любченка: «Хасиди вважали сучасну світську освіту загрозою своїм культурним і релігійним цінностям, тоді як маскіли вбачали саме в ній основну передумову для того, щоб рівноправно діяти серед християн і реалізовувати нові економічні можливості. Для більшості хасидів капіталізація економіки, навпаки, погіршила їхній майновий стан. Саме світосприйняття хасидів та мас кілів цілковито відрізнялося. Освічені євреї не вважали життя в діаспорі проблемою і дивилися на себе як на повноцінних підданих австрійського

імператора. Євреї-традиціоналісти сприймали Галичину як чужу країну й щиро очікували спасіння після приходу Месії» [251, с. 107-108].

Досить часто специфіка юдаїзму у свідомості багатьох наших сучасних співгромадян стереотипно співвідноситься саме із хасидизмом, котрий має глибоке історичне коріння на українських теренах, що сприяло створенню хасидських осередків паломництва в Україні. Такий стан речей зумовлює спотворене уявлення про юдейську культуру в деяких сегментах громадської думки, адже хасиди-паломники досить часто стають предметом негативного обговорення в українських ЗМІ, як от наприклад, у такому повідомленні: «Хасиди забили домову каналізацію серветками, одноразовим посудом, харчовими відходами та іншим сміттям. Через засмічення каналізації стічні води вилилися в напівпідвальні приміщення держустанов. Приміщення вже ретельно прибрали й продезінфікували, але залишився їдкий запах. Зараз встановлюється обсяг завданих збитків» [92].

Консервування подібних настанов у життєдіяльності деяких сучасних юдейських спільнот, можливо, ґрунтуються, з одного боку, на специфічно трансформованій як свідомій, так і підсвідомій потребі національного самозахисту через культивування релігійно-обрядової винятковості аж до епатажних її форм. Відповідно певні авторитарні чи фанатично ізоляціоністські прояви життя деяких юдейських громад можна розглядати як лише неадекватно реалізовану форму такого самозахисту. Звісно, слід усвідомлювати й можливість використання релігійних важелів впливу на свідомість і певними політико-ідеологічними структурами, що тяжіють до войовничості і практики утвердження національної ексклюзивності. Підкреслимо, однак, що така спайка ідеології і релігії є лише однією з тенденцій в юдаїзмі та знаходить собі аналоги також у деяких тенденціях функціонування цілого ряду інших релігійних відгалужень (зокрема, й християнської чи ісламської орбіти тощо).

Особливість довготривалого перебування євреїв – носіїв юдаїзму – в діаспорі забезпечила їм потужну здатність інтегруватися в культурно-



ціннісний контекст інших традицій. Якщо деякі юдеї на цьому шляху і втрачали віросповідну ідентичність (що, звісно, особливо інтенсифікувалося в секуляризований період ХХ – початку ХХІ ст.), все одно культурно успадковані явні і неявні ціннісні імпульси юдаїзму мимоволі проникали в те соціальне середовище, де вони реалізовували свою активність. Це свідчить про закладений в етичному ядрі юдаїзму дієвий чинник потенційної синергії із альтернативними аксіологічними ресурсами на ґрунті загальнолюдських етичних настанов, що визначає й передумови практичного впровадження у контекст взаємин толерантності з боку юдеїв, а також дає підстави для гуманістично налаштованих вірян інших традицій толерувати прояви юдейської релігійності. Показовою, зокрема, тут є значна питома вага видатних філософів світового рівня – вихідців з юдейського середовища (звісно, необов'язково юдеїв за особистою релігійною ідентифікацією). А філософія, як відомо, є одним з ключових світоглядних ресурсів толерантизації взаємин у соціокультурному просторі.

Безперечно, якщо аналізувати систематику і формальну букву юдейських етико-практичних настанов, то може складатися уявлення про їхню надмірну деталізованість, настанову на регулювання якнайдрібніших проявів людської комунікації, прагнення тісно прив'язати вірянину до спільнотного моноліту. В ритуалістиці й побуті юдейської традиції дається взнаки міцна прив'язаність до чуттєвих, матеріально мотивованих, первісно натуралістичних образів, пов'язаних із облаштуванням житла, їжею, одягом, мовленням, стосунками між статями тощо. Звісно, у богословській традиції їм дається символічне, смислове, алегоричне витлумачення, але їх побутування на рівні буденної релігійної свідомості, можливо, певною мірою формує елементи побутово-прагматичної мотивації релігійності, зорієнтованості її вістря на психологічний важіль очікування соціального успіху та благоденства. А проте, попри наявні прояви історично успадкованих деструктивних елементів ціннісне ядро і моральний дух юдаїзму містить і чимало напрочуд глибоких прикладів санкціонування й

обґрунтування людяності, здатності до милосердя, особистісно-діалогічного підходу до розв'язання проблем індивідуальної гріховності та моральної слабкості. Можна стверджувати, що найавторитетніші юдейські проповідники та вчителі обґрунтовували лейтмотив віри в людину і любові до неї, спонукали в етичній рефлексії реалізовувати динаміку самовдосконалення через ненастанну роботу над собою. Як зазначав середньовічний богослов Мойсей Маймонід, виражаючи віру в моральну силу людини та її духовний ентузіазм, «...є серед нас такі, перед якими блискавки спалахують одна за одною так часто, що їм немов світить постійне, незгасне світло, і ніч для них перетворюється на день» [243, с. 20]. Тож дослідники констатують, що у своїх гуманістичних формах «юдаїзм постає як релігія дії, вдосконалення світу» [277, с.176].

Слід відзначити наявність в юдаїзмі нашого часу потужних імпульсів діалогу традицій, тенденцій до оновлення, модернізації, перегляду цілої низки норм, форм життєвого укладу, реагування на актуальні проблеми сьогодення, тенденції науково-технічного прогресу, що забезпечує носіям цієї релігії змогу ефективно самореалізовуватися в сучасному світі, інтегруватися в структури новітньої глобалізованої цивілізації, водночас вносячи свою лепту в пошук шляхів подолання криз і загроз, з якими стикається сучасне людство на планетарному і регіональному рівні. Активно обговорюється й питання війни. Дослідник С.Норман констатує: «...Чимало представників сучасного юдаїзму прочитують традиційні тексти відповідно до сучасної доктрини прав людини й міжнародного права. Ця конвергенція не викликає особливого подиву, у світлі взаємодії секулярної етики, міжнародного права і єврейських текстів, починаючи з Біблії» [429, р.310]. В руслі цього згаданий автор висловлює віру в принципову миролюбність юдаїзму, наводячи відомі крилаті слова з біблійної Книги Ісаї: «І мечі свої перекують вони на лемеші, а списи свої на серпи. Не підійме меча народ проти народу, і більше не будуть навчатись війни!» (Ісаїя 2:4) [див.: 45].

Показовим є й те, що історично будучи релігією суворої архаїчної традиції, патріархальних постулатів, юдаїзм у сучасному Ізраїлі, хоч і

регулює різноманітні сфери життя людей, все ж значною мірою уникає можливого теократичного формату функціонування в соціумі. Деякі сегменти громадянського суспільства можуть вільно, безперешкодно обстоювати ще більші елементи секулярності соціуму. Наприклад, В.Віхнович підкреслює, що «прихильники світського сіонізму вимагають скасування численних привілеїв, наданих релігійним школам, скасування звільнення учнів релігійних закладів від військового обов'язку та інших пільг. Слід зазначити, що серед ізраїльських громадян дістають відгук ідеї активного атеїзму і навіть теорія «ханаанізму» (від біблійної назви країни Ханаан). Відповідно до цієї теорії... в Ізраїлі формується нова нація, яка не спирається на колишні історичну та релігійну традиції» [100, с.187]. Тож модель ізраїльського суспільства, попри виняткове не лише духовне, а й у певних сферах правове значення в ньому юдаїзму, все ж (на відміну, скажімо, від цілого ряду ісламських країн з державним статусом релігії) є моделлю ближчою до образу світського суспільства з широкими правами громадян на самовизначення у практичній свободі совісті, а тим більше, вільному виборі способу життя.

### **3.2. Людинотворчі потенції моральної концепції християнства**

Глибинний смисловий та історичний зв'язок з юдейською традицією, а водночас і яскраво виражена специфіка та власний світоглядний зміст і цивілізаційно значуща, сповнена як духовних злетів, так і драматизму історична доля відзначає християнство. Як кількісно найбільша світова релігія воно істотно впливає на вектори розвитку людської цивілізації в усі періоди її історичного буття.

Грунтуючись на засадах біблійного монотеїзму, успадковуючи й розвиваючи загальнолюдський смисл десяти етико-релігійних заповідей, християнство вносить у ціннісний ресурс людської духовності ще більш виражений порівняно з іншими релігійними традиціями не просто

антропологічний, а саме персоналістичний зміст. Маючи корені свого формування в античному соціумі, який у добу еллінізму вже втратив архаїчний общинний спосіб упорядкування й став об'єднанням громадян чи підданих з доволі виразною особистісною визначеністю, християнство, відповідно, рецептувало і примножило притаманні цьому суспільству індивідуалістичні, особистісні інтенції, надавши їм сакралізованої санкції і мотивації. Ці інтенції спонукали до духовної альтернативності щодо інтересів прагматичного соціального налаштування, яке заохочувалося офіційною владою Римської Імперії. Ю.Брюховецька наголошує: «Переключивши увагу людини з суспільно-політичної діяльності на релігію і мораль, направивши її активність зі сфери зовнішніх відносин на перетворення власного духовного світу, християнство в особі Ісуса Христа втілило образ мученика, поширивши на цей образ весь трагізм існування людства, яке в ім'я порятунку та майбутнього блаженства приречено на ганебну страту на хресті власного Бога» [81]. Це не просто релігія закону, покори, здолання гріховних нахилів та набуття життєвої соціалізації, а релігія з яскраво вираженою лейтмотивною ідеєю вільного вибору особистістю власних життєвих пріоритетів. Попри сформовані у християнстві розгалужені соціально-інституційні форми, все ж домінантною, вихідною в ньому є ідея вільного вибору особистістю своєї духовної долі через відкриття себе божественній благодаті, через прийняття Боголюдини, Ісуса Христа, другої іпостасі Святої Трійці як особистого спасителя. Авторитетні ідеологи Церкви наголошують на такій співвідносності людської свободи та основ християнського віровчення. Зокрема, Папа Іван Павло II зазначав: «Розум і досвід не лише підтверджують слабкість людської свободи, – вони також свідчать про її драматичні аспекти. Людина помічає, що її свобода в якийсь таємничий спосіб схильна зраджувати цій відкритості до Правди і Добра й вона часто справді вибирає радше те, що є скінченим, обмеженим та ефемерним благом. До того ж, у самих цих помилках і негативних рішеннях людина бачить витoki засадничого бунту, який спонукає її відкинути Правду

і Добро, щоб вчинити себе абсолютним принципом для самої себе: «Ви станете, як Бог» (Бут. 3, 5). Таким чином, свобода сама потребує визволення. Це Христос визволив нас: Він «нас визволив на те, щоб ми були свободні» (пор. Гл., 5, 1)» [142, с.51-52].

Тож, як бачимо, свобода, хоч і визнається фундаментальною онтологічною характеристикою людської сутності, осмислюється в християнстві, однак, в її етичній амбівалентності, як така, що містить у собі потужний потенціал вивершення людини, але й також – можливості її занепаду. В руслі цього актуалізується ідея ціннісної самоорганізації людини, її, по суті, етична (в широкому значенні цього слова) самодисципліна. Досить характерно й парадигмально для християнства міркує з цього приводу Августин Блаженний: «Бо передусім у самих божественних заповідях не було б користі для людини, коли б не мала вона вільного вияву волі, через який, виконуючи їх, досягає вона обіцяної винагороди» [12, с. 532], адже «справді там, де говориться «не пожадай» і «не зазіхай» і де на певне діяння чи утримання від діяння у заповіданнях божественних потрібне зусилля волі, вільний її вияв буває досить помітним. Тому нехай ніхто не звинувачує Бога в серці своєму, але кожний нехай закидає собі, коли грішить. Так само коли щось по Богові людина чинить, нехай не відлучає цього від власної волі. Бо ж коли людина таке виконує не всупереч волі своїй, тоді слід іменувати це добрим ділом, тоді належить сподіватися на заслуги добрих діл перед Тим, про Кого сказано було: «Той, що віддасть кожному по ділах його» (Мф., 16, 27)» [12, с. 533].

Уже в Новому Завіті одним з лейтмотивних сюжетів є ідея готовності людини (чи еволюції на шляху до готовності) змінити зовнішні обставини, переосмислити стереотипні, непідкріплені живим духовним натхненням норми і постулати, стандартні, звичні, але позбавлені енергії віри аспекти суспільної взаємодії. З одного боку, історично це було зумовлено потребою для християн утверджуватися в своїй ідентичності на протигагу іншим традиціям (юдейській чи язичницькій римській). Але є в цьому аспекті і

глибинніший антропологічний етичний орієнтир: екзистенційно перед лицем Абсолюту ми постаємо передусім у своїй особистій визначеності, в особистій відповідальності за власний духовний вибір, власну духовну присвяту.

Звісно, така рельєфна парадигма свободи відкриває християнинові величезні ресурси особистісного розвитку, дає безліч можливостей узгодження віри і структурованої особистісної самототожності й відповідальності. Водночас аспект свободи особистості поширюється християнством не лише на суто поведінкові вектори її самореалізації (вчинки), а й на ставлення до релігійної традиції. Лунає ідея права людини на вільне релігійне самовизначення, але водночас робиться застереження, що для того, хто, знаючи про місію Христа і християнства, не обирає це сповідання як власну віру, передбачено сотеріологічну і есхатологічну відповідальність саме за це. «Якби Я не прийшов і не говорив їм, то не мали б гріха; а тепер не мають виправдання за гріх (Ін., 15, 22)» [див.: 259].

З одного боку, це закономірний вияв, спрямований на формування метального заохочення до вибору на користь християнства (в чому церковні структури об'єктивно зацікавлені), а з другого, тут міститься й потенційне зерно нетолерантності, яка може бути практикована за певного етико-ідеологічного налаштування. Якщо людина обізнана з християнством, але не обирає його як власну віру, то в очах деяких фанатично запрограмованих вірян цієї релігії ця людина може сприйматися як об'єкт критики або переслідування (ідейного чи соціального), нібито заради її ж блага, заради того, аби її свобода не вкорінилася в ще глибшій гріховності через відкидання віри.

З лейтмотивною ідеєю свободи як передумови неповторного й унікального вибору тісно переплетено й те, що християнство максимально зартикулювало біблійну настанову лінійності історії. Уявлення про циклічність історичного процесу, характерне, зокрема, для Античності, а також Сходу, певною мірою свідчить про детермінованість життя зовнішнім

світовим процесом і лише ним. Натомість лінійність історії визначає ціннісну важливість відповідальності за конкретний вибір, вчинок, подію чи ланцюг подій, ціннісне забарвлення яких може істотно змінювати вектор чи то індивідуальної, чи то історичної долі певної соціальної спільноти. Лінійність історії відкриває проекцію особистісної відповідальності людини в історичному процесі, увиразнює, по суті, потенціал ролі особистості в історії.

До того ж, принцип лінійності поширюється не меншою мірою, ніж на історію нації чи людського роду загалом, також і на індивідуальну історію особистості, її долю. Життя людини інтерпретується як спрямований динамічний вектор, а інтенсивність власних зусиль у вірі, у протистоянні гріховності, в любові – головна запорука адекватної сотеріологічної вивершеності цього вектору, тобто спасіння у вічності і блаженстві. У Новому Завіті даються чіткі на це вказівки: «Бог є Любов, і хто пробуває в любові, пробуває той в Бозі, і в нім Бог пробуває!» (1 Ін., 4, 16) чи «Любов є виконання закону» (Рим., 13, 10) [див.: 259].

Тож не дивно, що християнство часто називають релігією любові. І справді саме в ньому через специфічну інтерпретацію провіденційної місії Боголюдини, Сина Божого Ісуса Христа постулюється, утверджується розуміння Бога передусім як любові. Ідея-Бога любові виявилася в історичній і світоглядній перспективі настільки потужною, що дала мотивацію не лише принципово новому облаштуванню світобачення і життя щиро благочестивими носіями християнської віри, а й визначила цілі парадигмальні матриці для особливого типу релігійного філософування в усі часи історичного буття християнства.

Проте, не варто оминати увагою і той факт, що в тональності вчень деяких християнських мислителів заклик любові набуває переважно вертикального вектору любові до Бога, що абсолютизується, і явно чи опосередковано нівелює важливість земних виявів цього почуття. У свідомості деяких віруючих такі ідеї можуть набирати спотвореного вигляду й трансформуватися на релігійний фанатизм, натхненний таким

«боголюбством», з одного боку, та емоційною байдужістю до іншої людини, – з другого. Прикладом таких витлумачень любові є певні елементи вчення преподобного Єфрема Сиріна, котрий наголошує на аксіологічній та сотеріологічній значущості любові: «Ні на небі, ані на землі немає нічого коштовнішого за любов. Божественна любов очолює чесноти, вона – причина всіх благ, виконання закону. Любов'ю все налаштовується до спасіння...» [318, с.8], але поряд з тим він вказує: «Любов Бога є безсмертний вогонь, що здіймається від землі й ненавидить земне» [317, с.63]. Таку специфіку витлумачення любові підмічають й дослідники вчення преподобного Сиріна, зокрема, Р.Ярема пише: «Хто прагне до безсмертного життя, тому, як навчає преподобний Єфрем, потрібно стати вище і більше за все, що є у цьому віці; тікаючи від земної слави, полюбити небесну славу Христову, не домішуючи нічого іншого до цієї любові, і нічого не любити в цьому житті...Таку душу вже не може утримати ніщо видиме: ані задоволення, ні слава, ні багатство, ні узи плотської любові, ні будь-що матеріальне. Душа, яка любить єдиного Бога, перемагає всяку земну любов і любов до речей...» [410, с.41]. Ціннісно-комунікативна значущість такої настанови, очевидно має двовекторний, амбівалентний потенціал. З одного боку, вона програмує висоту моральної рефлексії явищ буденного, прагматичного життя і відповідних нахилів, даючи «абсолютні» смисложиттєві санкції. Але з іншого боку, тут можлива й реалізація підведеної під штамп «високої любові до Бога» зневаги до живих проявів комунікації, нормальних, здорових задоволень, різноманітності естетичного досвіду культури тощо. Отже, та чи інша ідея християнства набуває конструктивного чи деструктивного вектору в житті ще й через той психологічний, комунікативний фільтр-канал, якого їй задають конкретні особистості і спільноти. Ідея переваги любові до Бога над усім може ставати платформою неперевершеної доброти й чуйності, але може, навпаки, формувати і життєво-поведінкову черствість, авторитарність або ж пасивність, ізоляціонізм – залежно від етико-сміслової наповненості цього концепту в практиці його носіїв.



Християнство – релігія яскраво вираженого діалогу, синергії раціонального і ірраціонального чинників духовного самовизначення особистості. Цим зумовлюється і те, що такими значущими і магістральними стали в її теології, філософії та конкретному християнському життєвому виборі проблеми віри і розуму, віри і благодаті, співвідношення індивідуальних і церковних практик, з одного боку, та етико-діяльнісних форм здобуття спасіння, – з другого. Незважаючи на те, що у свідомості багатьох релігійних людей закріпилися настанови на певну антагоністичність віри й розуму в контексті релігійного світогляду, саме християнству вдається якщо не спростувати, то принаймні спонукати оцінювати із застереженням таке переконання. На цьому наполягають чимало дослідників, зокрема, заперечуючи твердження про неминучість конфлікту християнської віри і науки. Часто вказується на те, що усвідомлення природи як результату Божого творіння з необхідністю спонукає визнавати можливість об'єктивного знання про її закономірності, адже сумнів в їхньому об'єктивному характерові був би сумнівом у мудрості Творця та його промислу. «Вважається, що Бог створив світ упорядковано; а отже, світ пізнаваний. У науку органічно влилися античний раціоналізм і християнський аскетизм» [280, с.58]. Тож попри конкретні історичні форми взаємин християнства і науки (які ніколи не відзначалися повним розривом, але в певних аспектах містили й конфліктогенність) принципової методологічної перешкоди для її розвитку християнство все ж може й не становити. Навпаки, в нього є чимало ідейних важелів надавати науковим дослідженням і, що важливо, їхньому застосуванню гуманістичного вектору. Також християнські світоглядні домінанти здатні надавати аргументи для вивіщення ролі людинознавчих, гуманітарних, етико-виховних параметрів знання й науки, що є надзвичайно важливим у сучасному суспільстві, де істотно дається взнаки розрив між, з одного боку, природничо-технологічними здобутками пізнання, а з другого, ціннісною дієвістю людинознавства (точніше прогалинами в такій «дієвості»). Остання явно

відстає, що виявляється в антропологічній кризі сьогодення. Яскравим прикладом синергії віри та розуму в практиці християнина є заклик Івана Павла II, що звучить в його енцикліці «Fides et ratio»: «...я хотів би звернутися з останнім закликом передовсім до богословів, щоб вони присвятили особливу увагу філософському підтексту Божого Слова і подумали над тим, як показати в усій повноті теоретичну й практичну цінність богословських знань... Тому я заохочую їх наново відкрити та якнайповніше висвітлити метафізичний вимір істини, щоб у такий спосіб зав'язати критичний і виважений діалог як з усіма течіями сучасної філософської думки, так і цілою філософською традицією, однаково як з тими, хто залишається у згоді з Божим Словом, так і з тими, хто йому суперечить... Закликаю філософів і викладачів філософії, щоб вони, йдучи слідами завжди актуальної філософської традиції, мали мужність повернути філософській думці вимір справжньої мудрості та істини, в тому числі й метафізичної. Нехай вони відкриються вимогам Божого Слова і стараються відповідати на них своїми роздумами та аргументами. Нехай завжди прямують до істини і будуть чутливі до закладеного в ній блага. Тоді вони зможуть побудувати правдиву етику, яка так потрібна людству саме тепер» [141].

Попри цілий ряд до певної міри альтернативних концепцій співвідношення віри і розуму, які сформувалися в різні періоди історичного буття християнства та в межах різних його відгалужень, все ж стрижневою є ідея цементуючої ролі віри як для ефективності раціональних проявів життєвого самовизначення, так і для осмисленої моральності. До прикладу, В.Соловйов у своїй статті «Віра» в енциклопедичному словнику Брокгауза та Ефрона розгортає тезу про те, що засади віри є глибиннішими від каналів знання і логічної думки. Віра стосовно них постає як феномен первинніший, і це забезпечує її більшу онтологічну і життєву силу порівняно з раціональними потенціями людини. Філософ зводить до категорії віри й те, що кожна свідомо людина з безпосередністю і непереборною достеменністю

має інтуїцію реальності зовнішнього світу. Це, на думку Соловйова, є несхитним свідченням належності людини до фундаментальнішого за неї космічного цілого як його органічної частки. «Оскільки цей факт передує всякому мисленню і пізнанню, то й віра, що ним визначається, не може бути усунена жодним розумовим і пізнавальним процесом» [404, с.641].

Цей аспект є істотно важливим через те, що віра може мотивувати укоріненість в моральності, в орієнтованості на добродіє діяння навіть в умовах розсудкової чи прагматичності «недоцільності» такої поведінки. Часто суспільство, заскоружле в аморалізмі, може у свідомості людини, позбавленої віри, формувати глибинний етичний цинізм (ми не стверджуємо, що це несхитна закономірність, але соціальні факти свідчать про імовірність певної питомої ваги такого налаштування свідомості). Тим часом віра, якщо вона має екзистенційно-особистісні корені, може надавати людині моральної переконаності навіть тоді, коли прагматичний розум спонукає відкинути вірність моралі.

Іоан Золотоуст так говорив про моральне становлення особистості, яке б ґрунтувалося на вірі: «Коли зла навичка або пристрасть до зажерливості сильно зваблюватиме тебе, озброй себе проти нею такою думкою: знехтувавши тимчасовим задоволенням, я здобуду велику нагороду. Скажи душі своїй: ти у скорботі через те, що я позбавляю тебе задоволення; але радій, бо цим я готую для тебе небо... Якщо так розмовлятимемо з душею і уявлятимемо не лише тягар добродієності, а й вінець її, то скоро відволічемо її від усякого зла... Замість усіх інших спонукань для нас і думки про цілі зусиль досить однієї тієї твердої впевненості, що все оце ми зносимо для Бога» [157, с.369].

Віра як основна світоглядна настанова та мотиваційний принцип життєдіяльності спрямовує людину в сотеріологічну перспективу, але будь-яка людина, за християнством, уражена гріховністю, тож таким важливим аспектом самостановлення християнина постулюється готовність до покаяння. Той таки Іоан Золотоуст наголошував, що покаяння здатне

згладити будь-яку ваду. З його точки зору, навіть той, хто усвідомлює величину своєї гріховності, повинен бути свідомим того, що грішними є всі люди. «Ти скажеш: я згрішив тяжко, більше й гірше за всіх людей. Але тобі достатньо принести цю жертву: говори, аби виправдатися (Іс., 43, 26). Зізнайся, що згрішив, і це стане початком твого виправлення» [157, с.169-170].

Мотив каяття людини впродовж усього її осмисленого життя через практику сповіді, до якої вона спонукається у православ'ї та католицизмі (а певні аналоги його можна виявити і в протестантських вченнях) може, звісно, певними дослідниками сприйматися як невіра в автономність морального самовизначення людини. З іншого боку, слід вбачати в ньому і реалістичне усвідомлення неможливості для людини, навіть з принципово доброю волею, бути всуціль і завжди однаково відповідною нормам належного. У Новому Завіті сказано: «Прийдіть до Мене всі струждені і обтяжені, і Я заспокою вас» (Мф., 11, 28) [див: 242], а Августин Блаженний доповнює цю цитату закликом: «Перед кожним стоїть, певно, він сам: нехай вдивиться в себе, побачить і скаже мені» [9, с.347]. Тож через усвідомлення відкриття серця перед Богом і орієнтацію на його принципову готовність прощати, а також через віру в зерна добра, закладені в нас, у свідомих у своїй релігійності людей може формуватися конструктивна мотивація морально вдосконалюватися, не зраджувати імпульсам довіри, отриманим від Абсолютної сутності в досвіді сповіді та щирого каяття. Християни (принаймні православні та католики) вірять, що покаєння є тим таїнством, за якого вірянин, сповідаючись у своїх гріхах перед священником та чуючи з його уст маніфестацію прощення, насправді здобуває, за волею самого Ісуса Христа, відсікання від усіх здійснених гріхів, набуваючи ніби статусу безневинності й освяченості, як після хрещення (принаймні до того часу, поки не вчинить новий гріх). Водночас усвідомлюється, що «для дієвості таїнства необхідні чесне сердечне розкаяння і твердий намір виправити своє життя, віра в Ісуса Христа і надія на Його милосердя... Євангеліє розуміє

покаяння не просто як розкаяння, а як відродження, повну зміну (μετάνοια) сутності» [377, с.357].

А втім, незаперечною є й можливість усвідомлення практики сповіді деякими віруючими лише як здобуття тимчасової санкції вправлятися у нагромадженні нових гріхів. Слід тим не менше розуміти, що жоден християнський богослов такий підхід не схвалює, і визнаючи його можливість у реальній життєвій практиці, вважає його лише проявом збоченої, хибної релігійності, далекої від справжнього благочестя. Богословами наголошується на важливості не самого факту сповіді, а власне каяття як спонуки до сповідання своїх гріхів – без каяття сповідь немає ніякої сили. Зокрема, архієпископ Лука (Войно-Ясенецький) писав: «А якщо ви приходите до сповіді не підготувавшись, якщо тільки машинально повторюєте: «Грішний, панотче», то це не є сповіддю, в цій сповіді ви не отримаєте відпущення гріхів. Коли так сповідаються, дуже часто залишають невисловленими найтяжчі, найпотаємніші, найганебніші гріхи; вони вважають, якщо бурмотітимуть «у всьому грішна, панотче», то цього й достатньо. Якщо так думають, то глибоко помиляються» [223, с.111].

Сам факт покаяння спрямований у сотеріологічну перспективу. Вивершення цієї перспективи уможлиблюється фактом викупної жертви Христа, що є стрижневою ідеєю християнського вчення. Дослідник В.Докаш, до речі, зазначає: «Християнство з його біблійним спадком справило великий вплив на різні релігії, перевороти у свідомості і цивілізації завдяки своїй орієнтації в рамках есхатологічного вчення на реалізацію мрій і надій у майбутньому» [130, с.144]. Цей науковець актуалізує ту думку, що явно чи неявно біблійні есхатологічні постулати й очікування могли трансформуватися і у світських вченнях про еволюційні або революційні перетворення суспільства відповідно до омріяних ідеалів.

Слід усвідомлювати при цьому, що попри наявні у ряді дохристиянських традицій певні провістки ідеї Бога, який жертвує собою заради людей, все ж ідея викупної жертви Ісуса Христа в її смисловій повноті та етичній

значущості є унікальною і характерною виключно для цієї традиції. У Біблії є чимало вказівок на факт і смисл викупної жертви Христа: «Син бо Людський прийшов, щоб знайти та спасти, що загинуло» (Лк., 19,10) [див.: 45], «А за них Я посвячую в жертву Самого Себе, щоб освячені правдою стали й вони» (Ін., 17,19) [див.: 45], «...що Його Бог дав у жертву примирення в крові Його через віру, щоб виявити Свою правду через відпущення давніше вчинених гріхів» (Рим., 3, 25) [див.: 45], і – як підсумок: «Коли ж бо Христос не воскрес, то проповідь наша даремна, даремна також віра ваша!» (1 Кор., 15,14) [див.: 45].

Поза сумнівом, в історії філософської і релігієзнавчої думки є чимало раціональної критики, яка обґрунтовує ілюзорність цієї ідеї, певний волюнтаризм віруючої свідомості, проектування життєвої настанови гнаної людини на Божество з метою дати компенсаторний орієнтир для знедолених у конкретних суспільних обставинах щодо потужного потойбічного «відшкодування» земних страждань за умов додержання відповідних постулатів релігійного благочестя. А проте у ціннісно-смисловому, феноменологічному плані в ідеї викупної жертви лунає нота величезної значущості людства перед лицем Бога, його любові до нього: «Якщо все творіння постраждало від гріхопадіння, то все творіння також виправлене у Христі» [433, р.72], бо «так полюбив Бог світ, що віддав і Сина Свого Єдинородного, щоб усякий, хто увірує в Нього, не згинув, а мав життя вічне» (Ін., 3, 16) [див.: 259]. У такий спосіб відбирається онтологічна мотивація у зла й страждання, постулюється перспектива безсмертя не лише і не стільки як компенсація земних злигоднів і недосконалостей, а як смисловий заклик до осмисленої впевненості в дієвості ціннісних ідеалів та мотивування своєї буттєвості цими ідеалами. Божество у християнстві, представлене новозавітною місією Ісуса Христа, постає не суто як «контролер» і суворий суддя людської праведності і грішності, а як втілення святості, божественності ідеалів, спроектованих у конкретну історичність життя і долі. Царство спасіння і подолання гріховності, отже, сприймається не лише як

потойбічна перспектива, залежна виключно від Божої обіцянки і його незбагненого суду, – це також (не меншою мірою) і можливий результат наслідування певного життєвого прикладу в єдності віри і практичного благочестя. Г.Панков інтерпретує це так: «Жертовна любов Христа постає тим живильним соком, яким виноградна лоза просякає свої гілки й одночасно з'єднує їх, забезпечуючи життєву комунікацію, засновану на цінності жертовності» [269], адже «стосовно до християнської традиції, Ісус Христос розглядається як культурний еталон: бути християнином – означає наслідувати Христа, суворо дотримуватися його життєвих принципів. У такому випадку жертовність слід розуміти як найважливіший життєвий принцип не тільки щодо Христа, а і його послідовників» [269].

Саме тому в традиційних християнських системах такої значущості набуває мотив святих людей, людей ідеальної, досконалої готовності до життя з вірністю ідеалу, до життя зреченого від жаги егоїзму, помсти, користоловності. Дослідники наголошують: «Згідно з фундаментальною засадою, на якій ґрунтується християнське світорозуміння, Бог творить світ, даючи йому Образ. Бог, не маючи образу, є Прообразом усього, що існує в світі цьому. Тим-то ряд Божих творінь можна представити як «ліствицю» образів, що відображують один одного й, врешті-решт, Бога – як свій прообраз. Сенс буття людського розуміється як процес «переображення», що здійснює людина, підіймаючись сходинками «ліствиц» і образів до Бога. Вищий щабель на цьому шляху відводиться образу святості, який уособлював уявлення про найдовершеніше, найдосконаліше, про межу, досягну для людини на шляху єднання з Богом» [263, с.8].

Безперечно, слід цілком усвідомлювати й відрізнити смисловий контекст образів святих в його ціннісно-психологічній та світоглядній значущості і історичний аспект суспільного життя осіб, проголошених християнською церквою «святими». Історія свідчить, що деякі з них могли бути далекими від справжньої людяності, і лише в певні моменти навертатися до благочестя й милосердя. Але сама ідея святих дає потужну смислову мотивацію

імунітетові від зневіри під впливом стикання з емпіричним злом у світі, як і закликає Святе Письмо християн: «І Господь промовляв до Мойсея, говорячи: «Промовляй до всієї громади Ізраїлевих синів, та й скажеш їм: будьте святі, бо святий Я, – Господь, Бог ваш (Левіт, 19,1-2) [див.: 45] або ж: «Отож, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш небесний» (Мф., 5, 48) [див.: 45].

Слід розуміти, що даючи вірянинові досвід життєвої практики святих людей, традиційне християнство закладає формат віри у незнищенність морально-духовного начала в людській сутності, а отже, незалежно від конкретного наповнення реальних чи міфологізованих життєписів тих чи інших святих, все ж вселяє у свідомість людини віру в етичний потенціал людства, спонукаючи в практичному житті шукати позитивних прикладів мудрих і добродішних людей. Ясно, що й поклоніння святим може набувати спотворених етичних векторів на ґрунті хибних морально-психологічних мотивацій (спадання в бік ідолопоклонства в межах забобонної релігійності чи паралізування індивідуальної дії в умовах надмірного покладання на заступництво святого). Але за адекватного балансу релігійного благочестя й інтелектуальної та моральної рефлексії досвід святості, увиразнений живою долею людини, здатен надавати мислячим вірянам імпульсів етичного ентузіазму.

Сюжети про святих, якими пронизані етичні домінанти християнства, ніби застерігають від діяльного занурення в боротьбу життєвих пристрастей, натомість даючи модель внутрішньої роботи над собою через молитовні практики як спосіб єднання з Абсолютом і забезпечення собі благодаті. Архимандрит Софроній (Сахаров) писав, що «метою всього життя людини є досягнення найбільшої повноти богоуподібнення: людина має стати по благодаті тією, яким Бог є за своєю природою, має прилучитися до Божої досконалості й оволодіти Божими якостями. Людина мала засвоїти Божі якості, зробити їх «своїми». Одна справа отримати щось у дар, інша –



навчитися користуватися цим даром, як своєю власністю. Сам Бог обіцяв бути керівником людини, якій треба прагнути йти за Богом» [314, с.186].

Мовою світського аналізу молитовні практики, звернені до святих і передусім до Бога, такі особливі і значущі у християнстві, можна вважати способом звільнення свідомості від домінанти горизонту прагматичного егоїзму, адже всяка справжня молитва постулюється в християнстві цінною тоді, коли передбачає думку про духовне благо – не лише своє, а обов'язково й інших людей, зокрема й тих, які виявили ворожість. Це коріниться в одному з ключових закликів Нового Заповіту любити й людей, підданих гріху та налаштованих на зло. Любити їх, виявляти прощення до них означає віру в їхню принципову непозбавленість Божої опіки, віру в їхнє фундаментальне право віднайти у собі ресурс відвернення від зла і навернення до благочестя. Любячи навіть «ворогів», за християнською ідеєю, ми, по-перше, самі не поринаємо у множення зла, а також даємо ворогам шанс принаймні замислитися над дієвістю та парадоксальною силою феномена любові і самозречення, а отже, шанс здолати домінуючу етично негативну мотивацію у собі.

Поза сумнівом, завжди залишається відкритою перспектива вбачати у таких настановах елемент утопічності, соціальної пасивності, і критика цих настанов відома в історії і філософській, і релігієзнавчій думки. З іншого боку, вочевидь, варто визнати загальнолюдську ціннісну виправданість ідеї всепереможності любові з розумінням того, що вона перестає бути декларативною і набуває життєвих виявів тільки тоді, коли підтверджується реальною практикою вірності цьому ідеалові в конкретних життєвих обставинах. Безперечно, серед християн є чимало прикладів лицемірного культивування цієї ідеї, але життя й історія дають підстави бути переконаними і в значній кількості людей, які, мотивовані духом християнської любові, справді являли приклади не лише релігійного благочестя, а й істинного морального подвижництва у реальних життєвих умовах. Це є свідченням того, що в адекватно культивованій християнській

вірі (як і в багатьох інших гуманістичних духовних практиках) є перевірені життям потужні імпульси імплантації високого ідейного морального змісту у живе життя, живі стосунки, живу комунікації.

Звісно ж, як і етика кожної релігії, етика християнства характеризується яскраво вираженою сотеріологічною домінантою і пов'язаною з нею обов'язковістю еклезіологічної свідомості та практики вірян. У традиційному християнстві, що культивує благочестя, обов'язково опосередковане церковною традицією, вірністю Священному Переданню та опікою канонічно освячених священнослужителів, етична самореалізація невіддільна від піклування про збереження своєї доктринальної ідентичності. Різні християнські течії по-різному інтерпретують конкретну міру і форми включеності в церковні практики і їхній сакральний смисл, але, безперечно, спільнотність християнських структур, яка згуртовується містично санкціонованим духом співпричетності громади до діалогу з Божеством, – це одна з обов'язкових ознак і критеріїв етичності вірянина. Один з відомих православних місіонерів А.Кураєв, підкреслюючи важливість для християнської віри духу церковності, водночас пропонує ширший погляд на долученість до благодаті носіїв інших християнських конфесій, тим самим утверджуючи горизонт міжконфесійного етичного порозуміння, яке далеко не всіма церковними ідеологами, на жаль, підтримується. «Навіщо у своїх бачити лише хороше, а в опонентах бачити лише погане? Я кажу, що деякий досвід благодаті може бути в неправославних християн. А мені у відповідь вигукують – «Чи можна назвати, не ображаючи Православ'я, благодатним досвідом візіонерство католицьких аскетів, екстази п'ятидесятників з їхньою сутінковою свідомістю?» Але ж не зводиться все життя католиків до «візіонерства», а життя п'ятидесятників – до екстазу» [212].

Спільнотний дух християнства і його церковних практик має цілу низку конструктивних, етично позитивних потенцій вияву і функціонування на особистісно-комунікативному і соціальному рівнях. Величезна увага у практиці спільнотного життя не лише до ритуалів в їхній формальній

самодостатності, а саме до слова, живого сприймання етично і психологічно забарвлених переказів про духовний шлях Ісуса Христа, персонажів Нового Заповіту, святих та релігійних подвижників виявляється у формуванні свідомості християнина як діалектичної, такої, що здатна осягати людську сутність в її неоднозначності, багатомірності, єдності в ній часом різноспрямованих моральних начал. Наявність у Новому Заповіті та церковному переданні значної питомої ваги притч, що в символічно концентрованому, енергетичному смисловому форматі подають моральні колізії людського життя і спілкування, робить християнське вчення релевантним різним епохам, оскільки символіка притч може бути розкодована під час проповідей з проекцією на актуальні проблеми життя конкретної спільноти, нації, держави, особистості в її життєвій ситуації тут і тепер. Дослідник Л.Сеник розгортає тезу про те, що в історичний час формування християнського світорозуміння як такого, що становило альтернативу мисленню Старого Завіту, вкрай потрібні були дієві механізми утвердження нової свідомості і самосвідомості для віруючих. А це спонукало віднаходити оптимально дохідливий формат для популяризації нового світогляду, а також розбудови принципово нових комунікативних практик, які б цьому світоглядові відповідали. «Звідси й з'явилася в Новому Завіті притча як форма насамперед – скажемо сучасною мовою – ідеологічного проникнення в свідомість. Але щоб це «проникнення» було максимально сприйнятним і результативним, воно змушене «зодягнутись» у відповідну форму. Такою стала біблійна притча з використанням художньої образної системи» [316, с.91]. Тож через вживання у смислову структуру переказів і притч, увиразнених у богослужінні, при прослуховуванні проповідей чи самотійному читанні Біблії вірянин отримує внутрішню емоційну співпричетність власного морально-екзистенційного досвіду до духовної атмосфери часів Ісуса Христа чи життя святих. У такий спосіб християнство до певної міри актуалізує усвідомлення константності ключових етичних, духовних проблем людини незалежно від епохи та

проекує настанову для кожного нового покоління, для кожної нової індивідуальної долі розв'язувати ці проблеми через власну участь у духовному самовизначенні перед лицем Бога.

Важливо розуміти, що хоч християнство стало релігією з потужною інтелектуалізованою філософською і богословською традицією, церковною і богословською вченістю, все ж у практиці всіх його конфесій етичний і сотеріологічний ідеал змальовується через готовність людини, навіть обдарованої досвідом, мудрістю і чеснотами, плекати життєву простоту, вміння реалізовувати комунікацію з людьми та Богом через домінування життєво-практичних форм духовності.

Мотив смирення і щирого милосердя виявляється і в запропонованій християнством ідеї іншої людини як ближнього. М.Бердяєв, зокрема, писав: «Смирення є прояв духовної сили в перемозі над самістю... Смирення за онтологічним своїм змістом і є героїчне подолання егоцентризму та героїчне сходження на висоту теоцентризму. Смирення є вихід з асфікції свого замкненого «я», своєї затверділої самості в дихання світового життя» [40, с.124], адже «християнство закликає до перемоги над світом, а зовсім не до покори світу» [40, с.125]. Водночас цей релігійний філософ робить суттєве застереження: смирення сутнісно постає не як покірливість, а навпаки, – як непокора і рух лінією максимального опору. За такого розуміння смирення не заперечує особистість, а натомість слугує важелем набуття справжньої особистісності, бо «особистість може бути знайдена лише в Богові, а не в затверділій і закоренілій самості» [40, с.124].

Але в християнській традиції можна віднайти й дещо інший вектор витлумачення християнського смирення. Дослідник Н.Ковальчук наголошує: «боротьба з негативними наслідками самості, егоїзму та інших гріхів людини відбувається на шляху приниження і смирення людини. В староукраїнській мові смирення є не що інше, як відповідність міри, знання своєї міри, своєї ідеальної норми, яке відрізняється від максимально можливої норми. В цьому напрямку преподобні отці доводять смирення до крайнощів і

досягають найнижчого соціального статусу, тобто фактично викреслюють себе з соціальної ієрархії, відвертаючись від світу і мирського і послуговуючи Богові» [191, с.237].

На відміну від Старого Заповіту, де «ближній» – це передусім лише одновірець, людина однієї нації тощо, у християнстві таким постає людина взагалі, людина, яка потребує допомоги, розради та прощення. Патріарх Філарет, наприклад, особливо підкреслює, що не слід ставитися до актів прощення формально, декларативно – тільки з огляду на те, що є такий «припис» у церковних постулатах. «Не тому Церква встановила, що їй так захотілося. А тому, що дійсно ми не отримаємо прощення гріхів, якщо маємо образи на когось із своїх ближніх» [275].

Вияв безкорисливості, глибинної емпатії для християнської етики є більш цінним духовним проявом, ніж дія з чітким усвідомленням значення вчинку в параметрах сподівання на належне воздаяння (земне чи потойбічне). Щоправда, хоч добродіє для християнина цінна її емоційною емпатійністю, душевною співпричетністю чужому стражданню, все ж у віровченні фігурує й мотив звіряння вчинків з перспективою потойбічного суду та відповідності релігійним постулатам благочестя. До певної міри емпатійністю, емоційною спонтанністю заохочуваного християнством добродіє морального діяння можна пояснити таку велику роль образів святих і праведних жінок, які культивуються християнськими переказами. Ідея етичної значущості материнства, жіноцтва доповнює у християнстві домінування патріархальної настанови Старого Заповіту.

Важливим аспектом етичної самоорганізації християнина (передусім у межах православної та католицької конфесій) є також і додержання санкціонованих церковними правилами постів та різноманітних молитовних обітниць: «Бо царство Боже не пожива й питво, але праведність, і мир, і радість у Дусі Святій» (Рим 14:17) [див.: 45]. А тому зрозумілим є й заклик Іоана Золотоуста: «Завжди вдаваймося до Бога і просімо в Нього все. Нічого немає рівного молитві: вона і неможливе робить можливим, важке – легким,

незручне – зручним» [157, с.103]. Звісно, цей аспект християнства має різні вектори його реалізації залежно від ціннісного лейтмотиву, який закладає у їх додержання вірянин чи громада. Найбільш глибокі християнські богослови і священнослужителі обґрунтовують думку про те, що піст та інші самообмежувальні практики не повинні сприйматися як тягар чи фактор переживання своєї ексклюзивності в благочесті, а бути моментом щирої присвяти себе духовним ідеалам, розмислам про спасіння, готування душі до терпеливості та вправлення в щирій любові. Адже, як твердить преподобний Єфрем Сирін: «Не приймає Господь молитви від того, хто має зло проти брата» [318, с.17], а «хто, постуючи, ненавидить брата свого, той перед Богом такий само, як і той, що вдається до ненажерства, тому що він сповнений неправди й ненависті, і втратив любов нашого Господа. Хто постує і гнівається, і має у серці своєму ворожнечу, той ненавидить Бога, і спасіння далеке від нього... Хто в серці має облудність, ненависть та осуд, той нехай очистить спочатку душу свою, і тоді вже приходять і постує, і молиться» [319, с.110-111].

Лейтмотив інтегративної сили віри, яка в більшості християнських сюжетів є ядром життєвої трансформації, вчить християнина працювати над такою духовною здатністю як воля. Адже в реальній життєвій практиці віра і вольові якості зазвичай діють у єдиному механізмі життєвої мотивації, організуючи людину на певний життєвий алгоритм взаємин, самоусвідомлення, ставлення до інших. Міра віри визначається силою й інтенсивністю вольового зосередження, а етичний вектор віри – спрямованістю волі. Оскільки для християнина віра визнається ключовим чинником самовизначення, то й воля у психологічному плані в житті християнина і його спілкуванні з іншими людьми є чи не провідним чинником утвердження морально схвальних поведінкових взірців. Адже як вказує Тома Аквінський, «завдяки волі ми господарі наших дій» [368, с.200]. Тож вельми важливою є адекватна моральна налаштованість релігійних лідерів у християнстві, наявність чи відсутність у них, крім реалізації

спільнотного згуртування та забезпечення конфесійної ідентичності через реалізацію обрядових функцій, ще й гуманістичної людинотворчої орієнтації, прагнення по-справжньому долучатися до духовної опіки вірян в їхньому конкретному житті. Цим і зумовлюється наявність в етичному досвіді християнства, як прикладів величезного морально-виховного подвижництва, людяності, щирості й толерантності служителів, так і проявів реалізації ними авторитарної життєвої настанови, підпорядкованої або амбіціям особистісного порядку, або пов'язаної із виконанням певних соціальних (явних чи неявних) замовлень.

Поза всяким сумнівом, ество християнства виявляється не лише в загальних ціннісних постулатах, а й у реальній практиці конкретних конфесій.

Слід відзначити характерний, до певної міри парадоксальний, факт. Доктринальні відмінності між християнськими течіями (навіть найвіддаленішими одна щодо одної) порівняно з доктринальними відмінностями між течіями багатьох інших релігій є порівняно незначними, однак у межах самих конфесій християнства існує доволі потужне усвідомлення відмінностей у нюансах віросповідної ідентичності і, відповідно, серйозні ментально-психологічні соціально значущі розбіжності між католиками, православними й цілою низкою протестантських громад. До прикладу, російський православний ігумен Петро (Мещеринов) у своїй доповіді на конференції в Італії вказує, що пункти дотику між Росією й Західною Європою в церковній царині можливі нині в доволі звуженому форматі: «на рівні Священноначалля – при цьому воно повсякчас змушене наражатися на недовіру й ворожість своєї непросвіченої пастви при будь-яких таких контактах; на рівні богословів й освічених людей Церкви..; і на рівні приватних осіб, які в силу свого справжнього духовного християнського життя безпосередньо відчувають живу єдність Христової Церкви. На рівні ж... «широких церковних мас» ніяких пунктів дотикання із західним християнством нині немає, і, судячи за багатьма показниками.., в

оглядному майбутньому не буде» [236]. Проте, не варто заперечувати й факту наявності серйозних підстав для ствердження все ж налаштування більшості християнських лідерів до екуменізму чи принаймні діалогічної позиції щодо інших конфесій, особливо в останній роки. Дослідниця А.Радецька підкреслює: «XX сторіччя – доба кровопролитних воєн та виникнення руху за роззброєння, зростання секуляризації й законодавчого утвердження принципів свободи совісті, й одночасно – період появи фундаменталістських і вкрай нетерпимих релігійних рухів. У цих умовах найбільші християнські конфесії повинні були дати свою відповідь на гострі проблеми сучасності як на міжхристиянському, так і на внутрішньоцерковному рівні. Однією з форм пошуку цієї відповіді стало створення концепції екуменізму й виникнення екуменічного руху. Єднальним чинником в екуменічному русі є сама приналежність до християнства та віра в Ісуса Христа» [292, с.3].

Звісно, певні етичні ідеї, які домінують у тій чи іншій конфесії, нерідко ставали і стають своєрідними трамплінами реалізації специфіки соціального, комунікативного, а нерідко і політичного та економічного облаштування тих націй, культур, спільнот, які до них належать. Наприклад, протестантська етика домінування індивідуального благочестя та абсолютного примату віри як лише платформи реалізації добрих і соціально корисних вчинків визначила високий рівень соціальної самоорганізації протестантських спільнот. Якщо внутрішня, індивідуально форматована віра, і лише вона, відкриває шлях до моральності, то максимально актуалізуються вольові якості самоорганізації. Протестантський богослов і філософ Р.Бультман пише: «Людина стає тим, ким вона є, завдяки своїм рішенням» [86, с. 264]. Чим потужніша віра, тим дієвіші і фізичні, і соціальні інстинкти протестанта мобілізуються на здобуття таких умов життя, які б давали морально-психологічну впевненість у непозбавленості власного життя Божого покровительства і перспективи спасіння. На цьому наголошує й інший протестантський богослов П.Тілліх: «Людина раптом виявила, що ключ до



осягнення найглибших рівнів реальності – в ній самій і що тільки її власне буття дає їй можливість осягнути буття взагалі» [346, с. 164]. Діючи активно й організовано, злагоджено в соціальному плані, протестант суб'єктивно сприймає результати і подальшу можливість зусиль в цьому плані як наслідок віри. Тож мобілізація релігійна має для протестанта своїм майже автоматичним епіфеноменом (похідним) мобілізацію соціальну й етичну. Певною мірою такому формату етико-соціальної самоорганізації протестантів сприяє ідея (наявна в ряді його конфесій) про фіксоване число людей, призначених до спасіння. Вірячи в це, протестант водночас повсякчас перебуває у сподіванні, що є можливість його належності до такого числа обраних, а отже докладаються свідомі і підсвідомі зусилля для добродесного життя і релігійно благочестивої самоорганізації, оскільки життєвий спокій та добробут, здобуті на основі цього, можуть суб'єктивно свідчити про імовірність належності саме цієї особи чи громади до потенційно спасеної когорти. Як з цього приводу пише Макс Вебер, автор славнозвісної праці «Протестантська етика і дух капіталізму», «різниця тут криється ось у чому: етика, корені якої сягають у релігію, пропонує за ту поведінку, якої вона вимагає, цілком очевидні і, допоки ця релігійна віра жива, надзвичайно ефективні винагороди, однак винагороди психологічного, а не економічного характеру» [98, с.91]... «На практиці це означає, що Бог помагає тому, хто сам собі помагає, що кальвініст, таким чином, як іноді кажуть, сам «створює» своє спасіння, або, правильніше було б сказати – впевненість у спасінні і що це спасіння не може бути здобуто, як того вимагає католицизм, шляхом поступового нагромадження окремих достойних вчинків, а виступає наслідком систематичного самоконтролю, який постійно ставить віруючого перед альтернативою: обраний до спасіння чи відкинутий?» [98, с.130]

Вельми важливо, що християнство культивує специфічну настанову, яка проектує можливість толерантності і готовності до моральної синергії, комунікації з носіями інших віровчень. Визнаючи перспективу спасіння народжених у християнських ареалах не лише за умови практичної

доброчесності, а й обов'язково за умови віросповідної сумлінності й участі в богослужіннях та молитовних практиках, християнство водночас допускає праведність осіб, що традиційно належать до інших віровчень за умови їхньої щирої доброчесності та моральності, додержання закону того релігійно-культурного середовища, яке вони представляють. Постулюючи питання їхнього спасіння як незбагненну справу Божого промислу, християнство все ж твердить, що їхня щирість у моральності є важливою запорукою на шляху до позитивного здійснення цього промислу.

Безперечно, у практиці історичного буття християнства, його конкретних відгалужень та спільнот було й чимало проявів реалізації етично спотвореної релігійності, фанатизму, переслідування вільнодумства, обслуговування інтересів владної верхівки, надання переваги тим акцентуаціям священних текстів, які культивують елементи негуманних форм самовизначення. Водночас завжди залишалися в цій релігії здорові сили та енергії, налаштовані на щире людяність, справедливість, готовність до діалогу, співпраці заради наближення життя до ідеалів гармонії. В цьому сенсі духовний ресурс християнства як світової релігії є однією з важливих підвалин протистояння знедуховленню сучасного соціуму, подоланню тих криз, з якими стикнулася сучасна цивілізація. Практичні вектори реалізації цих настанов християнства, як і інших релігій, будуть окремо розглянуті в подальших частинах дослідження. Християнство своєю радикально новою етичною програмою стало епохою в антропологічній рефлексії людства, забезпечивши глибинно дієві матриці самопізнання і самовдосконалення людини.

### **3.3. Міра гуманістичності моральних цінностей ісламу та оцінка їхніх толерантизаційних можливостей**

Серед релігій авраамічної традиції особливе місце, історичну роль та значущість судилося набути ісламові, котрий, як відомо, став однією зі

світових релігій. Мусульманські богослови у традиційному для арабського світу емоційному руслі твердять про свою релігію таке: «Іслам – це можливість людей жити вільно й щасливо на Землі і в Судний день знайти Рай. Все потрібне і корисне перебуває на шляху Ісламу, тому що все зрима й незрима прекрасне взято з попередніх релігій. Успіху і щастя можна досягти тільки за допомогою Ісламу, бо джерелом правильної моралі, вірного шляху, розумних дій є Іслам» [303, с.11]. У сучасному світі найбільше охоплені впливом цієї релігії ареали та нації, для яких характерні тенденції демографічного сплеску, тож іслам є й залишатиметься у футурологічній перспективі значущим чинником світових духовно-культурних, а також політико-ідеологічних процесів. З огляду на ціннісну, ментальну та соціальну специфіку ісламського світогляду й способу життя, а також зважаючи на міграційні тенденції сьогодення, свідомість людей західного світу нерідко сприймає цю релігію і її етичні постулати контраверсійно, а подекуди – і в явно негативному плані. В деяких дискурсах наявне твердження про низьку міру толерантизаційних ресурсів в етиці мусульманства. А проте слід усвідомлювати: ісламські спільноти все ж відзначаються в етико-соціальному плані ціннісною палітровою настроїв, переконань, традицій, форм реагування на «інше», що спонукає утримуватися від категоричних узагальнень або здійснювати їх з істотною долею обережності та застережень.

Синкретичність, спаяність аспектів суто релігійного регулювання, з одного боку, і морального та юридичного, – з другого, характерна ісламові більш виражено, ніж, наприклад, буддизму, юдаїзму чи християнству. Це пояснюється як умовами формування цієї релігії, так і історично сформованим укладом відповідних спільнот, що її сповідують. Дослідник ісламського права Л.Сюкіяйнен констатує принципову відмінність від західних взірців ісламського характеру співвідношення між правом, релігією і сферою моральності. Хоч роль права доволі серйозна в ісламському середовищі, однак воно набагато потужніше узалежене від релігійно-моральних канонів [Див.: 336, с.26] Відповідно, «один і той же факт

сприймається неоднаково з позицій європейської та мусульманської соціально-нормативної культури. Супротивні сторони апелюють до різних цінностей та критеріїв – до тих, які для них є пріоритетними. Європейська свідомість звертається до права, мусульманська – до релігійних постулатів, які коригують тлумачення юридичних норм і принципів. Якщо все, що стосується ісламу, оцінюється європейською свідомістю як релігійний феномен, відділений від світської держави, то мусульманський менталітет не сприймає такого розриву» [336, с.38].

Водночас варто усвідомлювати, що піддавалися релігійному впливові й певному диктатові релігійних інституцій всі сторони життя християнських чи юдейських народів та спільнот у попередні епохи не набагато меншою мірою, ніж значна частина ісламських спільнот нині. Тож, можливо, невіддільність соціального й політичного життя багатьох ісламських суспільств від релігійних санкцій пояснюється не суто специфікою саме цієї релігії, а процесами секуляризації, які в традиційно християнському та частково юдейському середовищі історично проявили себе більш комплексно й дієво, ніж в ісламському світі. Є підстави припускати, що якби в західному світі не відбулося секуляризаційних процесів, розпочатих в добу Відродження й Нового Часу, а християнство й досі в більшості країн залишалося б у статусі державної релігії, спроможної впливати на законодавство і владу, архаїчні ціннісні постулати і норми життя в цих суспільствах були б виражені не набагато менше, ніж у більшості ісламських спільнот сьогодення. Скажімо, ще в XIX ст. в найбільш ліберальних нині європейських країнах цілком могли юридично переслідувати за елементами вільнодумства або атеїзму в книжках чи статтях або за порушення норм релігійної моралі, навіть якщо загальнолюдські принципи при цьому порушені не були. У своїх історичних першоосновах міра консерватизму, патріархальності, авторитаризованості релігійних норм, спрямованих на регулювання практичних форм життя, у всіх авраамічних релігіях була приблизно однаково високою (звісно, з певними відмінностями, хоч і

значущими, але не радикальними). Тож більш модерністський характер устрою суспільства, що історично було традиційно християнським, порівняно з суспільством ісламським пов'язаний, на наш погляд, не з корінними відмінностями ціннісних постулатів самих релігій, а швидше – з тенденціями реакції на релігійні цінності самого суспільства, культури та відповідних інститутів, які склалися у конкретних країнах. Цим же, на нашу думку, пояснюється і відмінність у сучасному світі міри патріархальності, ціннісної консервативності різних власне ісламських спільнот та країн: в одних суспільствах тенденції розмежування релігійного і світського елементів у соціальному житті утвердилися системніше, а в інших – слабо або взагалі лише зародково. Для порівняння можна навести приклад моделі суспільної моралі й соціальності та міри толерантності, з одного боку, скажімо, в Туреччині, а з другого, – в Саудівській Аравії.

Оскільки метою цього розділу не є детальний систематичний виклад та аналіз всієї сукупності етичних принципів релігій, а саме кристалізація тих їхніх ціннісних інтенцій, які придатні для гуманістичної синергії з відповідним аксіологічним ресурсом інших релігій та світськими моральними цінностями, сконцентруймо увагу на виявленні міри гуманістичної зорієнтованості провідних моральних цінностей ісламу.

Поза сумнівом, буква Корану й інших священних текстів ісламу несе на собі чимало слідів тієї епохи, коли відповідні постулати формувалися. З одного боку, там можна виявити загальні настанови людинолюбства, застереження від егоїзму, спонукання до благодійності, утримання від надмірної захопленості світськими амбіціями: «Жертвуйте на шляху Аллаха, та не йдіть через руки свої до загибелі! Та творіть добро; воістину, Аллах любить тих, хто творить добро» (2, 195) [290, с.41]. Також наявний цілий комплекс обмежень і санкцій щодо сімейно-шлюбного життя, господарського облаштування, взаємин чоловіка і жінки тощо. «І коли ви розлучаетесь із дружинами, і минає відведений для них час, то не заважайте їм вийти заміж за їхніх попередніх чоловіків, якщо вони домовилися між

собою за звичаєм... Матері можуть годувати дітей своїм молоком два повних роки, якщо вони бажають довести це годування. Батько дитини повинен забезпечувати матір дитини харчуванням та одягом – відповідно до звичаю» (2, 232; 2, 233) [290, с.51].

Водночас аспект емоційно-емпатійної закоріненості відповідних ціннісних постулатів, опертості їх на настанови безкорисливої любові, людяності, милосердя нерідко в ісламі поступається вказівкою на суворість можливого покарання – як земного, так і очікуваного потойбічного: «А тих, які не увірували, то Я скараю жорстокою карою, як у житті земному, так у житті наступному. І не буде у них помічників!» (3, 56) [290, с.78]. (З цього не випливає, що такі гуманні риси не культивуються мусульманами, але все ж при мотивуванні поведінки релігійними текстами та інститутами вони меншою мірою задіюються як провідні фактори впливу на особистість). Міра покарання за певні огріхи та провини в ісламі часто виказує загальну атмосферу жорстокості та суворості соціального облаштування тих часів, коли ці норми формувалися. Але якщо у християнських чи юдейських спільнотах суворість санкцій за аморальну чи релігійно неблагочестиву поведінку регулюється нині здебільшого не релігійними структурами чи звичаями, а інститутами громадянського суспільства та секулярного права, то в цілому ряді ісламських суспільств досі зберігає вплив на ці норми саме релігійна санкція як першорядна (в деяких країнах з більшою, а в деяких з меншою мірою вираженості). Проте самі мусульманські богослови здебільшого не погоджуються з негативною оцінкою норм шаріату. Наприклад, один із сучасних ідеологів цієї релігії Абдур-Рахман аш-Шиха особливо підкреслює тезу про те, що багато з базових загальнолюдських прав отримали відображення й обґрунтування в етико-юридичних постулатах шаріатської системи ще в історичну давнину виникнення й формування ісламу. Водночас цей ідеолог схильний критикувати формат розуміння прав людини світськими міжнародними організаціями сьогодення, наголошуючи, що відповідні моделі прав людини відзначаються «вадами в концепції,

прогалинами в розробці і несправедливістю в застосуванні» [1, с.7]. З його погляду, на вибірковість застосування цих уявлень про права на практиці впливають таємні політичні наміри, важелі явного чи неявного фінансово-економічного примусу, культурно-цивілізаційні домінанти тих чи інших суспільств. Тож, з проісламської позиції зазначений ідеолог робить висновок, ніби «такі права часто перераховуються і встановлюються не в інтересах усіх людей, а, швидше, на користь деяких організацій і потужних груп, що мають спеціальні інтереси» [1, с.7]. Відповідно, норми шаріату ними визнаються ідеальною формою юридичного забезпечення прав і свобод особистості: «ми покажемо права людини у світлі ідеально збалансованої системи Ісламського права. Ці права ґрунтуються на одкровеннях у Божественній книзі мусульман, Священному Корані та Сунні, практиці Посланця Аллаха (с.а.с.) – двох основних джерелах Ісламського життя і юриспруденції» [1, с.5].

Безперечно, сувора деталізованість морального, етикетного, ритуалістичного регулювання в ісламі, проникнення сакралізованих інтенцій в найдрібніші сфери побуту забезпечували в історичному контексті та й забезпечують нині ісламським спільнотам внутрішню цілісність, структурованість, усталеність, високу міру імплантованості в реальне життя елементів соціальної ієрархії, освячення сімейних цінностей тощо. Це надає носіям віри своєрідної психологічної рівноваги, з огляду на те, що сфера морального вибору дає мало підстав для автономності самовизначення в ісламі. Це, з одного боку, прив'язує пересічного вірянина до суспільної ніші, упокорює його, а з другого, – застерігає його від можливих психологічних наслідків болісного вибору між етичними колізіями, перед якими частіше опиняється людина, належна до спільнот з більшою вираженістю секулярності і ціннісної автономності. Ісламський автор Ан-Наїм констатує: «Якщо в християнстві величезна сфера суспільного й державного життя залишалася вільною, здатною до розвитку, оскільки церкві важливо було лише, аби всі визнавали її абсолютну владу в питаннях віри і вона вкрай рідко втручається в соціально-політичні процеси, – то в мусульманському

світі все навпаки. Будь-які соціальні форми і будь-які зміни повинні оцінюватися з точки зору однієї вічної моделі – моделі мединської держави (або протодержави) пророка, зафіксованої в шаріаті. Тут немає колосальної «світської» сфери життя, байдужої для релігії і тому – здатної до еволюції» [19, с.275].

Водночас деталізація норм побутового регулювання поєднуються в ісламі з менш вираженими вимогами догматичного характеру. Тож етика обрядовості зводиться більшою мірою до покори нормам своєї конфесії, ніж до індивідуальної відповідальності за «правильність» розуміння і сповідання відповідних догматичних і віросповідних постулатів, як це має місце у християнстві. Християнин, належний до традиційних церков, більш зобов'язується власною конфесією до саморефлексії не лише на предмет віри й морального благочестя, а ще й до самоконтролю того, чи не відступає ця віра від тонкощів догматики саме цієї конфесії, чи не впускає вірянин у свою душу елементи «єресі». Це, з одного боку, інтелектуально більше витончує християнина (принаймні, мислячого й освіченого), а з другого, – дає мусульманинові більші переваги щодо душевної цілісності і свободи від усвідомлення й болісного переживання світоглядних «спокус». А отже, це відкриває для мусульманина своєрідний простір комунікативної відкритості й толерантності до буденних життєвих проявів як ціннісно схвальних.

Цікаво й показово, що в практиці ісламського виховання і навернення на провідні цінності набагато більше уваги та деталізації приділяється змалюванню особливостей потенційних потойбічних як віддяки, так і карі. При цьому, на відміну від християнства (де цей аспект богословами висвітлюється часто на високому рівні символічного узагальнення з акцентом саме на духовно-сміслових параметрах як «раю», так і «пекла»), в мусульманстві нерідко домінують мальовничі перекази як про імовірні лихоліття для грішників, так і благодатні перспективи для праведників з наголосом саме на матеріально релевантні блага й розкоші чи, навпаки, страждання. «Посеред садів вічності палаци з перлів. У такому палаці



сімдесят приміщень з червоного яхонта, в кожному приміщенні сімдесят кімнат із зелених смарагдів, в кожній кімнаті ложе, на кожному ложі постелені сімдесят ліжок всіх кольорів, на кожному ліжку жінка з великооких чорнооких. У кожній кімнаті накритий стіл, на кожному столі сімдесят видів їжі. У кожній кімнаті сімдесят слуг і служниць. І щоранку вірянинові дається така сила, що він може впоратися з усім цим» [27, с.126].

Безперечно, і в біблійних релігіях наявні предметно-образні моделі змалювання сотеріологічної перспективи, але все ж на концептуальному рівні релігійної свідомості вони частіше переводяться в смислову площину, яка феноменологічно більшою мірою аналогічна переживанням суто морального, духовного задоволення або страждання. Це ще раз підкреслює предметно-практичну зорієнтованість ісламу, що визначається й особливостями його виникнення в середовищі кочових народів, далеких від смислового абстрагування й витонченої фантазії, і необхідністю консервувати архаїчні форми морального й соціального самовизначення з боку маси вірян. Особливими є й ісламські ідеї щодо гріха, градацій гріховності та шляхів спокутування гріховності. Згідно з більшістю сунітських богословів, мусульманин, навіть скоївши великий гріх, все ж зберігає за собою статус і прерогативу правовірного. Відповідно, вони вірять, що в потойбічній перспективі на нього чекає лише тимчасова кара. І лише гріх відступництва від віри в єдиного Бога і, отже, від мусульманської спільноти сприймається як категорично позбавлений шансу на прощення. Тож уже сама ісламська ідентичність і її підтримання шляхом участі в спільотно-релігійному житті інтерпретується як майже достатня передумова спасіння [Див.: 108, 19]. При цьому варто відзначити, що й у християнстві апеляція до особистісної етичної рефлексії при змалюванні перспективи есхатологічних реалій та відборі в конкретній діяльності священиків тих чи інших символів та ілюстрацій щодо цього варіюється залежно від міри гуманістичності, толерантності до інтелектуальної і моральної самостійності вірянина з боку конкретного

релігійного лідера чи, навпаки, його орієнтації на консервування авторитарних ментальних настанов у свідомості та емоційній сфері вірян.

Очевидно, що в масовій свідомості сьогодення іміджу войовничої релігії додає ісламові ідея джихаду, особливо у світлі резонансних акцій крайніх радикальних угруповань, які ведуть терористичну активність. Водночас слід розуміти, що смисл цієї ідеї був продиктований суворими реаліями архаїчних часів, коли він формувався. Коран чітко вказує на ідею боротьби: «вбивайте їх усюди, де відшукаєте, виганяйте звідти, звідки вони гнали вас!.. (2:191) Боріться проти них, поки не зникне смута і релігія не належатиме Аллаху! (2:193)» [290, с.40], бо «встановлено вашим обов'язком боротьбу, тоді як ви ненавидите її. Можливо, те що вам неприємно – благо для вас. А, можливо, те що вам приємно – зло для вас! Аллах знає, а ви не знаєте» (2:216) [290, с.46]. Попри це дедалі більше поміркованих ісламських богословів все ж переформатовують цю ідею в напрямку її духовної акцентуації як боротьби зі злом і спокусами зневіри у собі. Слід підкреслити зафіксоване в самих основах ісламу порівняно лояльне ставлення до носіїв християнської та юдейської релігії, яких Коран називає «людьми Книги». Щоправда, все ж є ряд ісламських країн, де й нині культивуються обмеження або абсолютне неприйняття інших релігійних культів, зокрема й християнства та юдаїзму.

Ставлення до жінки та специфіка сімейно-шлюбних настанов в ісламі також має низку особливостей, що містять і загальнолюдські вектори, і етично обмежені. Серед позитивних окремо варто виділити високу повагу до матері, обов'язок родинної опіки об'єктивно сильніших і більш соціалізованих чоловіків над жінками, зобов'язання належно утримувати дружину або дружин. «Ми заповідали людині якнайкраще ставитися до своїх батьків. Матері дуже важко носити дитину, але вона віднімає її лише в два роки. Дякуй Мені та своїм батькам, бо до Мене повернення!» (31:14) [290, с.613-614]. Багатоженство, звісно, у час формування ісламу було нормою для багатьох народів і виражало патріархальні особливості суспільного ладу тих часів. Коран вказує: «...одружуйтесь з тими жінками, які вам до вподоби: з

двома, з трьома, з чотирма. Та якщо ви боїтесь, що не будете справедливі з ними, то нехай це буде лише одна, або ж невільниця, захоплена вами» (4:3) [290, с.106]. Дослідники не без підстав відзначають, що в історичному контексті серед чинників традиційно сформованої полігамії був певний дисбаланс між кількістю представників статей: жінки кількісно переважали, адже мало не повсякчасні збройні конфронтації, котрі велися і між племенами, і на ширшому рівні, спричиняли істотні втрати чоловічого населення. Траплялися ситуації, коли чоловіки завойованої спільноти винищувалися цілком, натомість жінки змушені були ставати дружинами або наложницями для чоловіків із племені-завойовника. Т.Кириченко робить у цьому контексті важливе застереження: «Не слід розуміти це так, що Коран заохочує багатоженство або розглядає його як ідеал. Інакше кажучи, Коран допускає, дозволяє багатоженство, не більше. [186, с.265]. А проте, слід усвідомлювати, що далеко не в усіх ісламських спільнотах нині такий дозвіл схвалюється й заохочується на практиці. Згаданий автор констатує: «у більшості мусульманських країн багатоженство – досить рідкісне явище, а кількісна різниця між чоловіками й жінками є не настільки великою» [186, с.265]. Більше того, в ряді традиційно ісламських країн, де відокремлено релігію від держави, багатоженство не дозволене законом. В інших ісламських країнах становище жінки є відмінним від стандартів ліберального західного суспільства, однак соціологія свідчить, що багатьма мусульманськими жінками цей статус кво цілком схвалюється з огляду на сформовані ментальні стереотипи й особливості самоусвідомлення. Наявні також, хай і не надто часті, але приклади високого рівня соціалізованості мусульманських жінок (участі в бізнесі, політиці, громадській роботі, науковій діяльності тощо) і толерантності суспільства до їхніх прав на самореалізацію.

Слід відзначити, що цілий ряд ісламських спільнот, обстоюючи свою ідентичність, все ж знаходять у Корані, Суні, богословських доктринах обґрунтування допустимості цінностей демократії, певних інновацій

науково-технічного прогресу, паритетних стосунків чоловіка й жінки та навіть релігійної терпимості. Водночас у питаннях біоетики та вибору традиційних чи постмодерністських норм публічної моралі навіть проєвропейськи налаштовані мусульманські спільноти стоять на традиціоналістських позиціях.

Здійснивши аналіз етично-ціннісних векторів у віроповчально-культових традиціях, доцільно перейти в наступному розділі до осмислення історично сформованої палітри філософського досвіду інтерпретації фундаментальних засад релігійних уявлень про моральні пріоритети. Це дасть змогу усвідомити можливості взаємодії філософських і релігійних етико-ціннісних ідей задля смислової екстраполяції цих можливостей на актуальні етичні проблеми функціонування релігії і релігійності в соціумі.

### **Висновки до третього розділу**

Потужна, парадигмально варіативна теологічна спадщина релігій авраамістичного кореня, філософічний потенціал кожної з них – це один із чинників загальноцивілізаційної значущості цих традицій, їхнього дієвого впливу на долю цивілізації. Це свідчить про вагомий методологічний потенціал осмислення та компаративного аналізу доктринальних і ціннісно-антропологічних особливостей юдаїзму, християнства, ісламу. Цей методологічний потенціал має як теоретичний вектор, так і соціально-практичний.

У юдаїзмі – релігії, що дала смисловий та історичний поштовх розвитку авраамічної традиції, попри деякі історично обмежені, відносні або й авторитарні настанови, водночас зберігається ідейний ресурс, що містить достатньо артикульовану загальногуманістичну моральну мотивацію. Ця релігія, попри всі суперечності конкретно історичного санкціонування життя єврейських спільнот, все ж сформувала антропологічно-соціальні парадигми, які визначають передумови толерантного ставлення як до носіїв інших віросповідних традицій, так і ефективної адаптації до тенденцій соціального

прогресу, конвергенції релігійних постулатів і раціональних уявлень про світ та людське життя та узгодження релігійних пріоритетів із загальноліберальною моделлю соціального облаштування.

Ціннісний дух християнства та його церковних практик має цілу низку гуманістично конструктивних, етично позитивних і персоналістично унікальних потенцій вияву та функціонування на особистісно комунікативному й соціальному рівнях. Водночас та чи інша ідея християнства набуває конструктивного чи деструктивного вектору в житті ще й через якість того психологічного, комунікативного каналу, якого їй задають конкретні особи і спільноти. Ідея переваги любові до Бога над усім може ставати платформою неперевершеної доброти й чуйності, але нею можуть маніпулювати і як гаслом заохочення фанатизму, черствості, авторитарності або ж пасивності, ізоляціонізму. Ці вектори залежать від конкретної етико-сміслової акцентуації цієї ідеї в ідеологічних санкціях і реальній практиці життя релігійних спільнот. Тож вельми важливою є адекватна моральна налаштованість релігійних лідерів у християнстві (зокрема, й на локальному рівні), наявність чи відсутність у них, крім забезпечення монолітності вірян довкола спільнот-конфесійної ідентичності, ще й гуманістичної орієнтації на реальну моральну опіку їх в конкретному житті, культурній самореалізації, гармонійній комунікації з різноликим світом.

Ісламський ціннісний ресурс увібрав чимало елементів загальнолюдської етики. Щоправда, більша міра синкретизму, спаяності релігії і соціуму у більшості ісламських країн, а також розмитість у значній кількості ісламських суспільств історичної традиції секуляризації визначають більшу питому вагу традиціоналістських постулатів в етиці та істотний вплив релігійної етики на цивільне право й загальну громадянську свідомість вірян. Тим не менше не коректно екстраполювати елементи релігійного фундаменталістського радикалізму та екстремізму окремих спільнот, певних течій, що діють під прапорами ісламу, на аксіосферу цієї релігії загалом.

Гуманістичність чи, навпаки, архаїчність та фундаменталізм конкретних форм ісламу продиктовані політичними умовами життя тих чи інших мусульманських спільнот, натомість буква священних текстів відкрита до інтерпретації та варіативності витлумачення щодо практичних аспектів її застосування. Цілий ряд ісламських спільнот чутливі до обґрунтування цінностей демократії, інновацій науково-технічного прогресу, паритетних стосунків чоловіка й жінки та навіть релігійної терпимості, хоч резонансу набувають саме екстремістські рухи, реальна питома вага яких в ісламському світі становить меншість. Тож і в ісламській ціннісній спадщині є чимало можливостей конструктивної синергії з ціннісним ресурсом інших релігій задля кристалізації на теренах індивідуальної і суспільної свідомості значного масиву гуманістичних ідеалів та практик.

Етико-антропологічне ядро орієнталістських та авраамістичних релігій містить чимало контруктивних постулатів, які можуть набувати дієвості не лише в практиці конфесійної релігійності, а в контексті їхньої синергії між собою в досвіді індивідуального засвоєння сучасною особистістю відповідної спадщини.

## РОЗДІЛ 4

### СИНЕРГІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ І РЕЛІГІЙНИХ ПРИНЦИПІВ ЕТИКИ ТА ЇЇ ГУМАНІЗАЦІЙНА ЗНАЧУЩІСТЬ

Духовна та соціальна ситуація сьогодення відзначається тенденціями морально-антропологічної кризи. Це актуалізує пошуки ефективних шляхів обґрунтування оновленого гуманізму, який би надав дієвих ідейних і практичних імпульсів таким життєво важливим настановам, як міжлюдська солідарність, гармонізація ставлення людини до природи, подолання знедуховленості культури й тотального релятивізму ціннісних критеріїв. Водночас будь-який пошук нового у сфері ідей і цінностей неминуче передбачає увагу до історичної спадщини, конструктивну рефлексію щодо наявного в її надрах цінного досвіду, який може служити одним з методологічних дороговказів пошуку перспективних шляхів розвитку. Розбудова сучасного гуманізму принципово неможлива без актуалізації на нових засадах і в новому соціально-ціннісному контексті продуктивних морально-етичних ідей минулого. А принциповий лібералізм і плюралізм сучасної світоглядної ситуації спонукає бачити конструктивне ціннісне ядро як в етиці релігійній, так і світсько-гуманістичній, вміти здійснювати їх синтез та віднаходити шляхи гармонізації сакралізованого й секулярного контекстів моральності.

Тож у цьому розділі буде здійснено спробу кореляції принципових постулатів релігійної етики і етичних концепцій, що обґрунтовувалися в межах провідних філософських дискурсів, а також буде оглянуто тенденції осмислення у знакових філософських дискурсах релігійно етичних цінностей. Звісно, ця настанова не передбачає розгляду всіх наявних концепцій, а допускає добір тих із них, які є парадигмально й типологічно найбільш промовистими і дискурсотворчими.

#### **4.1. Моральні пріоритети в орієнталістській та античній філософській думці: межі сумірності**

Як уже було обґрунтовано попередньо, давньосхідна морально-етична спадщина і нині привертає до себе увагу, живить смисложиттєві прагнення багатьох людей сьогодення, зокрема належних і до західного світу. Про це свідчить неабияка поширеність концепцій теософії, «живої етики», розроблених у XIX-XX ст. представниками західної цивілізації (О.Блаватською, М. і О.Періхами та ін.) на ґрунті використання ідейних ресурсів Сходу. Особливо цінним є моральний доробок буддизму й конфуціанства – недаремно ж ці релігії багато хто з дослідників вважає передусім морально-етичними і філософськими, а не богословськими доктринами. Не богословський (але аж ніяк не позарелігійний) характер цих доктрин багато в чому виявляє їхню концептуальну спорідненість з філософськими етичними вченнями Греції й Риму. Цінною для сьогодення є культивована етикою цих релігій ідея «серединного шляху», «золотої середини», що передбачає розважливість, уникнення крайнощів, поміркованість в думках, прагненнях, оцінках, готовність до самоаналізу, самодисципліни, повагу до гідності іншої людини, здатність до непафосної взаємодопомоги на основі принципу «стався до інших так, як хотів би, щоб ставилися до тебе!». Як ми вже могли переконатися, цей принцип, що відтак буде успадкований і християнством, концептуалізується, зокрема, у конфуціанській пам'ятці «Лунь-Юй» [202]. Як було показано в розділі, присвяченому віроповчальним вимірам релігійної етики, актуальними є ідеї конфуціанства щодо поваги до предків, історії свого народу, здатності нації плекати морально відповідальних лідерів, які б жили передусім інтересами громади, а не лише власними егоїстичними (ідеал «шляхетного мужа»). У східній етиці, можливо, більш послідовно, ніж у християнській, лунає ідея ціннісної єдності людини з природою, незавдання шкоди нічому живому (принцип «ахімса»). Хоча, як ми могли переконатися, самі ціннісні підстави



цієї єдності з природою можуть виявлятися у східному дискурсі дещо суперечливими з гуманістичної точки зору.

Багато в чому на специфіку етичної програми буддизму вплинула ключова філософська ідея цієї доктрини, згідно з якою всю реальність, зокрема, й людське буття слід розглядати як процес. Як слушно зазначає Е.Фромм, «у буддійській філософії немає місця поняттю про якусь сталу, незмінну субстанцію ні щодо речей, ані щодо людського «я». Ніщо не є реальним, крім процесів» [370, с.32]. Буддизм переконує, що вибір між добром і злом передбачає перебування особистості в ненастанній динаміці самоздійснення, яке розуміється передусім як внутрішня боротьба з егоїстичною мотивацією в собі. Недаремно ж восьмеричний шлях «спасіння», пропонований класичним буддизмом, – це динаміка поглиблення й утвердження самого себе у боротьбі зі злом. Особливо важливими є такий підхід до морального вдосконалення, за якого навіть досягнутий високий рівень самопізнання й утвердження в конструктивних цінностях не звільняє від все нових і нових зусиль. Саме тому етап восьмеричного шляху, що має назву «праведне зусилля», йде після етапу «праведний спосіб життя». Праведний спосіб життя – не характеристика сталого соціального чи репутаційного становища, «статусу» або приналежності до певної релігійної корпорації, не щось раз і назавжди досягнуте; він передбачає постійну роботу розуму і волі. Буддисти характеризують праведне зусилля, як динамічну ситуацію, за якої особистість плекає бажання, старання, докладає сил, підтримує намір, щоб не з'явилися недобрі, хибні якості, котрі ще не виникли; щоб відкинути недобрі, хибні якості, котрі вже виникли; щоб з'явилися належні якості, котрих ще немає. Це бажання, старання, зусилля та намір підтримувати, збільшувати, виповнювати, розвивати й удосконалювати належні якості, які вже постали [див.: 46]. Як бачимо тут закладений ментальний механізм безперервності ціннісного вибору і відповідальності за нього.

Філософія буддизму виходить із того, що немає абсолютно добрих і абсолютно злих людей, а отже, і морально занепала особистість завжди може припинити динаміку падіння, переорієнтувавши вектор життя на вдосконалення. З іншого боку, і перед людиною добродесною завжди є ризик втратити надбаний рівень досконалості, усвідомлення чого спонукає до повсякчасного ментального і діяльнісного самоконтролю. Для ілюстрації цих особливостей буддійської етичної доктрини звернімо увагу на такі думки з етико-філософської пам'ятки «Дхаммапада»: «І не було, й не буде, й тепер немає людини, яка варта самого лише осуду або самої лише похвали» (розділ «Про гнів») [136, с.98]. «Якщо навіть людина скоїла зло, нехай не чинить його знову й знову, нехай не буде на ньому свої наміри. Нагромадження зла – прикре. Якщо людина зробила добро, хай робить його знову й знову, буде на ньому свої наміри. Нагромадження добра – радісне» (розділ «Про зло») [136, с. 79].

Виникнувши в доволі відмінних цивілізаційних ареалах, живлячись з різних духовних джерел, етична думка східних релігій і філософської традиції греків і римлян все ж має чимало ідейних перегуків, спрямованих на кристалізацію загальнолюдських цінностей. І це робить їхній синтезований розгляд методологічно й евристичним важливим у вимірі завдань гуманістичної синергії етичних ідей.

Відомо, що морально-етичні вчення становили значущий елемент у доктринах усіх провідних античних філософських шкіл та окремих мислителів. Спершу етична думка була представлена фрагментарними судженнями, міркуваннями ранніх грецьких мудреців та філософів. Багато в чому смисл морально-етичних настанов тут зводився до заклику віднайти гармонію з природним космосом, зайняти в ньому свою нішу, культивуючи ціннісну взаємність з іншими людьми на засадах «золотого правила».

Хоч етика античних філософів не була й не могла бути догматичною, є підстави твердити, що в ній явно чи неявно закладений потужний імпульс релігійного, сакралізованого світовідчуття. Для ранніх грецьких філософів

(навіть тих, яких за радянських часів некоректно характеризували як «матеріалістів») сам природний всесвіт – духонаснажений, живий, мислячий і відчуваючий. Вода, повітря, вогонь та подібні образи, що використовувалися для характеристики архе (першооснови буття), – це не фізичні речовини в сучасному розумінні, а передусім – символи духовної сили, що порядкує всесвітом, метафори духовної енергії. Недаремно в Геракліта виникає ідея Логосу як керівного принципу буття: «Адже все відбувається за цим Логосом» [234, с.41]. Не будучи догматичною, етика більшості античних філософів все ж сумірна з принциповою настановою релігійності – благоговінням і практичним поклонінням перед Абсолютом і вбачанням сотеріологічної перспективи людини в узгодженні індивідуального людського життя з ціннісними «ритмами», заданими цим Абсолютом. Певним винятком щодо такої смисложиттєвої лінії була позиція софістів та низки інших шкіл, але сам факт її існування змотивував потужний альтернативний рух, спрямований на віднаходження абсолютних санкцій моральності (Сократ, Платон та інші).

Як відомо, софісти, досліджуючи моральні цінності, культивували релятивізм, тобто заперечували наявність якихось абсолютних, беззастережних їх критеріїв, наголошуючи, що мірил ціннісної істини – множина (все залежить від індивідуальних чи групових інтересів, вигоди, традицій). На їхню думку, розумово розвинута й освічена людина має цілковите моральне право використати свою перевагу в інтелектуальній майстерності для здобуття власної вигоди, хай навіть для цього доведеться ввести інших в оману, змалювати речі у спотвореному світлі: якщо їй це вдалося, – «істина», «справедливість» на її боці, й можна насолоджуватися перемогою та зиском, адже саме людина як індивід – міра всіх речей. З певною часткою умовності сенс діяльності софістів можна порівняти з настановами сучасних «піар»-технологій, завданням яких нерідко є створення вигідного образу справи, насправді дуже далекого від її реального стану (нав'язування таких образів уможлиблюється вдалим використанням

необізнаності, психологічних слабкостей, стереотипних уявлень тих, на кого спрямовується піар-маніпуляція).

Зробимо застереження, однак, що роль софістів в історії етики не можна вважати лише негативною, хоча б тому, що їхня професійна увага до тонкощів звичаїв і норм та їх застосування не лише давала важелі до спотворення справжніх ціннісних значень, а часто, навпаки, відкривала можливість побачити у звичних стандартах життя те, що в моральному плані є наносним, догматичним, забобонним. Елемент конструктивного релятивізму, сумірного із настановою софістів, можемо виявити і в буддійській тезі про примат практичного самовдосконалення особистості над абстрагованим чи догматизованим пошуком «абсолютного» знання. Ось зміст двох характерних буддійських притч, які за духом перегукуються з позицією софістів. На запитання трьох осіб про буття Бога Будда у парадоксальний спосіб одному відповів ствердно, іншому заперечно, а третьому – мовчанням. На перший погляд це виглядало безпринципним релятивізмом. А втім, Будда пояснив: «Запитували різні люди. Перший вірив, що Бога немає, і йому дуже хотілося, аби я зміцнив його віру. Йому я відповів «Бог є». Бо ж прийти до Істини людина може лише звільнившись від того, у що вона вірить. Інший вірив, що Бог є. Йому також дуже хотілося дістати підтвердження істинності своєї віри. Йому я відповів, що Бога не існує. Я тут для того, щоб руйнувати будь-яку віру, щоб розум міг піднятися над нею і увійти в Істину. Третя людина не була ні віруючим, ані атеїстом, тому не треба було ні «так», ані «ні». І я промовчав, кажучи цим: «Чини як я, просто занурся у мовчання й тоді дізнаєшся» (притча «Піднятися над вірою») [83].

Проясняє позицію Будди ще одна притча, лейтмотив якої в таких словах: «Не ставте одинадцяти запитань... щодо Бога, душі, смерті, життя, істини тощо... На них не можна знайти відповідей. Не те, щоб я не знав відповідей на них, та, по-перше, це неможливо виразити словами, по-друге, пізнання цих речей не сприяє святості життя й не веде до просвітлення, а, по-третє, ці

питання створюють вірування, які заважають нам сприймати істинну Реальність. Запитуйте про гнів і про те, як вийти за його межі. Запитайте про жадібність, про прив'язаність, про трансформацію...» (притча «Це не веде до святості») [83]. Як бачимо, ці тези буддійської етики, піднесені на філософський рівень, обстоюють примат практичного духовного та морального вдосконалення над заглибленням у догматичні тонкощі вірувань, які можуть ставати бар'єром на шляху солідарності людей. Недаремно ж у «Дхаммападі» лунає ще одна промовиста думка: «Коли навіть людина повсякчас промовляє Писання, але, недбала, не додержується його, вона подібна до пастуха, який лічить корів в інших. Вона не причетна до святості [136, с. 61]. Ця буддійська ідея актуалізує пріоритет морально-екзистенційних вимірів у пошуку сакрального над його ритуалістичними, книжницькими аспектами. Вона може бути доволі продуктивною у контексті сучасних пошуків міжрелігійного порозуміння, як, зрештою, й інтелектуальна відкритість софістів свого часу сприяла пошвавленню діалогу між носіями альтернативних переконань.

Будучи по суті діалектичною, рельєфною і відкритою до різних варіантів інтерпретації, філософська і, зокрема, етична думка софістів не могла не змотивувати жвавих дискусій щодо порушеної в ній проблематики. Елемент релятивізму, обстоюваний софістами, активізував філософсько-світоглядні зусилля тих мислителів, які вірили в абсолютність принципів цінностей і норм життя та обґрунтовували об'єктивну розумність космічної санкції добра і справедливості. Тож найяскравішого опонента позиція софістів здобула собі в особі Сократа.

Полемізуючи з релятивізмом, Сократ прагнув обґрунтувати існування морально-ціннісного абсолюту й здатність людини його віднайти та жити узгоджено з ним. Для Сократа умовою моральності є глибинне самопізнання особистості, на ґрунті якого, духовно трансформуючись, «преображаючись», пробуджуючи в собі «даймоній» (дух) добра, вона переконується в безальтернативності для власного блага додержання засад чесноти і

справедливості. В результаті такої настанови зміст морального обов'язку сприймається людиною вже не як обтяжлива зовнішня вимога, (виконання якої бажано б безкарно уникнути), а перетворюється на предмет власного бажання, на щось таке, що людина готова чинити залюбки. З цією Сократовою думкою перегукується, до речі, набагато пізніше сформульована християнська теза «і пізнаєте істину, і істина визволить вас!» (Ін., 8, 32) [див.: 259]. Ключова ідея Сократа – «пізнання рятує від зла» означає передусім не спрямованість знання на зовнішній світ заради здобуття важелів панування над ним, а настанову на розкриття особистістю в глибинах власної душі тих імпульсів, які спонукають до щирого єднання з іншими людьми, відповідальності за таке своє ставлення до них, яке б сприяло примноженню порозуміння, взаємодопомоги, любові. І знову ж таки: ця принципово важлива ідея грецької етичної думки має аналог і в текстах буддизму, про які вже йшлося.

Цінною є й ідея Сократа про те, що моральність не може бути нав'язана примусом чи засвоєна суто звичаєво, а формується лише через активну волю до самовиховання, вдосконалення і взаємозбагачувального діалогу з іншими, на ґрунті чого людина поступово переконується в «божественному», космічному, а отже, абсолютному смислі цінностей справжньої добродішності. Ця ідея також знаходить собі чимало перегуків у східній етиці, зокрема в конфуціанстві.

Продовживши лінію свого вчителя Сократа у пошуку абсолютних основ моральних цінностей, перший послідовний філософ-ідеаліст Платон спробував співвіднести структуру людської душі зі своїм розумінням структури буття космосу: надприродній сфері ідей, космічно-божественних смислів відповідає розум людини, світовій душі – її воля, матеріальному світу – пристрасті. Кожній особистості притаманне природжене домінування якоїсь однієї з цих здатностей, а тому моральне завдання особи – збагнути свою сутність й розвивати саме ті якості й чесноти, які з неї випливають. За умови адекватного морального розвитку особа з домінуванням розумової

частини душі здатна виплекати в собі чесноту мудрості (Платон визнає її прерогативою інтелектуально-політичної еліти – «філософів-правителів»); переважання вольових якостей може сформувати мужність (найважливішу чесноту «воїнів» – охоронців внутрішнього ладу і зовнішнього миру); людина пристрасної душі морально зобов'язана злагоджено організовувати свою емоційно-афективну сферу, культивує стриманість і поміркованість (як головні якості «нижчої верстви» соціуму – «селян і ремісників»). Збалансованість у суспільстві функцій носіїв кожної з цих чеснот здатна, на думку Платона, забезпечити їхнім стосункам справедливість (це четверта, інтегративна чеснота в його переліку) [див.: 285, с.153].

Упевненість у природженості, напередвизначеності конкретних моральних задатків людини призвела Платона до обґрунтування ідеальної моделі суспільства з суворою ієрархією та апіорною нерівністю, де кожен громадянин цілком прив'язаний до своєї соціальної ніші, упокорений тотальному контролю влади, часто позбавлений права на соціальну динаміку та ініціативу. Ця ідея Платона багато в чому перегукується з обґрунтуванням кастової нерівності в брахманізмі, але принципово розходиться з буддійською проповіддю рівності людей у гідності.

У Платоновій моделі суспільства індивідуально-особистісне цілком приноситься в жертву загальнодержавному, що збігається з волею владних верств. Ось характерні рядки з книги 12 праці «Закони»: «Ні в серйозних справах, ані в іграх ніхто не повинен привчати себе діяти на власний розсуд: ні, завжди – і на війні, і в мирний час – слід жити з постійним озиранням на начальника й додержуватись його вказівок. Навіть у найдрібнішому належить ними керуватися, наприклад на першу ж вимогу зупинятися на місці, йти уперед, вдаватися до вправ, вмиватися, харчуватися, пробуджуватися вночі для несення варті й виконання доручень» [286, с. 406]. Наведений фрагмент безпосередньо стосується життя військових. Але багато-які міркування Платона моделюють і інші сфери життя соціуму за таким принципом суворого підпорядкування і зречення від індивідуальності.

Філософ Є.Трубецької зазначав, що в Платоновій державі людина цілковито приносить себе в жертву державі. А прагне ця держава «не до земного щастя й задоволеності своїх громадян, взятих окремо чи навіть у сукупності; її мета – то тріумф надчуттєвої божественної ідеї. Ідея, як уявлення загальне, родове, по суті безособова; аби долучитися до неї, аби з'єднатися зі своїм божеством, людина мусить зректися всього індивідуального, особистісного. І справді, у Платоновій державі індивід не має нічого свого» [285, с.7].

Це своєрідна модель тоталітаризму, втілення якого в практиці розбудови більшовицьких та фашистських режимів у ХХ столітті (через понад 2000 років після Платона – парадокс історії!) засвідчило всю негуманність, згубність такого ідеалу суспільного облаштування. Тому, попри цінні ідеї Платона в галузі теоретичної етики, морально-етичний смисл його концепції суспільства несе негативне забарвлення, яке може бути лише антиприкладом і застереженням. Є певні підстави твердити, що Платон розпочинає лінію догматизації моральної свідомості, і в історичній перспективі цей процес трансформації свідомості набув оформлення, зокрема, у доктринах церковно санкціонованої етики. Показовою є оцінка ролі Платона як провісника теологічного мислення, яку дав В.Віндельбанд: «Платон знову приходить у живий дотик з релігійною свідомістю... Науковий інтерес у нього так тісно пов'язаний з релігійним, що він, на противагу всій решті грецького світу, догматично встановлює й обстоює певні релігійні засади і вводить їх, отже, до своєї метафізичної системи. Тож він стає першим богословом; він завжди діяв як богослов, і богословом його завжди визнавали» [99, с.14-15].

Конструктивною альтернативою Платоновій концепції реалізації світської і духовної влади в суспільстві може бути, з нашої точки зору, думка Конфуція, згідно з якою істинна моральність, добродесність і доброзичливість влади до громадян є більш дієвим чинником управління, ніж примус і покарання: «Якщо спрямовувати народ через [впровадження] правління, заснованого на законі, і підтримувати порядок [загрозою]



покарання, то народ почне уникати покарань і позбудеться [почуття] сорому. Якщо ж спрямовувати народ шляхом впровадження правління, ґрунтованого на доброчесності, і підтримувати порядок через [використання] Правил (сучасною мовою – культурницької і моральної просвіти – О.Б.), то [в народу] з'явиться [чуття] сорому, і він виправиться [200, с. 161].

Учень Платона – Аристотель, що, як відомо, вважається геніальним енциклопедистом античної доби, засновником і систематизатором цілої низки окремих наук, перетворив етичну думку на струнку впорядковану дисципліну, обґрунтував специфіку предмета етики як науки про шляхи формування чеснот – практичної філософії, покликаної не лише продукувати знання, а й обґрунтовувати переконання й цінності. Моральні чесноти Аристотель розглядав у руслі стародавнього принципу «золотої середини», вважаючи їх запорукою уникнення крайнощів. Доброчесна поведінка є результатом підкорення наших пристрастей розумові на взірць того як, за образним порівнянням, слухняна дитина кориться слухним настановам люблячих батьків. Метою моральності Аристотель визнає щастя (принцип евдемонізму), але не зводить його до суто утилітарного добробуту: це щастя, по суті, тотожне внутрішній задоволеності від усвідомлення того, що не зраджено моральний обов'язок, не ображено гідність іншого, хай навіть при цьому не здобуто тих матеріальних чи суспільних благ, які можна було б дістати через «компроміс із совістю». У книзі I «Нікомахової етики» філософ пише про щастя: «Наше визначення, отже, узгоджується з [думкою] тих, хто визнає щастя як доброчесність...» [25, с.66]. Вчинки, узгоджені з доброчесністю, на його погляд, надаватимуть задоволення самі собою [Див.: 25, с. 67]. В цьому руслі є підстави припустити опосередкований перегук з цим принципом філософської етики Аристотеля також і християнської ідеї, вираженої заповідями блаженства, адже їхні філософський лейтмотив – в тому, що сотеріологічна потреба (блаженство, щастя) передусім зумовлена творенням внутрішньої гармонії духу і відповідного способу життя, а не здобуванням зовнішньої матеріальної чи соціальної облаштованості.

Ще одна особливість етики Аристотеля – визнання за неодмінну умову моральності активної громадсько-політичної позиції особи, її волі брати участь у суспільному житті держави. На відміну від Платона, Аристотель – ліберальний соціальний мислитель: для нього оптимальним устроєм є або освічена гуманна монархія, де володар не перетворюється на тирана, або поміркована демократія, де за особистістю визнається невід’ємне право на суспільну ініціативу, реальний вплив на управління соціумом. Доволі потужними є ідейні перегуки етичного вчення Аристотеля саме з конфуціанством: їх єднає і принцип золотой середини як мірила моральності, й апеляція до індивідуальної свідомості громадянина як носія моральних чеснот, і усвідомлення справедливості («правосудності») головною й інтегративною моральною цінністю. Аристотель: «Правосудність часто здається найбільшою з чеснот, і нею захоплюються дужче, ніж сяйвом «вечорової чи світанкової зорі...» [25, с.147]. «Правосудність не частина доброчесності, а доброчесність в цілому, а її протилежність не частина порочності, а порочність загалом» [25, с.148].

Безперечно, співзвучними є думки Конфуція й Аристотеля щодо людяності як основи моральності. Симпатії і одного, й іншого мислителя на боці моральності, керованої душевним налаштуванням, а не примусом. У 4-му розділі конфуціанських «Бесід і думок» («Лунь-Юй») сказано: «Якщо у спільноті панує людинолюбство – це прекрасно. Хіба ж можна вважати мудрим того, хто оселяється там, де не панує людинолюбство?» [200, с. 169]. І цій думці вторить Аристотель, розгортаючи її: доброчесність відзначається здатністю забезпечувати душі специфічне піднесене налаштування спокою, злагодженості, впорядкованості, і тоді стан такої піднесеної душі постає нібито міні-взірцем доброго устрою держави. «Доброчесності також властиво й сприяти тим, хто вартий цього, і любити добрих та ненавидіти лихих, не карати, не мститися, а милувати, бути доброзичливим і поблажливим. Доброчесність супроводять доброта, порядність, совісність, сподівання на краще, вдячність, а також любов до рідних, друзів, приятелів, чужоземців,

людяність та любов до краси. Нечеснотливості натомість властиве протилежне цьому, і її супроводять речі протилежні. Усе, що належить до нечеснотливості та супроводжує її, викликає осуд» [26, с.530-531].

Значущим є й етичний доробок грецьких і римських мислителів та шкіл, що діяли після Аристотеля, в так звану добу еллінізму (пізній, посткласичний період античності) – епікурійців, стоїків, неоплатоніків. У їхніх вченнях велику увагу приділено розгляду внутрішнього світу особистості, питанням вибору оптимальних мотивів поведінки на основі мудрого балансу матеріальних і духовних інтересів, ролі самоаналізу й інтелектуально-ціннісного самовиховання як способів подолання залежності від життєвої суєти та безглуздості знеособленого існування. Епікур та його послідовники розробляли концепцію поміркованого гедонізму – «етики задоволення», яке визнається метою і критерієм осмисленості життя. Але таке задоволення аж ніяк не тотожне зануренню у нестримний вир догоджання будь-яким пристрастям. Це радше душевно-інтелектуальна розрадженисть від вміння безтурботно обходитись без матеріальних надлишків, насолода від спілкування, творчості, споглядання природи. Епікур пише: «Отже, коли ми кажемо, що задоволення – кінцева мета, то маємо на увазі не задоволення розпусників й не задоволення, що полягають у чуттєвих пристрастях, а свободу від тілесних страждань та від душевних тривог. Ні, не пиятики й гулянки ненастанні, не насолоди хлопчиками й жінками, не насолоди всіма розкішними стравами породжують приємне життя, а тверезе міркування, яке досліджує причини будь-якого вибору й уникання та виганяє хибні думки, що спричиняють у душі величезний неспокій» [234, с.211-212]. Порівняймо цю думку з відповідною настановою з буддійської «Дхаммапади»: «...Нестриманого у своїх почуттях, ненажерливого, ледачого нерішучого – саме його поборює Мара [злий дух], наче вихор – безсиле дерево... А стриманого у своїх почуттях й поміркованого в їжі, повного віри й рішучості – саме його не може здолати Мара, як вихрові не до снаги схитнути скелю» [136, с. 60].

На відміну від Аристотеля, Епікур вважав участь особи в політиці згубною, оскільки, захопленість боротьбою за владу, на його думку, псує людину, підкорює її служінню «неприродним і недоконечним потребам» [див. 234, с.216] – шанобству, писі, жаданню матеріальної могутності, які вбивають у людині нормальні комунікативні імпульси, прирікають її на втрату справжніх друзів і внутрішню самотність. Попри парадигмальну віддаленість концепції Епікура і принципів релігійної етики – все ж мотив життєвого пріоритету практики духовного вдосконалення над владними амбіціями в «цьому» світі лунає і в буддійській, і в євангельській етичній програмах, а також у концепціях етики низки інших релігій.

Грецькі та римські стоїки (Зенон, Сенека, Епіктет, Марк Аврелій та ін.) актуалізували питання внутрішньої самодостатності духовно розвинутої особистості («мудреця»), здатної, зберігаючи душевну незворушність («атараксію») на основі мудрого розуміння космічного ладу речей – логосу, плекати імунітет проти згубного впливу життєвих та суспільних катаклізмів, несправедливості влади, думок і настроїв безликої юрби. Такі ідеї стоїцизму також виявляють його концептуальну спорідненість з етикою буддизму. І буддизм, і стоїцизм спродукували чимало етичних ідей, успадкованих (а точніше – рецептованих) відтак християнством. Ідея готовності пробачати й не зациклюватися на негативі конструктивно єднає дві світові релігії (буддизм і християнство) та гуманістичні філософські концепції етики. Ось як ця ідея виражена у буддизмі: ««Він скривдив мене, він вдарив мене, він здобув наді мною перемогу, він обібрав мене». В тих, хто плекає такі думки, ненависть не припиняється... У тих, хто не плекає в собі таких думок, ненависть зникає. Бо ніколи в цьому світі ненависть не припиняється ненавистю, а лише відсутністю ненависті припиняється вона» [136, с. 59].

Неоплатоніки (Плотін, Ямвліх, Порфірій та ін.) порушили проблему розкриття містично-релігійних шляхів самоактуалізації особистості через пошук внутрішньої єдності з космічно-божественним єством світу. Плотін в «Еннеадах» писав: «Оскільки зло, «скувавши світ законом необхідності,

присутнє тут скрізь, душа всіляко прагне уникнути зла, а отже, самим нам слід рятуватися втечею. Але що це за втеча і куди бігти? «Втеча – посилене уподібнення Богові» – каже Платон. І означає це не що інше, як «бути розумно справедливим і розумно благочестивим», тим самим прилучаючись до власної природи доброчесності» [287, с.17]. Така настанова свідчила про загальне підвищення ролі релігійних світоглядних настанов за умов становлення християнства як світової релігії та його ідейної полеміки з космологічно-антропологічними античними ціннісними принципами, що переживали кризу й тяжіли до занепаду.

Отже, морально-етичний доробок Стародавнього світу є не просто спадщиною історії людської думки, а містить чимало актуальних загальнолюдських проблем, ідей, принципів, значущих і в умовах сьогодення. Недаремно ж у жодну наступну епоху історії не обходилося без звернення європейських мислителів-етиків до інтелектуальної скарбниці Античності як своєрідної колиски більшості ідейних здобутків західної цивілізації. Нині в умовах світоглядного плюралізму та нагальної потреби духовного оновлення суспільства дуже важливо синтезувати конструктивний ціннісний потенціал, на перший погляд, відмінних традицій. Концептуальна спорідненість релігійної етики Сходу та філософських етичних пошуків Античності засвідчують можливості діалогу між носіями різних цивілізаційних особливостей та дозволяють викристалізувати спільне загальнолюдське ціннісне ядро толерантної комунікації й солідарності. Увага до нехристиянських релігійно-етичних традицій не покликана заперечити унікальність християнської етичної спадщини, а лише має на меті засвідчити необґрунтованість претензій деяких клерикально налаштованих представників сучасної гуманітарної сфери щодо ексклюзивності християнської моралі у справі виховання. Настанова на «ексклюзивність» якоїсь однієї з духовних традицій має поступитися принципіві гуманістичної синергії різних цивілізаційних варіантів етики.

## **4.2. Віроповчальна і філософська мотивації в обґрунтуванні моральних орієнтирів у Середні віки**

Ідейно-смісловий досвід минулого за відповідної інтерпретації специфічно імплантується в сучасні дискурси, його потенціал використовується при осмисленні та розв'язанні актуальних теоретичних і життєво-антропологічних проблем сьогодення. А втім, дуже важливо при зверненні до ціннісних ресурсів минулого та використанні їхніх конструктивних можливостей водночас не вдаватися до їх ретроградної ідеалізації, розглядаючи духовну атмосферу конкретної історичної епохи як своєрідний «втрачений рай». На хвилі характерної для сучасного українського суспільства підвищеної уваги до релігійного світогляду ціннісний образ соціального життя теоцентричних Середніх віків розглядається деякими антисекулярно настановленими авторами як позитивна альтернатива моделі сьогоденного соціуму та його духовних вартостей; образ середньовічної духовності тлумачиться ними як беззастережно конструктивний та ціннісно бездоганний. Ось характерний приклад такої категоричної настанови, що закликає до відродження теоцентризму: «XXI століття або буде релігійним, або воно ризикує стати останнім століттям людської історії» [51, с.303]. Вочевидь, ані пафос беззастережної ідеалізації, ані енергетика самої лише критики ціннісних надбань тієї чи іншої епохи не є продуктивними. Усвідомлюючи мінуси, водночас слід вміти кристалізувати і цінні та дієві для сьогодення ідейні надбання, зокрема, й доби Середньовіччя.

Загальновідомо, що епоха Середніх віків – доба домінування в усіх сферах культури та життя релігійного світогляду, опертого на засади супранатуралізму (визнання онтологічного примату трансцендентного), сотеріологізму (орієнтації всіх життєвих прагнень на потойбічне спасіння), еклезіоцентризму (перебування церковних, релігійних інституцій на верхівці всієї соціальної ієрархії), есхатологізму, провіденціалізму та інших подібних

принципів. Християнська етика (як й етика інших авраамічних релігій – юдаїзму та ісламу) ґрунтується на біблійному вченні про людину як найдосконаліший витвір Бога, його «образ і подобу», «вінець творіння». З іншого боку, проголошується ушкодженість загальної природи людини первородним гріхом Адама і Єви. Як наголошує Августин Блаженний, виражаючи відповідну настанову, «ніхто ж бо не чистий від гріха перед Тобою [Богом], навіть немовля, що живе на землі один день» [9, с.59]. Звідси ідея подвійності моральної сутності людини: в ній є вогник божественний – здатність до добра та благочестя, але є й можливість занепадати у провалля зла, керуючись свободою волі. Релігія позиціює себе тією сферою, яка «ексклюзивно» покликана надати людині надійні орієнтири добродісного, праведного спрямування свободи волі, що є передумовою потойбічного спасіння в Царстві Небесному, коли людські душі цілком трансформуються й сам смисл свободи вже не передбачатиме болісного вибору між добром і злом, а означатиме принципову неможливість обирати зло. Основними чеснотами визнаються узгоджені з настановами Одкровення й Церкви віра та смирення. Незаперечним здобутком середньовічних духовних пошуків є засвоєні з християнства ідеї милосердної любові, неспротиву злу насильством, готовності до самопожертви заради утвердження життєвих ідеалів, у які віриш. Тож якою мірою соціальна й ціннісна практика життя епохи відповідала цим ідеям?

Загальновідомою є критика ціннісної атмосфери Середніх віків, що часто і багато в чому небезпідставно розгорталася з часів Відродження, в епоху Просвітництва та пізніші часи. Критики здебільшого відзначали, що в добу Середньовіччя Церква, покликана утверджувати названі вище цінності, насправді нерідко культивувала явища, що їм суперечать. Скажімо, ідея милосердної любові важко узгоджується, за гуманістичним розумінням, з практикою насильницького переслідування інакодумців, «еретиків»; ідея самопожертви не передбачає дій, спрямованих на зміцнення всеосяжної влади та примноження багатства за будь-яку ціну, до чого вдавалися багато

хто з церковних лідерів доби. Критики середньовічних церковних ідеологів закидали їм те, що в них завжди знаходилися зручні «аргументи» для «виправдання» фактів аморалізму багатьох церковників і самої політики Церкви. Тут зараджувала та ж таки ідея загальної гріховності людства: попри свою Божественну встановленість Церква – все ж сукупність людей, а отже, наголошують її речники, прояви несправедності самих священнослужителів чи окремих явищ у церковній політиці – неминучі, але це не може ставити під сумнів непомильність самої Церкви та її домінуючість у духовній сфері соціуму, адже то лише зримо їй властиві чи не всі моральні вади «Граду земного», а «незримо», містично вона – «Град Божий». Не слід, отже, закривати очі на те, що попри декларовані високі ідеали, реальна морально-етична атмосфера Середніх віків не була вільною від лицемірства, ханжества, відзначалася наявністю фанатизму та нетолерантності, що нерідко виливалися в кровопролитну ворожнечу. Як зазначає Б.Рассел, аналізуючи історичні факти середньовічного життя, «терор застосовувався доти, доки не став звичним і не втратив сили свого впливу» [299, с.63].

Свобода соціального вияву моральної ініціативи пересічної середньовічної особистості була мінімальною, адже особистість як така нерідко «розчинялася» в корпоративній однотайності, освяченій авторитарною традицією. Як зазначає Е.Фромм, істотною відмінністю середньовічного суспільства від суспільства сучасного є відсутність особистої свободи в умовах першого. Особистість, по суті, ототожнювалася з роллю людини в суспільстві; це був носій того чи іншого верстового статусу (землероб, майстер, рицар тощо), але не індивідуум, який має право чинити згідно зі своїм соціальним вибором [Див.: 369, с.62-63]. Аскетизм (інколи ханжеський) соціалізованих форматів середньовічної моралі часто ставав на заваді таким незаперечним цінностям, як, скажімо, щире кохання чи право на вибір життєвого шляху й покликання. (Показовою в цьому плані є драматична доля видатного філософа й ченця П'єра Абеляра, чие «несанкціоноване» церковним правом і родовими упередженнями щире кохання з Елоїзою було жорстоко покаране, і філософ зазнав варварської фізичної



екзекуції; подібних фактів в історії середньовічних звичаїв, освячених церковно контрольованою «духовністю», – множина).

Історія середньовічної ціннісно-комунікативної практики є повчальною і свідчить про те, що жодні, навіть найбільш гуманні, ідеали не дають належних плодів, якщо культивуються в атмосфері ідейного авторитаризму й світоглядної безальтернативності. Як визнає навіть релігійний мислитель М.Бердяєв, «середньовіччя мусило прийти до краху: теократія не здійснилася й не могла здійснитися примусово» [41, с.98]. Сучасних же апологетів «морального благоденства» Середніх віків, що протиставляють його «секулярному аморалізму» сьогодення, можна риторично запитати хоча б про те, чи можуть вони уявити освячене милосердною християнською етикою середньовічне суспільство без наявності в санкціонованих Церквою правових кодексах держав, наприклад, норми про смертну кару як форму покарання? Вочевидь, ні. (Натомість, як ми знаємо, чи не у всіх сучасних, секуляризованих країнах Європи її скасовано). Аж ніяк не вважаючи сучасний стан західного суспільства досконалим у моральному, духовному плані, реалістично бачачи кризу людяності, стандартизацію особистості, прагматизацію життєвих інтересів тощо, усе ж мусимо визнати, що чимало незаперечних морально-соціальних здобутків Нового часу й новітньої доби (гарантії свободи совісті, правове «табу» на смертну кару, принцип світськості освіти в державних закладах та інше) стали результатом розпочатого після доби Середніх віків процесу секуляризації моральної свідомості й суспільства загалом – входження соціальної свободи у сферу духовності. Тим часом часто-густо чинниками дестабілізації й терору у сучасному соціумі стають якраз сили, які походять із суспільств із авторитарно-теоцентричним форматом виховання, як от представники деяких крайніх ісламістських угруповань або прихильники одержавленого православ'я за зразком взаємин Церкви і держави в «русском мире».

А водночас слід усвідомлювати: середньовічна філософсько-етична традиція, попри, на перший погляд, монолітність світоглядних базисів усе ж

відзначалася неабиякою палітровою, смисловою нюансовістю ідей, а отже, й різноманітним потенціалом історичної еволюції, трансформації, рецептування тих чи інших настанов, переконань тощо. Важливо розуміти, що загалом середньовічний досвід осмислення етичних проблем мав своїм фоном щоденний досвід споглядання страждання, лихоліть, постійної боротьби на локальних і міждержавних рівнях.

З одного боку, Середньовіччя – це певний теоцентричний моноліт, а з другого, – саме в цю добу специфічно розвинулася культура полеміки щодо власне релігійної тематики і живого морального досвіду, дотичного до гострих суперечностей життя. Відповідно, хоч кожен конкретний дискурс того чи іншого богослова або філософа цієї епохи здебільшого є догматизованим, однак якщо поглянути на контекст такої полеміки ніби збоку, то різні течії чи персоналії демонструватимуть нам як етично-ціннісні альтернативи, так і специфічні антропологічні підґрунтя кожної з них. На наш погляд, найдоцільніше узагальнити гуманістичні можливості середньовічних ідейних надбань, відштовхуючись від таких «стовпів» думки цієї доби, як Августин Блаженний і Тома Аквінський, побіжно виявляючи кореляції і з позиціями ряду інших середньовічних авторів.

Однією з парадигмально визначальних, зокрема, й щодо цілого ряду проблем релігійної етики, виявилася доктрина Августина Блаженного. Він, безперечно, одна з віхових постатей в розвитку світової духовної культури. Не тільки в ідеях, а й у тенденціях життєпису, в особливій гостроті світопереживання цієї геніальної особистості, мислителя та релігійного подвижника проявилися смислові вузли й суперечності релігійних форматів морального самовизначення. Постать Августина відповідала часові і тенденціям епохи: високі смислові пріоритети його ідей часто обґрунтовувалися на тлі санкціонування морально доволі сумнівних (з сьогоdnішнього погляду) форм соціального діяння, жорсткого реагування на опозиційні думки та переконання. Український дослідник В.Балух констатує: «Етика Августина базується на трьох напрямках, які взаємно переплітаються

і неможливі один без одного: це взаємовідносини з Богом, глибокий об'єктивний самоаналіз і взаємини між людьми» [32, с.58]. Сам досвід такого синтезу мисленневої і соціально-спільнотної активності є у своїх матрицях демонстративним і таким, що кристалізує певні типологічні варіації релігійної етики. Визначаючи базовий контекст свого світогляду, Августин писав: «Багатьма віками і тривалими суперечками, гадаю, вироблено нарешті одну систему найістиннішої філософії. Ця філософія не є філософією чуттєвого світу, від якої цілком слушно відхиляється наша релігія, а є філософією іншого, умоглядного. У цей світ і найтонший розум ніколи не закликав би душі, засліплені мороком омани й обліплені грубими шарами бруду тілесного, якби верховний Бог, за певним милосердям до люду, не притулив би і не спустив би божественного розуму до самого людського тіла» [11, с. 109]. Розгортаючи цю думку Августин підкреслює несумнівність, з його погляду, того факту, що здобувати знання й досвід, наснажуватися смислами людину спонукають дві сили: одна з них – це авторитет, а друга – розум. Богослов підкреслює, що для нього особисто достеменно «вирішено одне»: він ніколи не схитнеться щодо визнання Христового авторитету, бо потужнішого, на його переконання, віднайти годі. «Стосовно ж досліджень чистого розуму, то я вже так налаштований, що якби особливо сильно зажадав збагнути щось істинне не тільки вірою, а й розумінням, певен, що знайду це у платоніків серед того, що не суперечить нашій релігії» [11, с. 110].

Водночас богослов робить характерне для ортодоксальної релігійності застереження: «Нещасною є людина, яка, знаючи все, не знає Тебе [Бога]; блаженний той, хто знає Тебе, навіть якщо він не знає нічого іншого. І вченого, котрий пізнав Тебе, зробить блаженнішим не його наука: через Тебе одного він блаженний... Вірному Твоєму належить весь світ з усім своїм багатством, і, нібито нічого не маючи, він «всім володіє» (2 Кор., 6, 10), приліпившись до Тебе, якому служить все. Хай він не відає, як обертається Велика Ведмедиця; безглуздо сумніватися, що йому краще, ніж тому, хто вимірює небо, лічить зорі, важить речовини – і нехтує Тобою» [9, с.126].

Центральна проблема Августинової етики пов'язана з потребою обґрунтувати несхитність ідеї божественної Абсолютності, а отже, «всемогутності» і «всезнаючості» Бога, що логічно передбачає визнання й постулювання одвічно визначеного Божого промислу про наявність чи відсутність спасенної перспективи для кожної конкретної особистості. Та водночас Августин – послідовний обстоювач ідеї наявності в людини вільної волі. Через цю ідею пояснюється в нього біблійна теза про гріховність людства, а також і санкціонується більша самовимогливість вірянина щодо додержання як норм етичного благочестя, так і конфесійної відданості. Питання спасіння чи неспасіння людини, згідно з Августином, вирішується, «присуджується» виключно Богом, і, в силу перебування Бога у вічності, в кожному мить його буття це рішення вже є прийнятим. Натомість людина проживає в часі, і з власної волі розгортає свій моральний чи аморальний, благочестивий чи нечестивий життєвий проект. При цьому справді благими вчинки вірянина, згідно з концепцією Августина, є лише тоді, коли через них діє божественна благодать, прийнята в актах ненастанного вправління у вірі, практиках таїнств та церковних служінь. «Виявив волі людської було б не досить, якби не надавав Господь перемогу тому, хто молиться, аби не впав він у спокусу» [12, с.536]. Християнський мислитель постулює думку, що навіть те життя людини, яке здається похвальним, якби було розібране Богом в найдрібніших частках і без притаманного йому милосердя, варте було б лише негативної оцінки: «І горе людському життю!.. Тільки тому, що Ти не розслідуєш жорстко наших переступів, ми довірливо сподіваємось на якусь місцинку в Тебе. Що перелічує Тобі той, хто перелічує справжні заслуги свої, як не дари Твої?» [9, с.233-234]. Таким чином, визначальний вектор морального вибору, за Августином, спрямований на ревелюційний («богоодкровенний») ресурс. Моральний чи аморальний зміст конкретних вчинків ставиться в залежність від глибини ревелюційної відданості. Але принципово, що ця ревелюційна відданість розглядається Августином не лише у формальних вимірах конфесійної приналежності, а в динамічному

процесі постійної емоційно-вольової та інтелектуальної боротьби з хибними пристрастями та спокусами невір'я. Наголошуючи на цій амбівалентній динаміці внутрішнього життя людини у пошуках духовної повноти Августин наголошував: «Нехай же шукають Тебе; якщо вони покинули Творця свого, то Ти не полишив творіння Свого. Нехай самі навернуться, нехай шукають Тебе: ось Ти тут, в серці їхньому, в серці тих, хто сповідається в Тебе і кидається до Тебе і плаче на грудях Твоїх після важких доріг своїх. І Ти, благосний, витираєш слези їхні; вони плачуть ще дужче і радіють» [9, с.124]

Тож етичне вчення Августина лише у статичному ракурсі може бути оцінене як «фаталістичне». Його ж екзистенційний і психологічний виміри спонукають до ненастанності емоційно-вольового вибору цінностей через самоаналіз власної душі, хибних і праведних її порухів, через молитовні практики, таїнство сповіді, каяття і мотивовані цим усім моральну рефлексію та поведінкову саморегуляцію. До того ж це все вимагає свого поєднання і з живою інтелектуальною активністю щодо того надбаного людством філософського ресурсу, який узгоджується із супранатуралістичними ідеями релігії.

На ґрунті цього можна твердити, що концепція Августина мала на меті, з одного боку, утвердити значущість конфесійної приналежності і спільнотної причетності вірянина як визначальний фактор усвідомлення ним своєї етичної повноцінності, гідності для спасіння (це закономірно мотивувало Августином як церковним ідеологом і адміністратором). З іншого ж боку, синтез ідей первородного гріха людини і вільної волі як онтологічного чинника її екзистенції закономірно спонукав до глибинної моральної рефлексії та її індивідуалізованих параметрів. Ціннісний зміст конкретних форм поведінки, які заохочувалися як схвальні у працях Августина, є історично мотивованим. Він нині може зазнавати істотного переосмислення й корегування в досвіді навіть віруючого християнина (наприклад, певні аспекти сімейно-шлюбних взаємин тощо). Але інваріантно значущою є виявлена й обґрунтована Августином програма ретельної етичної рефлексії

вірянина. Бо ж навіть якщо благі вчинки людини приписуються дії Божої благодаті, сама робота із фільтрування душі для прийняття цієї благодаті передбачає й інтенсивну енергетику сумління, глибинний духовний самоаналіз та практичні етичні зусилля. Тож – безвідносно до догматичного обрамлення – етичний алгоритм Августина (увиражений його власними життєвими колізіями у «Сповіді») є ціннісною програмою синергії динамічної самосвідомості і дії. Цим, мабуть, і пояснюється увага до Августинової спадщини в контексті цілого ряду парадигмально відмінних один від одного, але персоналістично загострених, дискурсів: як у межах християнства (августиніанська лінія є і в католицизмі, і в ряді православних дискурсів, і в протестантизмі), так і не тільки в релігійних системах думки, а також у секулярній філософії й етиці.

Поряд з постаттю Августина, на наш погляд, є ще чимало середньовічних авторів, чії смислові настанови містять важливі для сьогоденного ціннісного пошуку матриці та рефлексивні структури. Це, скажімо, й міркування Іоана Золотоуста, які, на наш погляд, виявляють гуманістичний струмінь у філософському обґрунтуванні християнської етики: цей автор неодноразово наголошував на марності любові до Бога, коли вона не сполучена з любов'ю до ближнього. «Через знамення й чудеса можуть і заздрити тобі, а через любов і дивуватимуться, і любитимуть, а люблячи приймуть мало-помалу й істину» [156]. Золотоуст закликав християн у дискусіях із носіями інших вір: не поспішати, не вибухати зневагою до опонента, не вимагати одномоментного прийняття християнських переконань. Навіть якщо людина є носієм іншої віри, чинником поваги до неї може бути й сама по собі виявлена нею любов і доброчесність: «Коли ж любов є причиною доброчесності, то ретельно розвиваймо її у своїх душах, аби вона принесла нам численні блага та щоб повсякчас збирати її рясні плоди, що завжди квітнуть і не в'януть» [156]. Отже, бачимо тут ідею взаємної любові навіть попри віросповідні відмінності. Відповідно, ця думка досить важлива, якщо екстраполювати її на

ціннісну атмосферу ставлення вірян однієї традиції до вірян іншої конфесійної чи релігійної традиції. Часто деякі лідери релігійних спільнот намагаються зміцнити конфесійну свідомість своєї пастви міркуванням у параметрах: «наше» (і відповідно – «ціннісно позитивне») і «чуже» (і відповідно – сумнівне або негативне). Інколи такі формати релігійного виховання перешкоджають порозумінню з вірянами інших традицій у позарелігійних справах та ініціативах, бо формується морально-психологічний фактор упередженості, а відповідно й етичної зневаги (явної чи імпліцитної). Тим часом наведена думка християнського богослова й церковного авторитета Іоана Золотоуста є вдалим дороговказом до принципово інакшого ставлення до носіїв альтернативної релігійної традиції: етичним прикладом і конструктивним життєвим діалогом, солідарністю в гуманних ініціативах заохочувати носіїв альтернативного світогляду переконатися в тому, що релігія або конфесія їхнього візаві дає чимало можливостей плекати в собі людськість і людяність. Це, по-перше, відкриває можливості віднаходження точок дотику для життєвого діалогу, солідарності, дружби між носіями різних вір, а по-друге, сприяє об'єктивнішому пізнанню ціннісного ядра віри одне одного. Тож саме такі ідеї Іоана Золотоуста, як і аналогічні ідеї у спадщині інших середньовічних мислителів, є конструктивними в руслі принципу гуманістичної синергії релігійно-етичних цінностей.

У східній християнській традиції Середніх віків також досить близькими до таких настанов є лейтмотиви багатьох ідей Максима Сповідника. Моральні чесноти стриманості, розважливості, мудрості, мужності, з його погляду, важливі як у горизонтальній міжлюдській комунікації, так і повинні пронизувати вертикальне релігійне спрямування, узгоджуватися із цінностями сотеріологічними. На цьому, зокрема, наголошує український релігієзнавець Ю.Чорноморець, аналізуючи розуміння Максимом Сповідником важливого для християнської свідомості феномена «богоуподібнення». Цей дослідник констатує, що в розумінні Максима Сповідника богоподібність постає як наслідок індивідуальних дій людини.

«Кожен особисто стає добрим, мудрим, люблячим. Бог дарує відповідні можливості, але цих властивостей особистість набуває сама. Бог лише допомагає своєю благодаттю, але не діє замість особистості. Тому надбання богоподібності стає процесом персоналізації» [381, с.288-289].

У руслі цього цікавими є міркування Максима Сповідника про любов, вони загалом цілком узгоджені з євангельським гімном любові, але важливо, що в працях цього богослова їх актуалізовано у принципово гуманістичній інтерпретації. У своїх славнозвісних «Розділах про любов» Максим розгортає думку, що той, хто справді любить Бога, хоч і має відразу до лихих пристрастей, попри це любить кожную людину, зокрема й ту, яка морально ще не очистилася. І відповідно той, хто плекає у серці хоч ознаку ненависті до якоїсь людини за її занепад, є цілковито чужим справжньому духові любові до Бога. «Адже любов до Бога несумісна з ненавистю до людини» [229, с.98]. До речі, ці ідеї доволі актуальні, зокрема, й у руслі сучасних міжконфесійних взаємин в Україні. Особливо, коли йдеться про нагнітання деякими речниками «руського мира» ідеологеми неканонічності, «неблагодатності» українського православ'я під егідою УПЦ КП і УАПЦ. Маємо на увазі моральну хибність тієї емоційної, етико-психологічної експресії неприйняття, яку часто мобілізували й мобілізують деякі релігійні провідники Московського Патріархату (різного рівня) на адресу тих українських православних, які тільки через геополітичні кон'юнктури є не визнаними «канонічно», але Церква яких насправді не відступає від православного віровчення. По суті, через педалювання формального фактору геополітично мотивованої канонічної невизнаності автокефалії українського православ'я ці ідеологи (часто наділені прерогативами релігійного сану) насправді з року в рік розпалюють настрої розбрату між православними вірянами України. А отже, це є не чим іншим, як практичною демонстрацією думки Максима Сповідника про несумісність істинної любові до Бога з ненавистю до людини. А як відомо, на психологію рядового віруючого слово релігійного лідера (ще й зодягнуте в емоційно експресивний антураж) часто



діє з неабиякою силою. І інколи, на жаль, така сила може бути не творчою, а руйнівною. Таке нагнітання в головах рядових вірян (більшість з яких вийшли з тоталітарного виховання) здатне давати соціально деструктивні плоди. І воно їх таки дало (принаймні, як один із ключових факторів) в діях тих громадян України на Сході, які 2014 р. закликали на Донбас російські війська. Тож ще актуальнішою мала б звучати для фанатично налаштованих релігійних ідеологів пересторога Максима Сповідника: «Як спомин про вогонь не зігріє тіло, так і віра без любові не створює в душі просвітленості бачення» [229, с.99]. Як наголошує Ю.Чорноморець, «Максимові вдається створити позитивну метафізичну антропологію візантійського неоплатонізму, яка замінила негативну антропологію Діонісія. Якщо, згідно із останнім, людина покликана стати ангелом, то шлях довершеності за Максимом – це саме всебічний розвиток людського в людині» [381, с.290].

У смисловому плані певним доповненням таких настанов можна вважати й ідеї, розгорнуті ще одним східним мислителем Середніх віків Аввою Дорофієм. У дусі християнського визнання переваги сили віри і Божественної благодаті над силою індивідуальних вчинків людини Авва Дорофій, на перший погляд, висловлює «самозневажливу» тезу про те, що дуже сумнівається, чи взагалі він як людина вчинив хоч колись у житті щось добре. Але далі ця думка поглиблюється істинно гуманістичним смислом: «якщо Бог прихистив мене, то знаю, прихистав тому, що я ніколи не вважав себе кращим за брата свого, а завжди ставив брата свого вищим за себе» [133, с.66]. Дорофій також підкреслює значущість морального самовиховання, вправління в добродетельності, яке робить подальші моральні зусилля доступнішими і природнішими для особистості. З його точки зору, чим більше особистість набуває досвіду добрих, порядних, людських вчинків, тим інтенсивніше формується в неї своєрідний навик до добродетельності, морально-психологічний автоматизм (у позитивному значенні цього слова). У цьому він вбачає повернення людиною собі онтологічної, природної властивості, пов'язаної із створенням її Богом. Відтворюючи цю властивість

через етичну практику, наголошує, Дорофій, ми, отже, «підносимося до попереднього свого здоров'я, як від більма до попереднього свого зору або як від іншої якоїсь недуги до свого попереднього, природного здоров'я» [133, с.127]. Ця настанова дає конструктивний і актуальний орієнтир ставлення до моральних цінностей не як до чогось, що слід культивувати разово, демонстративно, про людське око чи заради репутації, а як до неодмінної передумови особистісного, внутрішнього, духовного «комфорту». Такий орієнтир спонукає вбачати в моральному саморозвиткові індивідуальний інтерес особистості, її життєву потребу.

Безперечно, чимало ціннісно конструктивних ідей міститься і в міркуваннях тих середньовічних мислителів, які різною мірою вступали у конфлікт із офіційною позицією Церкви, але все ж реалізовували свій дискурс у теоцентричному форматі, характерному для тієї доби. Особливо показовим тут є, зокрема, спадок П'єра Абеляра. Цінним у нього є віддання належного «природним», антропологічним основам морального діяння, осмислення палітри намірів при визначенні етичної суті вчинку, схиляння перед Божественною мудрістю, але водночас усвідомлення чіткої індивідуальної відповідальності особи за власний життєвий вибір. «Багато є такого, що перешкоджає нам діяти, але воля і згода завжди у нашій владі» [6, с.259], наголошує мислитель, виражаючи цим значущість особистісного чинника в моральному виборі і підкреслюючи цим те, що навіть якщо обставини перешкоджають реалізації етичного наміру, особистість не повинна зрікатися відповідної моральної інтенції, не повинна піддаватися, говорячи сучасною мовою, кон'юктурі обставин, адже її етична гідність тотожна її намірові, її вихідному моральному чи аморальному самопозиціюванню. П'єр Абеляр один із тих, хто в добу Середніх віків намагався по змозі раціоналізувати як етичний дискурс, так і власне релігійний. Він писав: «Учні мої вимагали від мене людських і філософських аргументів і того, що можна зрозуміти, а не лише висловити. Вони твердили при цьому, що зайві слова, недоступні розумінню, що неможливо увірувати в

те, чого ти попередньо не збагнув, і що смішними є проповіді про те, чого ні проповідник, ані його слухачі не можуть досягнути розумом. Сам Господь нарікав, що поводитирами сліпих були сліпці» [5, с. 34]. А проте раціональні елементи активно культивувалися й багатьма іншими середньовічними мислителями, зокрема, й такими, які на відміну від Абельяра, реалізовували свій дискурс цілком узгоджено зі вченням Церкви і не зазнавали від неї осуду.

Справді, раціональна тенденція філософування аж ніяк не була в Середні віки знівельована, вона лише реалізовувалася специфічно – в руслі сотеріологічної домінанти, але теоретичне мислення видатних інтелектуалів цієї доби було інтенсивним, і його можна розглядати як своєрідний сплав смисложиттєвого і когнітивного форматів світорозуміння. Осягаючи Бога через життя в одкровенних істинах і свідченнях віри, багато хто з середньовічних мислителів водночас не відкидав і концептуального, інтелектуалізованого розуміння сфери цінностей. Однією з важливих ліній інтелектуалізації сотеріологічного досвіду були міркування, спрямовані на мисленнєве обґрунтування буття духовного Абсолюту. Як відомо, найбільш послідовно реалізовував цей дискурс «доказів буття Бога» славнозвісний Тома Аквінський, хоч елементи мисленнєвої доказовості буття Бога наявні і в інших мислителів епохи, зокрема, Августина Блаженного, Ансельма Кентерберійського, вже згаданого П'єра Абельяра та інших. У контекст нашого дослідження доречно саме тут вписати етичні аплікації доказовості буття Бога, яка, систематично започаткувавшись в епоху Середніх віків, має традицію осмислення й переосмислення донині.

Інтелектуальне обґрунтування буття Бога є однією з філософсько-теологічних спроб не лише утвердити онтологічний, космічний статус духовних цінностей людини, а й, зокрема, надати гуманістичної координованості науковим, технологічним, соціальним горизонтам прогресу людства. Як зазначає український дослідник М.Марчук, хоч часто-густо «розвиток науки детермінується партикулярними і в основному

прагматичними (обмеженими) цілями, однак і для неї абсолютні ціннісні орієнтири – як гарантія загальної спрямованості зусиль її творців на Благо – так само життєво необхідні. Тому світогляд, у відповідності з яким це вище Благо називається Богом, аж ніяк не може суперечити гуманістично зорієнтованим інтелектуальним ініціативам» [233, с.249]. Прагнучи висвітити органічну духонаснаженість космосу, філософсько-теологічний інтелект тим самим орієнтує саму свідомість корелювати модельований нею образ реальності зі смисложиттєвими ідеалами справедливості, добра, краси. Залучений в метанауковий контекст ідеал Божества здатен моралізувати й естетизувати наукову картину світу, а отже, певною мірою ціннісно антропологізувати практико-технологічне ставлення до нього, яке за цих умов може набувати не стільки суб'єкт-об'єктного, скільки суб'єкт-суб'єктного, тобто (в широкому значенні) комунікативного, етичного виміру. Розуміння космосу як втілення богонаснажених краси і блага здатне утримувати людину від вульгарно-експлуататорського ставлення до природи, екологізувати наукову та технологічну свідомість.

Звісно, з когнітивного погляду система обґрунтування буття Бога є радше ціннісно-мотивованими спробами довести, що Бог існує, ніж незаперечними логічними свідченнями на кшталт тих, за допомогою яких, наприклад, доводять математичні теореми чи обґрунтовують закони фізики. Так, фахівець у галузі теоретичних засад філософії релігії Ю.Кімелюв констатує правомірність підходу до доказів буття Бога з відносними очікуваннями когнітивної достеменності їхнього дискурсивного механізму. «Справді, не слід розраховувати, що з'являться докази буття Бога, які будуть безумовно коректними в теоретичному плані й беззаперечно переконливими для всіх, хто готовий вдуматися в них» [185, с.196].

Попри це аналіз філософських силогізмів щодо ідеї Божественного дає додатковий матеріал вивчення аксіологічних механізмів раціоналізації ірраціонального, та поєднання наукових і смисложиттєвих вимірів світогляду, що має й безпосередній етичний смисл. Тут інтелектуальний

досвід Середніх віків може надати чимало евристичних методологічних опор. Нас передусім цікавитиме тут етичний зміст тих матриць доказовості буття Бога, які були розроблені ще середньовічними мислителями, в можливостях їх застосування до моральної свідомості сьогодення.

Як відомо, систематичну розробку онтологічного «доказу» буття Бога приписують середньовічному мислителю Ансельму Кентерберійському. Попри дещо розлогий обсяг відповідного фрагменту дослухаймося передусім до викладу цього доказу в інтерпретації самого Ансельма: «Отже, Господи, що даєш мені розуміння, дай мені, скільки сам знаєш, аби я збагнув, що Ти є, як ми віримо, і те, у що ми віримо. А ми віримо, що Ти є дещо, більше за що неможливо нічого собі уявити, значить, коли «сказав безумець у серці своєму: немає Бога» – він сказав, що якоїсь природи немає (Пс., 13, 1; 52, 1). Але, звісно ж, цей самий безумець, чуючи, як я кажу: «щось, більше за що неможливо собі уявити», розуміє те, що чує; а те, що він розуміє, є в його розумі (*in intellectu*), навіть якщо він не має на увазі, що така річ існує (*sui non intellegat illud esse*). Адже одна справа – бути речі в розумі; інша – мати на увазі, що річ існує. Так, коли художник заздалегідь обдумує те, що робитиме, він, правда, має в розумі те, чого ще не зробив, але аж ніяк не має на увазі його існування. А коли він уже зобразив, він і має в розумі, і мислить як існуюче те, що вже зробив. Отже, переконається навіть безумець, що принаймні в розумі є щось, більше за що нічого неможливо уявити собі, бо ж коли він чує цей (вислів), він його розуміє, а все, що розуміється, є в розумі. І, звісно ж, те, більше за що неможливо собі уявити, не може бути тільки в розумі. Бо ж якщо воно вже є хоча б тільки в розумі, можна уявити собі, що воно є і в дійсності, а це є більше. Виходить, якщо те, більше за що не можна собі уявити, існує тільки в розумі, тоді те, більше за що неможливо собі уявити, є те, більше за що можна уявити собі. Але цього, звичайно, не може бути. Тож, без сумніву, дещо, більше за що неможливо уявити, існує (*existit*) і в розумі, і в дійсності. І воно, звичайно, існує так істинно, що його не можна уявити собі неіснуючим. Бо ж можна уявити собі, що існує дещо таке, чого

не можна уявити як неіснуюче; і воно більше, ніж те, що можна уявити собі як неіснуюче. Тому якщо те, більше за що не можна собі уявити, можна уявити як неіснуюче, тоді те, більше за що неможливо уявити собі, не є тим, більше чого не можна собі уявити; це суперечність. Значить, дещо, більше за що неможливо собі уявити, існує так істинно, що не можна і уявити собі його неіснуючим. А це Ти і є, Господи Боже наш. Виходить, ти так насправді існуєш, Господи Боже мій, що не можна й уявити собі, ніби тебе немає» [20, с. 128-129].

Попри характерну для схоластики, представником якої був і Ансельм, вибагливу та теоретично й стилістично ускладнену форму викладу думки, саме в цьому фрагменті міститься матриця так званого онтологічного доказу буття Бога: на підставі того, що в людській свідомості наявна ідея Бога як вищої досконалості, стверджується його реальне існування. Це обґрунтовується так: джерелом уявлення про вищу досконалість може бути лише сама ця досконалість, інакше людина, яка досконалою не є, просто не могла б володіти цим уявленням. Звісно, оцінюючи зміст доказу із сучасної позиції, слід визнати: суто логічна сторона його вразлива для критики, і до неї вдавалися чимало мислителів, наголошуючи, що наявність певного уявлення про об'єкт ще не свідчить про реальне його існування, хай навіть цей об'єкт уявляється як вища духовна й творча досконалість. Насправді ж ідея Бога, згідно з твердженнями критиків доказу, є уявним поєднанням думки про нескінченність, яка справді притаманна природі, і думки про свідомість і творчість, що справді властиві людині. Природа нескінченна, але несвідома, людина свідома, але скінченна, хоч і прагне нескінченності. На ґрунті цього прагнення й постає ідея Бога, за допомогою якої людина переконує себе, що дух може бути вічним, нескінченним і досконалим. Як бачимо, онтологічний доказ буття Бога мотивується ірраціональним і водночас ціннісно конструктивним прагненням онтологізувати усвідомлюваний людиною потенціал власного вдосконалення, що

узгоджується з провідною для Середніх віків світоглядною ідеєю богоуподібнення.

Для етичних ідей же важлива саме аксіологічна значущість цього доказу, яка полягає у тому, що його зміст, за відповідної інтерпретації, дозволяє обмірковувати смисложиттєве знання людини (в даному контексті ідею Бога і все, що нею сакралізується) як чинник її буттєвого виходу за власні емпіричні межі «тут-і-тепер» (скінченності, обмеженості, моральної неповноти). Внутрішня наповненість буття істотно перевершує предметну даність реальності, і це є одним з мотиваторів постулювання людською свідомістю переконаності в існуванні непередметного й водночас абсолютного світу. Дослідник В.Льїн з цього приводу наводить приклад поняття «даймонія», що фігурує у філософії Сократа. По суті, Сократів образ даймонія є своєрідним результатом інтелектуально-ціннісної інтуїції Божества. Це, як підкреслює В.Льїн, – «той містичний досвід, який здійснює спробу вийти за межі фізичних та видимих явищ нашого земного і щоденного існування і в такий спосіб розкрити таємницю життя... Тим самим здійснюється постановка проблеми трансцендентного («даймоній» – транс виходу за межі відомого в невідоме)» [173, с.4].

Ансельм, відповідно, й підкреслював, що ідея Бога задає людині граничні ідеали, тим самим даючи їй і мірило власних цінностей, опосередковане цим абсолютним параметром. Адже вища, божественна, природа, за його словами, «є вища сутність, вище життя, вищий розум (ratio), вище спасіння (salus), вища праведність, вища премудрість, вища істина, вища благість, вища величина, вища краса (pulchritudo), вище безсмертя, вища нетлінність (incorruptibilitas), вища незмінність, вище блаженство, вища вічність, вища потуга, вища єдність, – усе це є не що інше, як найвищою мірою суще, воно найвищою мірою живе...» [20, с. 60].

Відповідно онтологічний доказ буття Бога здатен в ірраціональний, але діяльнісно конструктивний спосіб наснажувати реальну активність людини, її комунікацію та пізнання усвідомленням іманентно закладених в ній абсолютних ціннісних імпульсів гармонії, солідарності, синергії.

Онтологічний доказ буття Бога, будучи, з формально раціональної точки зору, логічно вразливим, в рамках відкритої, метапричинової раціональності виявляє свою аксіологічну адекватність, утверджуючи ту істину, на якій наголошував ще Сократ: ціннісна визначеність життєвого світу людини, потенції її богоподібності ґрунтуються на духовній готовності людини реалізовувати, онтологізувати феноменологічно притаманні людській свідомості ідеали (або говорячи релігійною мовою – «заповіді»).

Тож філософсько-етичний смисл систематично розробленого в Середні Віки онтологічного доказу буття Бога можна інтерпретувати (навіть у позарелігійному контексті) таким чином: іманентне буття належного в людині зобов'язує її через власний діяльнісний вибір структурувати, згідно з ним (належним), власне наявне. У застосуванні до етичних вимірів соціальної активності це мотивує пошук гармонії взаємин людини з природою, узгодження прогресу в пізнанні з моральними та естетичними імперативами.

Інший із доказів буття Бога, космологічний, хоч і виник ще в Античності, однак саме в добу Середніх віків, передусім завдяки Томі Аквінському, набув систематичної теоретичної розробки. І так само, як щодо онтологічного доказу, зміст цього аргументу, крім суто когнітивного, має й істотний смисложиттєвий, ціннісний, етичний ресурс. Тома Аквінський виокремлює 5 шляхів «доведення» буття Бога: від категорій 1) руху, 2) причини, 3) необхідності і можливості, 4) ступенів досконалості і 5) порядку [див.: 367, с.25-27]. Перші два обґрунтовувані Томою «шляхи» можна вважати різновидами саме космологічного доказу. Аквінат зазначає в «Сумі теології», що є неможливим, аби в межах одного й того самого відношення і в один і той самий спосіб певна річ була б водночас і джерелом руху і його суб'єктом, тобто явищем, наділеним здатністю саморуху. Звідси робиться висновок, ніби все, що змінюється, трансформується, зазнає перетворень, неминуче завдячує цим чомусь іншому, котре й спричиняє його рух і змінність. У свою чергу і рушій інших речей повинен мати свого рушія,



відмінного від нього самого. «Але цей [ряд] не може іти в нескінченність, бо ж тоді не буде першого рушія, і, відповідно, ніяких рушіїв узагалі, бо ж вторинні рушії рухають лише остільки, оскільки є рухомі першим рушієм, подібно, як палиця рухає остільки, оскільки рухома рукою. Тому необхідно дійти [думкою] до першого рушія, який уже не рухається нічим; і кожному ясно, що це Бог» [367, с.25]. Аналогічне міркування Тома наводить і щодо категорії причиновості: «Тож необхідно дійти [думкою] до першої діючої причини, яку всі називають Богом» [367, с.26].

Дотичним до космологічного можна вважати телеологічний аргумент: на тій підставі, що світовому процесові властивий певний порядок, лад, організованість, структурованість робиться висновок про існування задалегідь визначеної мети буття світу, і сутністю, яка визначила цю мету й підпорядкувала їй все, що відбувається, визнається Бог. Як пише Аквінат, «ми бачимо, що дії речей, позбавлених розуму, наприклад, природних тіл, є такими, що спрямовані до певної цілі і завжди або майже завжди ведуть [до неї] найкращим способом. Звідси ясно, що їхня цілеспрямованість не випадкова, а спрямовувана свідомою волею... Їх спрямовує щось розумне і свідоме; так і стріла спрямовується лучником у ціль. Отже, є певна розумна сутність, котра спрямовує всі природні речі до їхньої мети; саме цю сутність ми і називаємо Богом» [367, с.27].

Критики космологічного та телеологічного доказів заявляють: якщо богослови не можуть обійтися без того, щоб визнавати існування причини (і мети) світу в цілому і називати її Богом, то чому ця настанова не поширюється й на те, щоб поставити питання про причину існування самого Бога? А якщо допускається можливість безпричинного існування, то чому таке існування приписується Богові, а не природному світові? Наприклад, саме таку систему контраргументації пропонує британський філософ і математик Б.Рассел: «Справді, якщо все повинне мати причину, то повинен мати причину і Бог. Коли ж може існувати щось, що не має причини, то цим чимось сама природа може бути не гірше від Бога... Уявлення про те, що речі

неодмінно повинні мати початок, насправді пов'язане з убогістю нашої уяви» [300, с.98].

Водночас попри суто логічну вразливість зміст і цього доказу виявляє конструктивний ціннісний, етичний потенціал, продуктивний для свідомості сучасної людини. Адже вдаючись до цього аргументу, як і до телеологічного, богословський розум прагне засвідчити для себе аксіологічну абсолютність першооснов і кінцевих перспектив буття світу, вказати на те, що, попри емпіричну очевидність антигуманності причин і цілей багатьох явищ життя, перша причина й ключова мета буття тотожна Благу. Так в ірраціональний (тобто емпірично й формально логічно неочевидний) спосіб формується світоглядна мотивація людини бути джерелом ланцюга ціннісно конструктивних причиново-наслідкових зв'язків, узгоджувати дії з власним покликанням «образу й подоби» Божества. У застосуванні до соціальної сфери зміст космологічного й телеологічного аргументів здатні мотивувати суспільний оптимізм, давати усвідомлення онтологічної виправданості пошуку шляхів подолання екологічних й техногенних криз та аномалій, мотивувати на принциповість в обстоюванні соціальної справедливості. Тож і цей аргумент, розроблений середньовічною думкою, попри його когнітивну суперечливість, все ж має потужний ціннісний потенціал, здатний екстраполювати метафізичні контексти на ціннісні, етичні, антропологічні. А отже, вивчення цього аспекту середньовічних філософсько-богословських міркувань є також значущим у межах експлікації аксіологічно конструктивного потенціалу в синтезі релігійної метафізики і етики.

#### **4.3. Секулярний і релігійний формати етичних цінностей у філософських рефлексіях Відродження та Нового Часу**

Суперечності соціального життя й моральної свідомості Середніх віків спричинили на відповідному етапі їхню кризу й занепад, на ґрунті чого, як відомо, з кінця XIII століття в європейському суспільстві накреслюються

духовні й соціальні процеси, що їх узагальнено називають Відродженням (Ренесансом). Для них характерне не цілковите відкидання спадщини Середніх віків, а її синтез із по-новому відкритими, переосмисленими світоглядними ідеями Античності. А водночас Ренесанс в ідейному плані аж ніяк не зводиться і до простої «суми», синтезу надбань Античності й Середніх віків, адже духовна культура, ціннісна свідомість і соціальна практика цієї епохи має власний оригінальний зміст та смисл, хай і специфічно простимульований процесами двох названих історичних періодів. М.Бердяєв відзначає діалектичну роль Середніх віків для формування Ренесансу як культурної і ціннісної епохи. Середньовіччя, попри скутість особистості в соціальному форматі, все ж через примат релігійних цінностей і духовну концентрацію давала особистості смислову незалежність від дії зовнішніх стихійних сил. У Середні віки «духовні сили людини були внутрішньо підібрані й зосереджені. І якщо не завжди творчі сили діставали змогу достатньо вільно себе проявити і розквітнути, то вони, бодай, зосереджувалися й зберігалися... Тому й був можливим зовнішній творчий розквіт в добу Ренесансу, що він був внутрішньо підготований у Середні віки» [41, с.98]. На думку цього мислителя, якби людина не зазнала аскетичного вишколу утримання від розтрати сил, то їй не вдалося б увійти в нову історію так потужно, творчо й енергетично, як це відбулося в добу Відродження. Свідомість цієї людини нової епохи Р.Тарнас влучно характеризує як експансивну, бунтівничу, бурхливу й творчо-енергетичну, індивідуалістичну, шанолубну, а нерідко й безпринципну, допитливу, самовпевнену, дотичну до тутешнього життя і тутешнього світу, пильну та скептичну, натхненну й наснажену. Цей дослідник слушно висновує, що «імпульс, котрий дав їй життя, був набагато сильнішим за будь-яке поєднання політичних, суспільних, технологічних, релігійних, філософських або мистецьких чинників» [340].

Етика Ренесансу відзначається цілою низкою імен та оригінальних ідей, що істотно трансформували моральну свідомість Європи й багато в чому

визначили ціннісні стандарти, які й нині формують обличчя нового європейського суспільства. Крім плеяди світських мислителів, долучилися до трансформації моральної свідомості в цю добу й діячі Реформації – руху за моральне очищення й оновлення церковного життя, що сформував відтак окрему гілку християнства – протестантизм.

Проблема буття Бога, його зв'язку зі світом і людиною, а відповідно, і проблема етико-релігійних цінностей набуває в ренесансний період осмислення, багато в чому відмінного від середньовічних богословських традицій. Філософська думка Відродження максимально «згладжує», «усуває» теїстично- креаціоністський бар'єр між Богом і природою. Створюється вчення, якщо не про абсолютну єдність, то про тісний внутрішній зв'язок між духовними і природними формами буття, Богом і фізичним світом. Так, Марсіліо Фічіно, один зі знакових метафізиків епохи обґрунтовує таке розуміння Бога в його стосункові до світу: «Розум свідчить, що те, що зветься «скрізь» – саме і є загальна природа речей, вона ж і є Бог» [416, р.88]. На основі уявлень про внутрішньо притаманні природному світові духовно-творчі потенції накреслюється засадничо нове усвідомлення сутності та цінності природної реальності. Виникають принципи нового, закоріненого саме у ціннісній свідомості, формату ставлення людини до природи. Як слушно наголошує дослідник В.Кольчугін, «філософським підґрунтям антропологічної традиції доби Ренесансу став синтез християнської концепції олюднення й античної – про гармонійний зв'язок макро- і мікrokосму» [196, с.2]. Продуктивно функціональною моделлю узгодження в цю епоху когнітивно-натуралістичних і ціннісних (етико-антропологічних й естетичних) параметрів світорозуміння й світоставлення виявилася метафізика пантеїзму. Вона в дискурсі ренесансних мислителів ґрунтувалася на пізньоантичному неоплатонічному ідейному ресурсі, який інтенціями ренесансної свідомості був оригінально зодягнутий в шати гуманістичного витлумачення. Спадщина неоплатонічного мислення давала змогу обґрунтувати онтологічні формати творчого самоутвердження

особистості у світі, а також осмислити душевно-творчу сутність як чинник, внутрішньо властивий божественно-природному космічному буттю. Доцільно навести думку мислителя XX ст. П.Тєяр де Шардена, який так пише про смисложиттєво-етичні аплікації ренесансного пантеїзму: «...Цілком реальним та абсолютно закономірним є пантеїзм., бо ж якщо в кінцевому підсумку мисленнєві центри світу справді утворюють «єдине з Богом», то цей стан досягається не через ототожнення (Бог стає всім), а через диференціюючу та сполучальну дію любові (Бог весь в усьому), що цілком ортодоксально з християнського погляду» [343, с.417].

Показово, що в метафізичні побудови ренесансних мислителів органічно вписано антропологічні, ціннісні, духовні константи: світ природи сприймається не як механізм, не як пасивна матерія, а як насажене смисловими структурами живе єство. Кожен щабель буття, згідно з думкою ренесансних філософів-богословів, є більш чи менш наближеним відображенням, «дзеркалом» Бога. Сам же Бог у параметрах неоплатонічної традиції осмислюється як Єдине. Створені Богом явища природи, завдяки інспірації вічно діючої «Світової душі», знову прагнуть до нього як до свого універсального телеологічного горизонту («Блага»). Це онтологічне прагнення створеного сягнути горизонтів свого Творця забезпечує речам природи й соціуму здатність розвиватися та удосконалюватися. Недаремно світові процеси обмірковуються рядом мислителів епохи через піднесені до космічного статусу концепти Любові, Краси, Насолоди. Любов у метафізичному значенні – це повсякчасно притаманний всьому динамічний потяг до гармонії; гармонія світобудови вивершується Красою; споглядання й переживання Краси надає Насолоду. До прикладу, поняття Любові, Краси, Насолоди специфічно інтерпретуються й узгоджуються між собою в єдності їхніх метафізичних, етичних та естетичних вимірів у праці М.Фічіно «Коментар на «Бенкет» Платона» [366].

Такі метафізичні настанови по-особливому структурують й антропологічні та етичні уявлення Ренесансу. Пафос звеличення розуму є

характерним для багатьох ренесансних мислителів. Ось, наприклад, Мішель Монтень зазначає: «Якщо Бог обдарував нас якимсь хистом розуміння, аби, мов ті звірі, не підпадали по-невільничому під повсюдні закони і застосовували їх на власний розсуд, вольною волею, то нам, безперечно, слід скорятися простим велінням природи, але не давати нарвати на себе її ярмо: нашими нахилами повинен керувати лише розум» [241, с. 68]. Але при цьому в багатьох міркуваннях філософів, богословів, митців епохи наголошується й на тому, що цінність людського розуму визначається не просто здатністю мати зовнішній досвід й логічно структуроване ставлення до предметної, речовинної реальності. Сутність людини постулюється як така, якій доступний також і дар одкровення, духовно-світоглядної інтуїції, що дає образ світу в його духовно-матеріальній єдності і смисловій рельєфності. Цей дар у свою чергу плекається через напружену інтелектуальну активність, яка певною мірою сприймається як необхідний трамплін для вищих, надрозумових форматів пізнання космосу. І якщо до істини про окреме людина йде за допомогою волі й розуму, то обов'язковою умовою пізнання універсальної істини є надраціональна любов до Бога. Бог радше доступний тому, хто його любить, ніж тому, хто намагається його пізнати. Емоційно-чуттєві духовні потенції часом адекватніші для досягнення ціннісної, смисложиттєвої істини, ніж суто логічні (хоч це не нівелює значущості також і логіки). Любов більш повна й досконала, ніж знання, бо не кожен, пізнаючи, радіє, але всякий, хто любить, неодмінно при цьому й пізнає, – саме така гуманістична настанова стає провідною у дискурсах багатьох мислителів епохи, зокрема в концепції «вченого незнання» М.Кузанського. Мислитель зазначає: «Бо ж кожен люблячий, який, не знаючи (ignote), звертається до любові улюбленого предмета, повинен мати якесь знання про нього, оскільки зовсім непізнаванне не може ним любитися, бути ним виявлене, а якщо не виявлене, то й неосягненне» [209]. Е.Кассієр зазначає з цього приводу: «Акт пізнання й акт любові мають одну й ту саму мету – подолати розрізненість елементів буття і наново повернути їх до пункту

їхньої первісної єдності» [183, с.94]. Така настанова, поза сумнівом, цінна і нині. Адже нагальною є потреба оновленого синтезу когнітивних і смисложиттєво-ціннісних параметрів світоставлення та подолання наслідків впровадження у свідомість і соціальну практику однобічного раціоналізму або ж принципу ідеологічної (в тому числі й релігійно-конфесійної) ексклюзивності, коли певні догми чи стереотипи затьмарюють емоційну відкритість та толерантність щодо незвичного або «незнаного» у сфері духовного досвіду й комунікації.

З таких настанов логічно випливає характерне для Ренесансу звеличення прагнення людини бути вільною. Таке піднесення людської свободи – одна з домінантних тем Відродження. Промовисто про таке розуміння гідності людської свободи писав Піко делла Мірандола. У подачі цього філософа Бог, ніби звертаючись до Адама, підкреслює, що створив усіх інших істот, крім власне людини, як таких, що цілком підкорені несхитним законам, відповідно до котрих живе природа. Їхнє буття, говорячи сучасною мовою, це лише «програма», накинута із-зовні. Натомість Адам кваліфікується тут як нічим не обмежений: йому даровано здатність визначати свій образ власним вибором і рішенням. Бог, за думкою Мірандоли, санкціонує для людини перебування в осерді Всесвіту для якнайзручнішого «розглядання» всього, що є в ньому. «Я зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, аби ти сам, вільний і славний майстре, сформував себе в образі, якому ти надаєш перевагу. Ти можеш переродитися на нижчі, нерозумні істоти, але спроможний переродитися з волі своєї душі і на вищі божественні істоти» [282, с.249].

Як бачимо, у цьому фрагменті наявний зв'язок із біблійною парадигмою вільної волі людини як чинника її морального самовизначення. Але сама тональність оцінки чинника вільної волі істотно відмінна від провідних середньовічних дискурсів. Тут вільна воля розглядається більше у форматі категорій піднесеного і величного, тоді як у середньовічних міркуваннях вільна воля людини здебільшого фігурує як концепт обґрунтування

невідповідальності Бога за зло, наявне у світі, і оцінюється більше як феномен, що вносить, хай і закономірний, але трагізм у людське життя. Концепт вільної волі в добу Середніх віків мав більшою мірою спонукати до вольового самообмеження, смирення, каяття, натомість у добу Відродження цей концепт використовується часто для обґрунтування творчого і комунікативного ентузіазму, а правильність вектору спрямування вільної волі вимірюється наявністю творчого або суспільного успіху в горизонтальній площині соціокультурного життя. Тим часом у Середні віки цей критерій часто міг, навпаки, розглядатися як показник негативного спрямування вільної волі.

Справді, в Середньовіччі цей «статус» людини передбачав передусім її покликання до релігійних пошуків спасіння у потойбіччі та спонукав до земного аскетизму, коли соціальна комунікація, творча активність, індивідуальна ініціатива в суспільстві не розглядалися першорядними у вивершенні смислу життя. Відродження натомість визнало саме ці аспекти самовизначення людини провідними. Ідеал особистості обмірковується крізь призму її здатності бути творчим, ба навіть героїчним, ентузіастом (з цим словосполученням перегукується назва однойменного твору Дж.Бруно): не животіти в бездіянні чи пасивності, а збагачувати життя плодами власної творчості. Як пише Дж.Бруно: «Досвідчені й талановиті в спогляданні істини, сповнені осяйним і свідомим духом, за внутрішньою спонукою та природним пориванням, збурюваним любов'ю до Божества, до справедливості, до істини, до слави, вогнем прагнення й наснагою цілеспрямованості загострюють в собі почуття і в муках свого мислення виявляють світло розуму, і з ним ідуть далі від звичного. І врешті, такі люди говорять і діють уже не як знаряддя, а як головні творці та діячі» [80, с. 52-53].

Безперечно, і доба Середніх віків давала чимало прикладів героїчної, інколи мученицької, принциповості заради відстоювання того, що особистість вважала істиною. Але там все ж готовність на самопожертву



мотивувалася живим есхатологічним, сотеріологічним очікуванням індивідуального воздаяння в потойбічній. Ренесансні ж мислителі часто вже про індивідуальне воздаяння в потойбічній говорять більшою мірою лише алегорично, образно, але попри це, не розраховуючи на особистісну віддачу через релігійне безсмертя індивідуальної душі, все ж закликають до готовності обстоювати принципи й ідеали істини, навіть ризикуючи життям. Загальновідомий приклад життя і смерті Дж.Бруно тут є дуже промовистим. К.Ясперс вважав, що саме постать Дж.Бруно яскраво демонструє собою суть філософської віри: «Віра різниться від знання. Джордано Бруно вірив, Галілей знав... Суд інквізиції вимагав від них під загрозою смерті зречення своїх переконань» [411, с. 421]. Відповідно, констатує Ясперс, Бруно згодився зрестися лише кількох, не вирішально значущих для нього, аспектів свого вчення; і загинув мученицькою смертю. Натомість Галілеєве зречення від засадничої суті свого вчення (Земля обертається довкола Сонця) відтак породило іронічний дотеп, ніби він згодом сказав: а все ж вона обертається. У цьому німецький філософ-екзистенціаліст бачить ключову відмінність: істина, якій шкодить відречення, і істина, яку зречення не зачіпає. Ясперс розгортає думку, що і Бруно, й Галілей вчинили щось таке, що узгоджувалося саме з тим форматом істини, який був притаманний кожному з них. Істина Бруно поставала як те, чим він жив. За такого формату істина існує, підтримуючись ототожненням її з її носієм. Вона у своєму виявленні є історичною, сумірною конкретній долі та конкретній історії особистого вибору. Хоч у своєму висловленні вона позбавлена загальнозначущості, це не відбирає в неї екзистенційно безумовного характеру. Ця істина – не просто науково підтверджена інформація. Це своєрідна таємниця мислителя саме як особистості. Проникнувши в єство речей, він уже «не здатен відмовитися від свого вчення, не шкодячи цим істині... Не існує загальної думки, яка могла б вимагати від нього, аби він прийняв мученицький вінець. Тільки те, що він його приймає, та ще й, як Бруно, не через мрійливий ентузіазм, не через упертість, породжену миттю, а після тривалого додання свого спротиву, – це

ознака справжньої віри, певності в істині, яку не можна довести так, як за наукового пізнання скінчених речей» [411, 421-422]. Адже для Бруно віра у відкрите його розмислами упорядкування природи, космосу, по суті, є пантеїстичною вірою в Бога, тож зречтися своєї позиції означало для нього зречтися філософського богоспівкування.

Саме формат філософської віри стає в цю добу відчутною альтернативою (принаймні в освічених людей) вірі суто церковній. Аж ніяк не будучи атеїстами, більшість мислителів Ренесансу все ж визнають моральне право людини на власний шлях до Бога, опосередкований не стільки схилянням перед церковним авторитетом і догматами, скільки настановами совісті й переживанням цілісності, гармонії, одухотвореності космосу. Скажімо, в діалогічному творі Леона Батісти Альберті «Релігія» протиставляються позиції побожного Леопіда й вільнодумного Лібріпети. Леопід наполягає: «...всевишні боги не байдужі до молитов і прохань добрих людей. Тому я завжди віритиму, що благочестя допомагає уникнути багатьох заслужених нещасть, і що самі боги вельми прихильні до тих, хто вартий їхньої доброти» [16, с.154]. На таку тезу Лібріпета відповідає, що самі люди повернули до себе злигодні, яких вони зазнають. Він твердить, що, наприклад, звернення людей до богів, котрі «допомагають» при морських бурях постало тільки через те, що люди вирушають в море і стикаються з відповідною небезпекою. «Щойно з глупоти своєї чи нездарності вони накликають на себе якісь важкі нещастя, тієї ж миті звертаються до богів, при цьому бажаючи, аби боги припинили те, що самі люди розпочали. Коли хочеш знищити причину нещастя, ніколи не чекай, що якісь боги відвернуть від тебе це нещастя, але, збагнувши, що самі люди завдають людям нещастя, замість просити богів про захист, намагайся впливати на самих людей» [16, с.153].

Тож живучи енергетикою богошукання, ренесансні мислителі й інтелектуали дедалі більше формулюють такі моделі цього богошукання, які є альтернативними ортодоксальній догматиці. Ставляться й автономно

осмислюються такі питання щодо зв'язку Бога і людини, які в добу Середніх віків були під категоричним табу, або щодо яких вимагалася лише одностайна освячена Церквою позиція. Звичайно, і в епоху Ренесансу церковний дискурс зберігає свої доволі міцні позиції, але, тим не менше, з'являються можливості і для розробки та оприлюднення альтернативних щодо нього концепцій. Погляд на Бога як на розливу в космосі енергетику розвитку, творчості, вдосконалення, краси спонукає і творчу особистість, «ентузіаста» шукати в надрах власного духу ресурс самоперевершення, долання стандартизованих форматів буденності, накреслення перед собою високих і далеких обривів великих звершень.

Пошук Божественного осмислюється багатьма мислителями Відродження як принципова ознака справді людського в людині, і розуміється нерідко він саме в такий спосіб, як це окреслює Бруно: «ми інакше, ніж негідники та невігласи, визначаємо волю Бога... Ми шукаємо його в нездоланному й непорушному законі природи, в благочесті душі, що добре засвоїла цей закон, у сяйві сонця, у красі речей» [79, с.189]. Богошукування, за Бруно, це не шлях суворої аскези і молитовного самозаглиблення, а живий процес пізнання (в широкому розумінні цього слова) і творчості. А творчим може бути не тільки процес винайдення чогось у мистецтві чи науці, а й активне спілкування, дружба, щира любов, виховання й самовиховання, натхненна праця на різних ланках суспільства і культури.

Цей процес творчості-богошукування передбачає раціонально-ірраціональний синтез емоцій, волі, уяви, інтелекту, інакшими словами, він вимагає недрімотної свідомості. Бруно діалектично змальовує цю динаміку таким міркуванням: «Коли, наприклад, почуття підноситься до уяви, уява до розуму, розум до інтелекту, інтелект до мислі, тоді вся душа навертається до Бога й живе в умосяжному світі. Звідти вона спускається назад, вертаючись до чуттєвого світу через інтелект, розум, уяву, почуття, зростання» [80, с. 80]. Таке розуміння єдності етичного і сакрально-релігійного спонукало в добу Ренесансу обґрунтовувати засади соціальної небайдужості особи,

громадянської відповідальності. Адже терен соціальної ініціативності це теж до певної міри терен самоздійснення людини в її відповідальності перед Божественним, сакральним.

Прикметними у цьому контексті є міркування Лоренцо Валли – суперечливого, але яскравого ренесансного мислителя, який активно долучався до обмірковування проблем етики та релігії, віротерпимості і людяності. Український історик та релігієзнавець В.Балух так характеризує цього італійського гуманіста: «Лоренцо Валла відноситься чи не до найзагадковіших постатей епохи Відродження. Його філософсько-етичні, релігієзнавчі, лінгвістичні й історичні дослідження та діалоги відіграли важливу роль у розвитку наукового світогляду, формуванні нової ідеології європейського суспільства. Однак при всій сміливості Лоренцо не завжди висловлювався до кінця, а віддавав перевагу пристосуванню до оточуючого середовища» [30, с. 179]. Н.Ревякіна у передмові до збірки його творів наголошує, що у сфері етики Валла проторував новий шлях пошуків. Цей шлях є значущим і помітним на тлі надбань попередніх гуманістів. Саме така, нова, етика втілила світогляд багатьох освічених людей цієї доби [Див.: 93, с. 34]. А водночас погляди Валли полемічно релевантні й отримували прямих чи опосередкованих опонентів уже власне в добу Ренесансу. Скажімо, торкаючись корінного питання християнської етики – щодо свободи волі, Валла визнає його складність, багатомірність, антропологічну значущість, адже від позиції щодо цього питання, з його погляду, залежить усвідомлення людиною ключових для життєвого вибору питань права і несправедливості, винагороди і покарання (як у їхніх земних форматах, так і потойбічних). Водночас Валла розгортає думку про те, що попри неабияку життєву значущість цього питання мало хто, зокрема, й з мислячих людей надбав з нього достеменне знання [Див.: 93, с. 269]. Обмірковуючи далі проблему свободи волі, Валла не боїться загострити її смисл у стосунку до релігійних форматів її витлумачення. Середньовічний світогляд постулював як велику таємницю настанову віри, з одного боку, в наявність у людини

вільної волі, а з другого, – у всемогутність і всезнаючість Бога. Узгодженість цих суперечливих для розуму позицій богослови здебільшого віддавали сфері одкровенного досвіду, який повинен зупинити зазіхання розуму на проблематизацію цієї узгодженості.

Натомість у дискурсі Валли ця проблема радикально гостро формулюється в усій своїй антиномічності: «Чи не відмовитися нам від релігії, благочестя, святості богослужінь і жертвоприношень; ми не можемо нічого очікувати від нього [Бога] і вдаватися до молитов, не можемо говорити про його милосердя і можемо нехтувати виправленням нашого розуму, і, нарешті, ми можемо робити тільки те, що надає нам задоволення, бо ж справедливість чи несправедливість наших учинків передбачена Богом. Отже, або він, здається, не передбачає майбутнього, якщо ми наділені волею, або він несправедливий, якщо ми позбавлені свободи волі» [93, с. 273]. Звісно, такі слова приписуються лише одному з учасників діалогу «Про свободу волі», й інші учасники діалогу щодо них наводять контраргументацію з позицій, більш близьких до церковно-догматичних. Однак сам факт внесення таких вільнодумних ідей у смисловий дискурс є прикметним і характерним для цієї епохи. Увага до горизонтальних, соціокультурних форматів самовизначення людини виявилася у Л.Валли і в тому, що навіть очікуване потойбічне перебування в раю замальовується ним не із залученням метафізично-трансцендентного чи містичного досвіду й відповідного категоріального апарату, а з актуалізацією тих цінностей, які є актуальними для освіченої й енергетичної особистості, що різнобічно реалізує себе в соціумі, в культурній комунікації. Уявлення про рай це вже не уявлення про абсолютно інакший світ трансформованого буття, а радше піднесене у певну степінь уявлення про задоволеність широких естетичних, соціальних, культурних, комунікативних, творчих, гедоністичних інтересів особистості: «Хто відмовиться політати на швидких крилах та пограти з крилатими друзями то у вільному небі, то серед ланів, то біля високих гір, то біля води... Хто не забажає бути обдарованим якнайбільшою, немов

тигрячою, прудкістю і ніколи не стомлюватися, не розслаблятися від спеки, не крижаніти від холоду? Можна також жити під водами на кшталт риб і, що ще розкішніше, мчати, сидячи на білосніжних хмаринках, і, закликаючи на власний розсуд вітер, ніби керувати вітрилами... На небі ти розумітимеш усі мови й розмовлятимеш ними, здобуватимеш всі знання, засвоюватимеш будь яку науку, всіляке мистецтво, та ще й безпомильно, без сумнівів і вагань» [Цит. за: 221, с. 355].

Дедалі активніше мислителями Відродження формулюються дефініції моральних понять, які враховують суто світські аспекти людського буття й автономність морального вибору. Скажімо, відомий гуманіст Леонардо Бруні Аретіно дає таке визначення моральності: «Моральність же – це те, що є хорошим і заслуговує на похвалу та походить від доброчесності. Як вважається цілком ганебним і потворним все те, що робиться боягузливо й розпусно, або ж негідно, так ми називаємо моральним, почесним, прекрасним все те, що чиниться відважно, стримано та гідно» [24, с.53-54]. Ці та інші уявлення, звісно ж, впливали також і з характерної для Ренесансу настанови індивідуалізму, що у своїх зважених, поміркованих вимірах актуалізує цінність особистісної свободи, життєвої ініціативи, особистої відповідальності людини за власний духовний і соціальний добробут. Відповідно мислителі-моралісти Відродження цінують в людині її здатність творити себе саму, а «гідність» походження, спадкового становища, багатства визнається неістотною для реальної гідності особи. Багато-які цінності і смислові концепти, що обґрунтовувалися ренесансними гуманістами, дещо еволюціонувавши, лягли в основу розбудови ліберальної моделі взаємин між суспільством й особистістю в умовах новочасної та новітньої європейської соціальності. Ці цінності дедалі послідовніше відкривали шлях до обґрунтування свободи світоглядного самовизначення, плюралізму думок, толерантності до духовної позиції іншого, що стало одним з важливих, культивованих і нині, моральних здобутків європейської культури.

А втім, слід розуміти і те, що світсько-гуманістичні і пантеїстичні тенденції ренесансного розуміння цінностей були лише одним, хай і потужним, напрямом

реалізації запитів ціннісного пошуку. Ренесанс, особливо в його пізній, завершальний період, це також і доба активної розробки теїстичної етики у форматах ідей представників Реформації. Від гуманістів реформатори засвоїли практику соціального ентузіазму і діяльної відданості ідеям, але конкретні обґрунтовані ними цінності дещо по-інакшому сприймали пафос творчої «незмірності» сил людини, бачачи в людині і багато онтологічно недосконалого, уярмленого, слабкого, а отже, звертаючи маятник ціннісної свідомості до смирення перед сакральним як незбагненим та містичним і до досвіду молитовного самозаглиблення, але вже не стільки через включеність у церковний моноліт католицизму, скільки через практичну, індивідуалізовану глибинну релігійність протестантського зразка. Дослідники Л.Будянська і В.Римський не без підстав наголошують, що «діалог Відродження і Реформації дуже часто набував форми ідеологічної та філософсько-теологічної боротьби гуманістів (Еразм Роттердамський, Томас Мор) і протестантів (Мартін Лютер, Вільям Тіндел тощо)» [85, с.11].

Особливо показовою можна вважати дискусію якраз між нідерландським ренесансним гуманістом Еразмом Роттердамським і лідером Реформації Мартіном Лютером. Обидва ці дискурси містять чимало цінного і для сьогоденних завдань гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей. Як М.Лютер, так і Еразм були гострими критиками церковно-адміністративних зловживань, спаювання релігійних інституцій і владного інтересу, шаблонності і формалізму в духовній освіті, лицемірства й дволикості лідерів релігійних спільнот. Деякі ідеї як одного, так і другого з цих діячів зберігають неабияку актуальність і щодо сучасних негативних тенденцій в житті релігійних організацій. І Лютер, і Еразм були нещадними критиками зловживань морально дискредитованої на той час римської курії, її погрузлості в грошолобстві та розмінюванні сакральних цінностей на прагматичний успіх, що здобувається неморальними методами. Лютер, скажімо, писав: «християн належить навчати, що кожен, хто, бачачи нужденного, проходить повз нього, і замість милостині купує на ці гроші

індульгенцію, отримує не відпущення гріхів від папи, а Божий гнів» [Цит. за: 268, с.8].

Аналогічне ставлення до одержавлення церковної структури й перетворення її на фінансово-адміністративну корпорацію висловлює й Еразм Роттердамський у саркастичному творі «Похвала Глупоті». Він, зокрема, устами «Глупоти» риторично запитує про моральне обличчя первосвящеників, тобто, за католицьким вченням, намісників самого Христа на Землі. І лунає жорстка та в'їдлива критична оцінка: «Якби вони захотіли жити так само, як він, наслідуючи його бідність і працю, його вчення, його страждання й нехтування життям; якби задумались над значенням свого титулу «папа», тобто «батько» і «найсвятіший», то, скажіть, чи був би хтось на світі нещаснішим за папу? Хто став би тоді домагатись цього місця за всяку ціну? Хто захищав би його мечем, отрутою і всіма іншими засобами? Скільки зручностей втратив би папський престол, якби туди проникла мудрість!.. Мудрість?.. Хоча б крупинка тої солі, про яку говорить Христос! Що б тоді лишилося від стількох багатств, стількох почестей, перемог, обов'язків, посад, прибутків, диспенсацій, зборів, індульгенцій, стількох коней, ослів, тілохранителів, утіх?» [311, с.84-85]. Поза сумнівом, такі ідеї не втратили нагальності й нині, адже часто аналогічні тенденції культивуються і верхівкою багатьох сучасних релігійних структур. Мають ці тенденції певний соціально й ціннісно деструктивний вияв, наприклад, у практиці життя релігійних спільнот сучасної України. Зокрема, це практика деяких облаштованих за моделлю фінансової піраміди чи бізнесової мережі тоталітарних релігійних спільнот. У них проповідницька активність спрямована передусім на активізацію матеріальних внесків як нібито передумови здобуття «сотеріологічних перспектив» і прагматичного «успіху», а застосовувані їхніми лідерами психопрограмуючі технології формують некритичність ставлення з боку адептів до таких ініціатив. Також до прикладів подібних явищ можна віднести і тенденції участі церковних структур у політично ангажованих проектах, що давало про себе знати,



наприклад, у часи режиму Януковича, коли церковні активісти Московського Патріархату нерідко явно й опосередковано виступали пропагандистами відповідних політичних сил. Наявна в сучасній Україні і практика відмивання корупційних чи здобутих напівтіньовим бізнесом фінансів через так зване релігійне «благодійництво». Звісно, конкретні закиди щодо таких явищ набувають об'єктивності тільки за умови наявності документальних і фактологічних підтверджень в установленому законом порядку. Але, крім юридичного аспекту цієї проблеми, дуже важливим є саме ментальне й ціннісне формування в межах релігійного виховання та освіти негативного ціннісного реноме подібних форм обслуговування релігійності. І думки ренесансних мислителів, зокрема, Еразма та Лютера, можуть лягати в один із базисів відповідної ментально-ціннісної платформи. Тож вони варті популяризації й адекватної інтерпретації в умовах сьогодення. До речі, наявний досвід такої критики і в аналогічних міркуваннях українських мислителів Відродження, наприклад Станіслава Оріховського та інших. Показовим, серед іншого, є наприклад, гостро саркастичний, викривальний вірш Оріховського, звернений до тогочасної папської адміністрації, – «До римського папи, який вигадав целібат» [Див.: 355, с. 405].

Попри наявність спільних ціннісних моментів дискурси гуманістів і представників Реформації мали, безперечно, й істотні відмінності між собою. Якщо для гуманістів першорядним є особистісне самоздійснення в різнобічних форматах соціокультурного життя, то для Реформації принциповішим є живий досвід релігійності, інтегрування із сакральним, усвідомлення всеохопної залежності людей від Бога, а відповідно, й ідейна монолітність релігійної спільноти. Обидва зазначені аспекти у своїх зважених форматах можуть бути конструктивними, та водночас кожен із них має і свої ризики, за умови доведення їх до крайності. Наприклад, стверджуючи, що «Бог не може і не хоче допускати, аби добра справа починалася в надії на власну силу і розум» [228, с. 56], провідний ідеолог Реформації закономірно приходять і до тези, яка, до певної міри,

дискредитує цінність світської освіченості та всебічного інтелектуального й культурного розвитку. Програмується апріорна упередженість, якщо не ненависть, до надбань позахристиянської філософії й етики. Характерною тут є така теза засновника протестантизму щодо оцінки всесвітньовідомої «Етики» Аристотеля: «Вивчення [Аристотеля] запровадив злий дух. Такою є й книга «Ethicorum», найшкідливіша з усіх книг, котра різко суперечить милості Божій і християнським чеснотам і, попри це, вважається однією з кращих» [228, с. 107].

Звісно, кожен має право на власну оцінку тих чи інших надбань культури. Але наведена тут матриця реакції релігійного ідеолога на певне позарелігійне культурне явище все ж виказує настанову авторитарної релігійності. Адже такий формат оцінки лунає – з огляду на статус і авторитет релігійного лідера – не як приватна думка, а як керівництво до дії для пересічних вірян. Елементи подібного підходу, на жаль, мають місце нерідко і в сучасному світі. Особливо яскраво увиразнюються вони в практиці певних деструктивних, тоталітарно-фундаменталістських течій ісламу, практично одержавленого православ'я в керованій Кремлем авторитарній Росії, у діяльності ряду деструктивних неорелігійних організацій. Зрештою, об'єктивності заради слід визнати, що на локальному рівні у проповідях та «виховній» роботі окремих священнослужителів навіть тих українських релігійних структур, які мають гуманну й помірковану репутацію, все ж часом трапляються подібні ретроградні вислови на адресу тих чи інших загально визнаних у своїй значущості явищ нерелігійної культури минулого і сьогодення: творів мистецтва та літератури, наукових винаходів, конкретних діячів тощо. Формування настанови, позитивно відмінної від такої ментальної позиції щодо альтернативних світоглядних ресурсів, можна виявити і в Еразма, і в інших гуманістів. Недаремно ж, поважаючи Лютера як великого мислителя й релігійного діяча, Еразм все ж у листуванні з ним принципово критикує наявні в його ідеях елементи фанатизму, дискредитації вільної волі й критичного мислення, докоряє йому за надмірну

нетолерантність. Звертаючись до Лютера, Е.Роттердамський зазначає: «Одне мене мучить, як і всяку добропорядну людину: те, що ти своїм норавливим, нестримним, бурхливим характером потрясаєш весь світ нищівним розбратом. Добрих людей, що люблять шляхетні науки, ти віддаєш на сваволю якихось нестямних фарисеїв...» [159, с.593] Водночас зробимо принципове застереження: сучасні лютерани, як і ціла низка інших протестантських церков, віддаючи належне цінним елементам у вченні своїх «батьків-засновників», все ж здебільшого усвідомлюють історичну обмеженість деяких їхніх постулатів та практичних підходів. Тож елементи вільного діалогу з носіями інших світоглядів, толерування свободи совісті й права на світоглядне самовизначення, визнання плюралістичності ціннісних матриць сучасного світу, – усе це в практиці й ідеях більшості сучасних спадкоємців Реформації активно присутнє і свідчить про належний толерантизаційний потенціал їхнього релігійного служіння.

Говорячи про ціннісну діалектику життя в добу Ренесансу, звичайно, невинуватим було б закривати очі й на те, що, попри накреслені й обґрунтовані високі гуманістичні ідеали, їм не вдалось повною мірою бути втіленими в реальну практику морального життя епохи, а часом ця практика вступала з ними в гостру ціннісну колізійність. Сарказм історії в тому, що, доба якнайвищих злетів етичної думки та естетичної творчості, Ренесанс водночас відзначився масовими проявами жорстокості, віроломства, розбещеності, кровопролиття, братовбивчих релігійних воєн, що дає підстави дослідникам вважати це наслідками спотвореного, доведеного до крайнощів індивідуалізму (російський філософ О.Лосєв влучно назвав це «зворотним боком ренесансного титанізму» [див.: 221, с.120-138]). Витонченість зовнішніх манер представників знаті, можновладців, прелатів церкви, впливових промисловців і купців, їхня чутливість до естетичної культури, освіти, історії, філософії, настанова на щедрі меценатську активність, покровительство творчим особистостям часто уживалися в одних і тих самих постатях із вкрай розпусною та підступною поведінкою, лиховісними, віроломними намірами і вчинками. Цю шокуючу розбіжність між високими

злетами гуманістичної етичної думки і життєвої практики в добу Ренесансу можна витлумачити як вияв трагічної роздвоєності духовно-суспільного життя людства, неможливості остаточно усунути прірву між реальністю і образом належного, емпіричною даністю людської недосконалості і вірцевими ідеалами моральної гідності. Доволі виразно, психологічно та мотиваційно переконливо цю дихотомію змальовували у своїх вершинних творах мислителі й письменники пізнього Відродження, зокрема, Мішель Монтень, Вільям Шекспір, Мігель Сервантес та інші. Драматичні, а то й трагічні, колізії долі і болісність морального вибору їхніх персонажів рельєфно артикулюють певну утопічність ранньогуманістичної патетики «богорівності» і «довершеності» людини.

Ренесансні етичні настанови багато в чому зберігалися та інтерпретувалися в добу Нового часу й Просвітництва (XVII – XVIII ст.), але тут обґрунтуванню моралі було надано більш виявленого раціонального характеру (що відповідало загальній настанові епохи на першість розуму в усіх життєвих проявах людини). Етика епохи послідовно секуляризується, здійснюється пошук способів обґрунтування автономності моралі, тобто незалежності велінь морального обов'язку як від суто природних, матеріальних, егоїстичних потреб людини, так і від церковного диктату. У багатьох мислителів набуває дедалі систематичнішого розвитку думка, що не з настанов віровчення слід вичитувати моральні принципи, а навпаки, з автономного голосу совісті всередині добродесної особистості можна робити припущення про існування Бога або духовного абсолюту. В такий спосіб не заперечується ідея абсолютності та «божественної» закоріненості моральних цінностей, але проголошується їхня принципова опосередкованість внутрішніми антропологічними критеріями. Щоправда, деякі дискурси в цю добу вже явно реалізують своє осмислення релігійно-етичних цінностей не просто з нецерковних, а навіть атеїстичних вихідних позицій. А проте, більшість мислителів все ж стоять на засадах не атеїзму, а пантеїстичного чи деїстичного світорозуміння. Оскільки світогляд доби Нового часу та

Просвітництва доволі ґрунтовно проаналізовано у багатьох дослідженнях, ми не ставимо собі за мету систематично викладати ідеї всіх чи більшості мислителів цього періоду. Сконцентруємо передусім увагу лише на тих знакових підходах та ідеях, які є парадигмально взірцевими і можуть мати конструктивну, евристичну роль в аспекті методології гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей.

Ренесансний досвід критики релігійно-інституційних моральних зловживань, звісно, не згас, а набув подальшого розгортання в дискурсах багатьох інтелектуалів Нового часу і Просвітництва. Відомо, що для цієї епохи характерним є яскраво виражений соціоцентризм, настанова на переоблаштування соціуму відповідно до ідеалів Розуму і Блага. Ідеї мислителів щодо суспільства мали пряму дотичність до бурхливих соціальних процесів у країнах західного світу (перегрупування еліт, революційних рухів, зміни керівних устроїв, скасування та відновлення станових привілеїв, протистояння різних релігійних угруповань тощо). Тож усвідомлюючи релігію як потужну передусім соціальну силу, мислителі й письменники уважно аналізували її соціально-етичний потенціал, передумови його можливих деструктивних впливів на життя людини, а також формати функціонування тих ідей релігії, які відповідають ціннісним ідеалам гармонійного життя в соціумі.

Щодо власне ідеї Бога в інтелектуальному дискурсі Нового Часу і Просвітництва співіснували (часом вибагливо синтезуючись), пантеїзм, деїзм, елементи атеїзму. Окремою моделлю осмислення буття Бога можна вважати етикотеологію І.Канта і його послідовників. З перерахування зазначених моделей не випливає, що не мала впливу і традиційна церковна модель релігійності: вона ще довгий час залишалася прерогативою мас. Але все ж у середовищі інтелектуалів домінантними були мисленнєві, а не церковні форми богошукання. Щоправда, відомі й винятки серед інтелектуалів щодо раціонального підходу до ідеї Бога, яскравим представником з-поміж яких можна вважати Б. Паскаля.

Раціоналістична лінія осмислення релігійно-етичних цінностей виходила у Новий Час з розмежування істинної і спотвореної релігійності. Істинна релігійність здебільшого обмірковувалася на автономних шляхах узгодження людського життя з критеріями мудрого, осмисленого, стриманого, просвіченого раціональністю життя. Натомість спотворена релігійність усвідомлювалася як така, яка спирається на чинник людської необізнаності, залежності від потужних природних і соціальних сил та пов'язувалася із забобонністю, фанатизмом, маніпулятивними владно-адміністративними технологіями, лицемірством і фальшю церковних ідеологів. Критика з боку мислителів Нового Часу таких аспектів релігійності може бути цінною і нині в аспекті завдань гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей. Чимало відповідного матеріалу можна виявити у працях Баруха Спінози. Український науковець В.Балух слушно підкреслює: «Більше трьох століть відділяє нас від епохи Спінози, але інтерес до нього і його творів не згасає, тому що моральні принципи, закладені філософією мислителя, спрямовують і сучасну людину на шляху до гармонії з зовнішнім світом і самим собою» [31, с. 26].

Як відомо, життя Спінози було гостро опозиційним до інституційованих релігійних структур як юдаїзму, так і християнства. Його критика історичних недосконалостей конфесійного життя, раціональна інтерпретація священних текстів зі спробами викриття в них фантазійних чи історично мотивованих необ'єктивних даних створювали йому в уявленні багатьох репутацію «атеїста». Водночас слід усвідомлювати, що саме вчення Спінози не було атеїстичним і засвідчувало його пантеїстичну переконаність. «Бог же – то перша причина усіх речей, а також причина самого себе. Тому мало чого варті слова.., що Бог не може бути доведений а priori» [329, с. 82]. Тож абсолютизований раціоналізм, притаманний вченню Спінози, спонукав його вважати, ніби така надраціональна ідея, як Бог, може бути піддана теоретичному доведенню. Але, звісно, в цьому контексті Бог мислиться передусім як універсальна інтелектуально-сміслова енергетика світу, ніж

абсолютна особистість теїзму. Відповідно й головні аспекти богоспілкування пролягають, з погляду Спінози, на шляхах розумового пізнання законів всесвіту (субстанцією якого Бог і є), а також свідомого приборкання афектів, відмежування істинних цінностей від псевдозаповідей ритуалізму, покори, фанатизму тощо. Мислитель проголошує, що справжня віра має позитиви саме з огляду на її здатність вести дорогами істинного пізнання, настановляти на цінування того, що справді варте любові. Доволі часто лейтмотивною лінією лунають у Спінози ідеї саме про істинне пізнання як найголовнішу мету, прагнути до якої має людина. Пізнання, на його погляд, є найпривабливішим з того, що їй доступне. Але таке пізнання водночас постає і богоспілкуванням. «Найдосконаліша людина – той, хто єднається з Богом (який є вседосконала істота) і в такий спосіб насолоджується ним [329, с. 120]. Істинне богоспілкування, з точки зору Спінози, має собі перешкодою дві крайності: зарозумілість і самоприниження, обидві вони, на його думку, є згубними. Натомість позитивними альтернативами цих античеснот він визнає самовдоволеність та істинне смирення [Див.: 329, с. 127-128].

Самовдоволеність у цьому контексті, звісно, не слід ототожнювати із пихою: ідеться, навпаки, про готовність людини вдовольнитися тим, можливо, незначним, що надають їй матеріальні умови її існування, заради збереження вірності своїм принципам і цінностям на протигагу соціальному конформізму в обмін на блага матеріального світу. В руслі цього Спіноза наголошує у своїй славнозвісній «Етиці»: «Людське безсилля в приборканні й обмеженні афектів я називаю рабством. Бо людина, піддана афектам, вже не володіє сама собою, але перебуває в руках фортуни, і то такою мірою, що, хоч і бачить перед собою краще, однак змушена додержуватися гіршого» [330, с. 521]. Дає свободу від такого рабства, на думку голландського вільнодумця, знову ж таки саме пізнання, яке має стосуватися як природничих вимірів, так і не меншою мірою – ціннісних, тож якоюсь мірою Спіноза додержується Сократового принципу про невіддільність добродієності від активної пізнавальної позиції щодо справжніх критеріїв

цінностей: «Пізнання, крім істинної любові до ближніх, яку воно вселяє нам, викликає в нас ще й те, що ми ніколи вже не ненавидимо ближніх й не гніваємося на них, але схильні зараджувати їм і допроваджувати їх до кращого стану; таке пізнання призводить нас до того, що ми не повинні боятися Бога» [329, с. 143].

Попри вільнодумність і певний раціоналістичний радикалізм Спіноза все ж цінує справжні ціннісні імпульси Євангелій, Христової етики, особливо підкреслюючи роль любові, радості, миру, стриманості й довіри як євангельських чеснот. Але водночас його критичний голос спрямовується на факти міжрелігійних упереджень, ворожнечі, яку нерідко на практиці культивують ті ж таки християни. Він пише, що часто дивується, як люди, котрі похваляються сповіданням названих цінностей «більш, ніж несправедливо сперечаються між собою і щодень виявляють одне до одного жорстоку ненависть; так що віру кожного легше пізнати за вчинками, ніж за [декларативними] чеснотами» [331, с. 11]. Філософ убачає підстави для критики ціннісних збочень не лише, звісно, у християнстві, він посилається на аналогічні аспекти і в інших релігіях. Спіноза розгортає тезу про те, що і християнин, і мусульманин, і юдей, і поганин нерідко у сприйманні зі сторони диференціюються лише за маркерами зовнішнього вигляду й одягу, обрядової традиції, відвідуваних місць поклоніння й культу, вірності певним авторитетним вчителям чи провідникам. Натомість, на його думку, «житейські правила у всіх однакові... Любов до поширення божественної релігії переродилася на огидну жадібність і шанобство, а сам храм перетворився на театр, де сильними є не церковні вчителі, а оратори» [331, с. 11]. Відповідно, лейтмотив бачення Спінозою істинної релігійності і її псевдоформ є таким: «тільки за справами можна судити про віру кожного, благочестива вона чи нечестива. В цьому разі, отже, всі будуть мати змогу підкорятися Богові вільно і від усієї душі, та будуть цінуватися у всіх тільки справедливість і любов» [331, с. 14].



До речі, ідеї Спінози багато в чому виявилися провісниками сучасних принципів свободи совісті та релігійних культів у державі. За це сам він зазнавав критики і навіть переслідувань. Один із сучасників голландського вільнодумця, доктор медицини Л. ван Вейтгюйзен у листуванні з приводу «Богословсько-політичного трактату» в такий спосіб узагальнював погляди мислителя на ціннісну значущість релігії: «Оскільки суть усієї релігії він вбачає в культивуванні добродетності, а всяке знання таїнств, котре само собою не сприяє розвитку добродетності, вважає зайвим, і оскільки в його очах варте переваги й більш потрібне таке знання, яке може надихнути й налаштувати людей на добродетність, то звідси він робить висновок, що мають бути схвалені або, принаймні, терпимі всі ті уявлення про Бога, про його культ і про все, стосовне релігії, які, на погляд людей, що сповідують ці уявлення, є істинні і сприяють розвитку й процвітанню чесності» [328, с. 461]. Відтак автор листа, сам будучи критично налаштований до поглядів Спінози і вважаючи його «атеїстом», констатує, що, згідно з позицією філософа, урядові належить виявляти піклування тільки про розквіт в державі справедливості й чесності, а розгляд того, який культ і які доктрини узгоджуються з істиною, не має належати до урядової компетенції. При цьому дуже важлива така особливість думки Спінози: уряд повинен попри забезпечення свободи релігій в державі дбати про те, аби не набували поширення такі культи, які є перешкодою для добродетності [Див.: 328, с. 463]. Ця теза актуалізується в аспекті проблеми деструктивних релігійних культів, поширених і поширюваних у сучасному соціумі.

Звичайно, для свідомості конфесійного вірянина (особливо приналежного до біблійної традиції) деякі ідеї Спінози, його заперечення ряду догматів і невизнання богонатхненності Біблії можуть видаватися кричущо радикальними та перешкоджати концентрації уваги на ціннісному ресурсі його етики і філософії. Але з іншого боку, в його вченні є чимало смислових пунктів, які можуть відкрити для гуманістично налаштованих віруючих різних традицій

широкі обрії порозуміння, якщо не в суто культових чи віроповчальних, то обов'язково в ціннісних, антропологічних пріоритетах.

Ідеї Спінози щодо ціннісних векторів релігійності багато в чому парадигмально узгоджуються з міркуваннями багатьох інших більш чи менш радикальних мислителів Нового Часу і Просвітництва. Аналогічні негативні явища релігійних практик піддавали критиці та викриттю і Томас Гоббс, і Вольтер, і Поль Гольбах, і Дені Дідро, і Клод Гельвецій, і Девід Юм, і ціла низка інших раціоналістів та просвітників епохи.

Скажімо, П.Гольбах підкреслює можливості і реалії маніпулювання з боку священнослужителів свідомістю вірян заради зміцнення влади й стимулювання власного фінансового успіху. При цьому він підкреслює, що історично до такого вдавалися не тільки служителі явно «хибних», породжених обманом, релігійних вчень, а й тих, які назагал сприймаються в культурі як «істинні» [Див: 117, с. 9]. З цього випливає актуальна і для сьогодення особливість: часом власний аморалізм та цинічні, або політично заангажовані інтенції, деякі наділені релігійним авторитетом структури можуть прикривати високим реноме самої релігії, яку вони представляють. І в такий спосіб у свідомості рядових вірян формується уявлення про високі цілі їхніх релігійних провідників, насправді ж ці цілі можуть підпорядковуватися соціально негативним інтересам. Характерний приклад – досі збережений у цілому сегменту українських вірян ореол особливої «благодатності», «сакральності» верхівки Московського Патріархату, тоді як об'єктивні факти засвідчують явне чи опосередковане обслуговування цією верхівкою антиукраїнських і взагалі антигуманних інтересів імперського Кремля, а також власних корисливих потреб представників цієї верхівки. Але навіювані маніпулятивними формами спотвореної релігійності «сакралізовані» стереотипи нерідко паралізують критичність мислення рядових вірян і мимоволі роблять їх частинкою деструктивних соціальних сил. Для об'єктивного збалансування цієї нашої тези підкреслимо, що локально такі вияви поведінки релігійних авторитетів і керманічів можуть подекуди виявлятися і в

структурах інших релігійних організацій, зокрема, й тих чия загальна ціннісна позиція є загалом ціннісно адекватною.

Гольбах сатирично засуджує актуалізацією деякими священнослужителями при їхній роботі з вірянами чинника страху та самозневаги. Він іронічно зазначає, що сільський священник це завжди «перша людина у своїй парафії», а папа – «перша людина на всій землі» [117, с. 14]. Головна настанова масової, культової релігійності, з його точки зору, це боятися Бога і тремтіти перед його служителями. «Вони господарі неба, у них ключі до нього, лише вони знають до нього дорогу. Звідси неминуче впливає, що ми маємо коритися» [117, с. 14]. І цей аспект його ідей знову ж таки мимоволі викликає паралелі, зокрема, із активністю багатьох ідеологів Московського Патріархату в Україні, адже часто під час проповідей служителів цієї структури ведеться робота із дискредитації українських православних вірян автокефальної орбіти (УПЦ КП, УАПЦ), як і представників ряду інших конфесій. А інструментом зміцнення негативного ставлення до них служить навіювання страху перед «Божою карою», «втратою спасіння» за участь в богослужіннях і таїнствах нібито «неблагодатних» церков. Реальна ж підоснова навіювання такого страху – або фанатизм, або виконання політичного замовлення, або поєднання цих та інших деструктивних чинників. А проте нині дедалі більше українських православних вірян поступово набувають здорової здатності об'єктивно оцінювати стан речей і робити самостійні висновки щодо соціальної і ціннісної ролі відповідних релігійних структур.

Доволі промовистим є і дискурс, який розгортає Дж.Локк. Він обґрунтовує ціннісну пріоритетність релігійної толерантності в суспільстві, констатує, що дух фанатизму й конфесійної ексклюзивності суперечить принципам ціннісним постулатам єднання із сакральним. Звернімо увагу на ряд його міркувань. Локк переконаний, що істинна релігія має своєю метою не пишність обрядів, не застосування сили і насильства в ім'я тих чи інших корпоративних інтересів. На його думку, марно присвоювати собі ім'я

християнина, якщо не культивуєш справжніх євангельських чеснот боротьби із власними моральними вадами, руйнівними пристрастями, не додержуєшся чистоти звичаїв, великодушності й доброти. «Годі бути християнином без милосердя і тієї віри, яка діє не силою, а любов'ю. І я звертаюсь до свідомості тих, хто переслідує, мучить, винищує й убиває інших людей в ім'я релігії. Невже вони чинять так через дружбу і доброту до них?» [Див.: 220, с.28.]. Обґрунтовуючи віротерпимість, переконуючи, що це і узгоджується з духом Євангелій, і зрештою, є суспільно вигідним, Дж.Локк водночас самі релігії закликає концентруватися на своїй духовно-виховній і просвітницькій місії, а не на здобутті суспільних благ та світської впливовості [Див.: 220, с. 37]. Зрештою ці ідеї, навіть поза їхнім історичним контекстом, є доволі актуальними і в сучасному суспільстві, особливо в контексті глобальних конфліктів, коли сакральне призначення релігії з легкістю обертається різними силами на геополітичний чинник боротьби за ресурси, фінансові потоки, а внутрішній світ і віра рядових вірян часто стають лише маніпульованим об'єктом мобілізації їх на вигідні певним владним центрам форми соціального діяння.

Якщо переважна більшість провідних мислителів Нового Часу і Просвітництва в осмисленні релігії приділяли увагу або метафізичним параметрам ідеї Бога, або осмисленню й критиці соціальної функціональності релігії і релігійно-етичних цінностей, то постать Б.Паскаля виявилася своєрідною «білою вороною» в контексті цих тенденцій. Геніальний фізик і математик уславився особливим екзистенційно загостреним досвідом осмислення парадоксів віри, здійснюючи це з позицій палкого прибічника релігійності та критика можливостей раціонального пізнання у смисложиттєвій сфері. Не спинятимемося детально на релігійно-філософському вченні Б.Паскаля, зазначимо лише, що його ідеї увиразнили драматичний досвід особистості в пошуках Смыслу перед лицем, з одного боку, нескінченності матеріального Всесвіту і, з другого, – незмірності духовних глибин, які відкриває самопізнання й екзистенційне переживання.

Як зазначає український філософ В.Малахов у передмові до українського видання славнозвісних «Думок», «саме Паскалю ми донині зобов'язані моторошним і проникливим досвідом зазирання у вічі актуальній нескінченності, де для слабкої людини, що сама позбавила себе всемогутньої допомоги, місця, здавалося б, немає і бути не може...» [273, с. 8].

Лейтмотив Паскалевих міркувань про Бога, особистість і її віру зводиться не до спроб піддати аналізу чи критиці інституційовані форми релігії, а обґрунтувати особливу життєву вагу екзистенційно закоріненої релігійності, через яку людина осягає себе в пограничному смисложиттєвому процесі динаміки між гріховністю і каяттям, між зневірою і сподіванням. «Бо що ж таке, врешті, людина у природі? Ніщо проти нескінченності, все проти ніщо, середина між нічим і всім, нескінченно віддалена від осягнення країв; мета речей і їхні принципи для неї неприступно сховані у непроникній таємниці. Однаково з цим – нездібна бачити і те ніщо, з якого її вирвано, і ту нескінченність, яка її поглинає» [273, с.75]. «Людина без віри не може пізнати ані істинного блага, ані справедливості», переконаний мислитель [273, с. 58].

Досвід Паскалевих міркувань є цінним не стільки конкретними настановами, які можна було б вивести з його вчення (його релігійна філософія не є систематичною чи директивною), а швидше живими і проникливо артикульованими вказівками на обмеженість суто раціонального підходу до ціннісних проблем, проблем смислу життя. Відповідно, незалежно від того, чи поділяємо ми конкретні ідеї релігійного світовідчуття Паскаля, чи ні, в будь-якому разі вартісним для гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей є запропонований ним досвід персоналістичного сприймання і культивування віри. Саме такий досвід спонукає вірянина ретельніше ревізувати глибини своєї совісті, відповідальніше ставитися до спокус аморальності, не засуджувати менш розвинутих у духовному розвитку, а повсякчас працювати над духовними вадами в собі.

Тож цілком закономірно, що післяпросвітницька доба з її антропологічною домінантою піднесла спадщину Паскаля до статусу одного

з першорядних об'єктів філософської рецепції і переосмислення її смислових глибин. До речі, слід відзначити, що багато в чому за лейтмотивами і смисловими конотаціями перегукуються з рефлексіями Паскаля ідеї українського мислителя Григорія Сковороди, адже й він у добу раціоналізму закликав до глибшого порозуміння із голосом серця, а надбання науки і технологій розглядав як такі, що мають амбівалентний вектор, який хоч і може давати людині важелі панування над природою, але абсолютизація ролі цих надбань несе в собі ризик спричиняти й глибинну смислову спрагу. Український мислитель писав: «Виміряли море, землю, повітря й небеса і потурбували земне черево заради металів, розмежували планети, дошукалися на Місяці гір, рік і міст, знайшли нескінченну множину позасистемних світів, будуємо незрозумілі машини, засипаємо безодні, повертаємо й привертаємо водні течії, щоденно робимо нові досліді й дикі винаходи. Боже мій, чого ми не вміємо, чого ми не можемо! Лиш те біда, що при всьому тому здається, що чогось великого не вистачає. Немає того, чого й виразити не вміємо: лиш те знаємо, що чогось не вистачає, а що воно таке, не розуміємо. Схожі на безсловесне немовля: воно лиш плаче, не в змозі сказати, ані знати, в чому його потреба, відчуває лиш досаду. Це явне невдоволення нашої душі чи не може нам дати здогадатися, що всі ці науки не здатні наситити наших думок?.. Пожерли ми незліченну кількість систем з планетами.., планет з горами, морями й містами, та однаково спрагли; не зменшується, а народжується наша спрага. Математика, медицина, фізика, механіка, музика зі своїми буйними сестрами; чим більше їх смакуємо, тим більше палить наше серце голод і спрага» [320, с. 512-513]. Як бачимо і Б.Паскаль, і Г.Сковорода констатують духовну кризу мислячої особистості раціоналістичної доби та відкривають перспективи до подальшого повернення реєстрів філософського мислення до релігійного досвіду та його особистісних параметрів.

А проте, перш ніж раціоналістична доба трансформувалася на своє ірраціоналістичне альтер-его в післяпросвітницьку епоху, вона неминуче

мала пройти досвід такої глибокої рефлексивної роботи із-середини, яку судилося здійснити Іммануїлові Канту. Його етикотеологію можна вважати вивершенням автономно гуманістичного підходу до моралі, який водночас визнає й своєрідний, феноменологічно витлумачений, досвід віри в Божественне. Усі ключові колізії морально-етичної думки доби увійшли до Кантового вчення у знятому вигляді й були піддані рефлексивно-критичному, а водночас і конструктивно-трансформуючому осмисленню.

Кант диференціює, як відомо, концепти чистого і практичного розуму. Це два альтернативні за своїм інтенційним спрямуванням ресурси людської свідомості і смислотворчої здатності. Чистий розум використовується в пізнанні природного світу, конституюючи аподиктичний характер категоріально-теоретичної структури різних наук. Практичний розум, натомість, спрямовує ціннісне самовизначення людини у світі. Прерогатива чистого розуму – розкриття неминучих законів природи, смислова ж функція практичного розуму – формулювання ціннісних орієнтирів для людської свободи. У своїх натуральних вимірах, як дитя природи, людина кориться природній необхідності, на цьому рівні вона – явище серед явищ. Проте до природних начал не зводиться вся сутність людини, адже як особистість вона спроможна на ціннісний вибір і керування властивою їй автономною доброю волею [Див.: 178, с.229-231]. Ці два пласти людської буттєвості маркуються Кантом як феноменальний і ноуменальний рівні людського буття. На першому людина – лише елемент природи, на другому ж – вона є «громадянином» царства духовності та свободи. Відповідно, саме цієї, ноуменальної, царини і стосується практичний розум, на відміну від чистого.

Основою практичного розуму є моральна свідомість, що спирається на автономність доброї волі і керується законом обов'язку доброчесності, вираженому в категоричному імперативові. Звернімо увагу на декілька варіантів формулювання категоричного імперативу за працею «Основи метафізики моральності»: 1) «Чини лише згідно з такою максимою, щодо якої ти водночас можеш побажати, щоб вона стала загальним законом»; 2)

«Чини так, як ніби максима твого вчинку за допомогою твоєї волі мала б стати загальним законом природи» [178, с.250]; 3) «Поводься так, щоб ти завжди використовував людство і у своїй особі, і в особі будь-кого іншого також як мету, та ніколи – лише як засіб» [178, с.256].

Кант розгортає думку, що єдиний справжній мотив добродесних вчинків – це переконана й безкорислива, неутилітарна вірність моральному обов'язкові. Корисливі вартості не можуть становити істинну ціль моральності. І якщо певний вчинок навіть має позитивні для людської спільноти наслідки, але спонуканням до нього було якесь позаморальне прагнення (скажімо репутаційний, або говорячи сучасною мовою, іміджевий інтерес), то такий вчинок не можна визнати справді моральним. Істинна моральність, з точки зору Канта, повинна характеризуватися усвідомленням її самоцінності. А ґрунтуватися вона має на фундаментальному внутрішньому виборі добродесності як несхитного життєвого принципу. Тож не потурання власним життєвим примхам є моральною свободою, а спроможність і добра воля вивільнитися з-під їхнього тиску [Див. також: 178, с.354-357].

Моральна філософія Канта, кристалізуючи головний етичний принцип в категоричному імперативі, звертається до осмисленої доброї волі особистості. Висувається настанова бути готовим навіть на тлі масово поширеної аморальності з боку оточення все ж свідомо й послідовно приборкувати власний егоїзм, бути вірним діяльнісній повазі до гідності інших людей. Очевидно, що ці переконання багато в чому позначилися своїм ціннісним лейтмотивом на ідейному формуванні в західній цивілізації стандартів відкритого суспільства з першорядною цінністю людського життя, особистісної гідності та солідарності індивідів і спільнот.

І важко переоцінити значущість цих, багато в чому інспірованих думкою Канта, смислів для теперішнього українського соціуму, котрий в драматичному і колізійному рухові до демократичного й людського облаштування так болісно намагається позбутися вантажу історично набутих



спотворень і соціально-психологічних травм, в основі яких – культивовані довгими десятиліттями, а то й століттями, хибні моральні горизонти. Поза сумнівом, має Кантова етика сутнісний смисловий перегук і з євангельськими ідеями любові до ближнього як пріоритетного принципу гідного життя й конструктивної міжособистісної комунікації. Настанова німецького філософа неодмінно звиряти потенційний намір чи вчинок із уявленням про ідеал омріяного законодавства утверджує, по суті, критерій ціннісної рівності людей, служить одним з потужних чинників імунітету проти застосування подвійних стандартів у взаєминах та оцінках інших особистостей. Не зважаючи на його зовнішню формальність, багато хто з фахівців у галузі етики й досі визнають такий критерій моральної адекватності наміру чи вчинку своєрідним камертоном істинно добродесного вибору лінії поведінки.

У смисловому і методологічному плані з Кантової моральної аксіології закономірно впливає і специфічне філософське аргументування ним віри в Бога – концепція етикотеології. На перший погляд, з окреслених ідей кенігсберзького філософа впливає модель всуціль автономної моральності. Адже вірність моральному закону зберігає свою ціннісну ідентичність саме і лише тоді, коли людина не керується прагматичними спонуками здобути щось у винагороду за свою добродесність. Це стосується і міркувань про потойбічну віддяку за праведний, негріховний спосіб життя. Але, з іншого боку, Кант визнає, що несхитна відданість моральному велінню і втілення його у вчинках дають людині внутрішні резони бути свідомою власної гідності й припускати можливість, ба навіть ідеальну неодмінність, загального, універсального Блага як своєрідного телеологічного горизонту буття людства. І хоч бути моральною людина має не з міркувань розрахунку на блаженство, однак її моральна практика (якщо вона справді реалізується особистістю) не може не надавати їй усвідомлення того, що вона як добродесна істота варта цього блаженства, заслуговує на нього. Тож фундаментальний сенс ідеї Добра і Чесноти вимагає визнання на ціннісно-практичному й вольовому рівні того, що саме загальне

Благо і блаженство мусять бути кінцевою долею як щиро моральних індивідів, так і суспільства загалом [див.: 177, с.423].

А проте таку відповідність ми не завжди виявляємо в реальному, емпіричному житті і взаєминах. Щиро моральні особи нерідко не лише не отримують від зовнішнього світу та інших людей того блага, якого варта їхня гідність, а й навіть часто зазнають прямо протилежного: страждань, утисків, нерозуміння, злиднів, шельмувань тощо. У феноменальному форматі суспільного буття часто панує ціннісна байдужість, що не дає підстав бачити прямого емпіричного зв'язку між доброчесністю одиниць і їхнім благом як результатом доброчесності. У цьому пункті власного аналізу Кант і постулює те, що оскільки моральність є тим чинником, який конститує в людині власне людську і духовну сутність, що забезпечує їй гідність, то слід визнати, на його думку, реальність чогось такого, що уможливить реалізацію головної мети моральності – утвердження загального Блага. Таким чином, думка Канта спонукає автономну добру волю прийняти постулат існування сили, яка поєднає відданість особи ідеалам чесноти з її актуальним блаженством. Відповідно, сутністю, що презентує таку силу, визнається воля вищої трансцендентної істоти – Бога. Саме вона, ця безумовна Божа воля, постає дійовою причиною, яка визначає для наших вчинків (за умови їх кореляції з моральними принципами) належний результат. Таким сподіваним результатом і виступає потойбічна винагорода людини вічним блаженством за її моральні здобутки. Тож філософ висловлює переконаність, що «без Бога й невидимого світу, на який ми сподіваємося, чудові ідеї моральності, хоч і спричиняють схвалення й захоплення, проте не стають спонуками намірів і їх втілення, бо ж не довершують всієї мети, природної й обов'язкової для всякої розумної істоти» [177, с.423]. «Я неодмінно віритиму в Бога й загробне життя та упевнений, що цю віру ніщо не може похитнути, оскільки цим було б спростовано самі мої моральні принципи, яких я не можу зректися, не набувши у власних очах зневаги» [177, с.431].

Такий, специфічно кантівський, спосіб «обґрунтування» віри в Бога кваліфікується ним самим як етикотеологія, через те, що впевненість у Божественному бутті тут зміцнюється через настанови морального досвіду та аналізу механізмів совісті. Очевидно, що є істотні відмінності такого способу богошукання від церковного: кантіанська модель богоспількування через моральний досвід має більше імунітету від таких ціннісно суперечливих рис догматизованої релігійності, як марновірність, фанатична нестяма, ритуалізм, одержимість настроями конфесійної ексклюзивності і «вищості». Натомість етикотеологія кристалізує ті канали релігійності, через які в життя вірян з більшою інтенсивністю можуть увійти цінності порозуміння й солідарності з носіями альтернативних переконань – на ґрунті спільних моральних ідеалів і відповідної практики взаємин. Кант пише: «Правда, ніхто не в змозі вихвалитися знанням того, що Бог і потойбічне життя існують; а як хтось і має таке знання, то це та людина, яку я давно шукав... Але насправді це переконання є не логічною, а моральною достовірністю, і оскільки воно спирається на суб'єктивні основи (моральних переконань), то я не можу навіть сказати: морально достовірно, що Бог існує, а можу лише казати: я морально певен... Іншими словами, віра в Бога і в загробний світ так переплетена з моїми моральними переконаннями, що тією мірою, якою я не зазнаю небезпеки втратити ці переконання, я не турбуюсь, що ця віра може бути відібрана в мене» [177, с.431]. Звісно ж, сутнісно це волюнтаристський, а отже, ірраціональний підхід: уявлення про буття (Бога) виводиться з уявлення про бажане (загальне благо) – зміст онтології мотивується настановами ціннісної свідомості. Але цей волюнтаризм та свідомий ірраціоналізм водночас підпорядковані утвердженню гуманістичної істини, що полягає в прагненні світоглядно поєднати дійсність й ідеал, знайти свідчення принципової можливості піднести наявне до належного. Як зазначається в одному з новітніх українських досліджень філософії релігії цього мислителя, «ідея Бога в системі Канта постає як моральна саморефлексія людини, потенціювання ідеального образу її гідності, а не як

результат зовнішнього одкровення чи раціональна категорія. Тим самим попри видиму суб'єктивність цієї ідеї відкривається її глибинніша вкоріненість у самих духовних основах життя особистості, що й свідчить про єдність антрополого-персоналістичного і сотеріологічного смислу вчення Канта про релігію» [120, с. 14].

Ідеї І.Канта щодо етики й релігії є цінними саме завдяки їхньому толерантизаційному потенціалові, адже, з його погляду, усвідомлення першорядної цінності роботи совісті, етичної самоорганізації довкола загальнолюдських моральних критеріїв спонукає вірян різних традицій усвідомити себе людьми однієї, моральної віри, а отже, на цій платформі знаходити конструктивні можливості солідаризації зусиль заради співпраці, культурного взаємозбагачення, протистояння моральним і соціальним загрозам.

#### **4.4. Плюралізм післяпросвітницьких і сучасних філософських інтерпретацій релігійно-етичних цінностей**

Специфіка сьогоденного суспільства, його ціннісне підґрунтя, варіації самоусвідомлення в ньому особистостей значною мірою зумовлені лініями розвитку духовності, культури, соціальності післяпросвітницької доби (кінець XVIII – початок XX ст.). Відповідно, й актуальні проблеми сучасного морального життя неможливо ефективно осмислити без звернення до досвіду етичної думки, ціннісної свідомості названого періоду історії. Поєднавши у собі ідейний спадок класичного раціоналізму й досвід антропологічно зорієнтованої ірраціональної духовності, етика Післяпросвітництва заклала передумови рельєфнішого, комплекснішого розуміння людини та проблем її морального самовизначення. Для сучасної людини і культури важливо вміти використовувати конструктивний потенціал етичної спадщини попередніх періодів історії, адже найцінніше в етичній думці ніколи не перетворюється на «пам'ятку минулого», а завжди залишається живим ідейним досвідом, що

може служити аксіологічним і методологічним дороговказом у пошуку шляхів оновлення гуманізму, надання йому дієвіших та соціально значущих форм. Тим більше це стосується етичної спадщини такого історично близького нашому часові періоду, як Післяпросвітництво.

Назва «післяпросвітницька доба» вказує на тенденції кризи та критики тих ідейних і життєвих цінностей, які становили квінтесенцію духовно-світоглядних настанов Відродження й Нового часу. Багато в чому ренесансно-новочасна віра у всемогутність раціонального пізнання й ефективність заснованих на ньому морально-етичних принципів була похитнута серйозними соціальними катаклізмами (наприклад, релігійними війнами, кровопролитними, антигуманними революційними подіями XVII-XVIII ст. в Англії, Франції, інших країнах). Масована критика Церкви в Новий час призводила багатьох освічених людей до зневіри у світоглядній значущості релігії як такої, але й наука та суворо раціональне мислення не могли розрадити у смисложиттєвих запитах. Ще в добу розквіту раціоналізму Паскаль застерігав: серце має свої резони, які розсудкові недоступні [Див.: 273, с. 143]. Тож у свідомості післяпросвітницької людини нерідко утворювалась смисложиттєва порожнеча, яку не до снаги було заповнити ні раціональному світогляду, ані істотно дискредитованій традиційній релігійності. Ця криза світогляду й цінностей спонукала мислителів епохи напружено шукати оновлення смисложиттєвих орієнтирів.

Щодо осмислення етичних цінностей в добу Післяпросвітництва можна узагальнено виділити два потужних альтернативних рухи думки – 1) неораціоналістичний і соціоцентричний, що продовжував розвивати просвітницькі ідеали, і 2) антропологічний, – зорієнтований на розгляд людини та світу її цінностей як таких, котрі не можна цілком виміряти критеріями суто розумового пізнання чи загальних моральних принципів. Перший із цих напрямів найбільш характерно представлений етикою позитивізму й марксизму; другий – ірраціоналізмом моральних пошуків «філософії життя», екзистенціалізму, психоаналізу тощо. В аналізі цих

тенденцій, звісно, першорядне значення слід надавати не хронологічній послідовності, в якій розгорталася творчість відповідних мислителів, а саме ідейній логіці співвідношення раціональної і ірраціональної тенденцій, певні корені для кожної з яких, як ми мали змогу пересвідчитися, були ще в досвіді світоглядної думки попередніх епох.

Аксіологічні уявлення позитивізму (засновник – О.Конт) визначалися соціально-психологічними особливостями ментальності й самосвідомості верстви європейського «середнього класу» з його налаштуванням на практичну успішність, поєднану з реноме «добропорядності» в очах співгромадян, а також на значущість матеріальної забезпеченості як показника громадянської й етичної «повноцінності». Тож етична думка позитивізму переважно спиралася на міркування так званого «розумного егоїзму». Його суть зводиться до тієї ідеї, що розважлива й діловита людина, люблячи себе та маючи свої життєві потреби за ціннісний пріоритет, здатна при цьому усвідомити себе часткою суспільного цілого, де, у свою чергу, діють і взаємодіють інші індивіди з власними інтересами, на котрі й вони мають природжене право. Звідси висновок: прагнення добра самому собі повинне спричиняти в мотивації розумної особи і готовність до певного обсягу зусиль, спрямованих на обслуговування інтересів інших людей. Чим більше індивідуальних воель громадян соціуму себе налаштовуватимуть саме так, тим більше буде в ньому взаємності, і відповідно моралі, добробуту та процвітання. Натомість нехтування особою інтересами інших позитивісти інтерпретували як чинник, який рано чи пізно призведе її до становища «чужорідного тіла» у спільноті. А це, з їхньої точки зору, суперечить розумним міркуванням егоїзму, а отже, така небезпека має застерігати особистість від чогось явно асоціального.

На думку представників цієї течії, чим більше поширюватимуться в суспільстві пізнання й освіта в їхніх предметних і практично релевантних форматах, тим більше людей керуватимуться окресленими вище етичними мотиваціями, а це, відповідно, ушляхетнюватиме звичаї, збільшуючи загальний

успіх суспільства, народу, держави [див.: 198]. Такий підхід, попри певну його обмеженість, все ж моделював і толерантне ставлення до різних релігійних традицій з огляду на той коефіцієнт корисної дії, яку речники одних релігій, солідаризуючись в єдиному соціумі з речниками інших, здатні привнести як соціальні суб'єкти в загальне благоденство суспільства.

Тож осмислюючи релігію як соціальний феномен та релігійні цінності як чинники ментально-соціального діяння, позитивісти дедалі послідовніше робили її предмет ретельного, систематичного аналізу з точки зору її соціальної функціональності. Їх набагато менше цікавили смислові, метафізичні виміри релігійних ідей. Не вбачали вони своє завдання також у проникненні у внутрішню структуру релігійного переживання та релігійної свідомості. Головне для них – вивчення механізмів взаємодії релігії і соціуму з метою здобуття належного методологічного ресурсу для якісніших важелів регулювання суспільних взаємодій, чіткішого розуміння балансування різних соціальних сил, серед яких релігії належить значуща роль. Один із засновників позитивізму Г.Спенсер наголошував на корінному зв'язку етики і релігії: релігія, з його точки зору, генетично, від початків історії служила забезпеченням трансцендентної санкції для відповідних соціально схвальних чи вигідних форм взаємодії між людьми. Він пише: «Спершу етика зовсім не відокремлювалася від релігії, яка слугувала для неї дозволом. Сама релігія, у своїй первісній формі, не відрізнялася від шанування предків. Жертви приносилися духам предків для уникнення зла, яке вони могли повернути, і для здобуття вигоди й допомоги у звичних обставинах життя» [327, с. 4]. Також Спенсер підкреслює спаяність релігії і влади, корені якої перебувають також ще у сивій давнині структурування людських спільнот. Усвідомлення владою соціально конструктивного, належного формату поведінки підданих набувало форми волі правителя чи вождя, а релігійна свідомість узгоджувала цю волю з уявною волею надприродних сил. У цьому, за позитивістами, коріниться політична функціональність релігії і зацікавленість органів управління державою в контролі над релігійними процесами.

згадувалися накази померлого вождя після його смерті, там результатом ставала надприродна санкція для актів згоди і надприродний осуд для протилежних актів. Відтоді дістало початок те, що ми називаємо моральним кодексом» [327, с. 8-9].

Вартий згадки в руслі нашого дослідження і підхід соціолога й філософа Еміля Дюркгейма до визначення релігії. Його методологія також містить певні позитивістські елементи, хоча, звісно, повної мірою не може бути кваліфікована як позитивізм. Тим не менше позитивістський соціоцентризм повної мірою дається взнаки і в концепції релігії цього вченого. Він вбачає в релігії провідний соціальний інтегратор і, по суті, зводить релігійну інтеграцію до інтеграції моральної, етичної. За його визначенням, релігія постає інтегративною системою вірувань і діяльнісних проявів, котрі мають дотичність до священних, тобто відокремлених, заборонних речей. Іntenція на такі речі й мотивовані нею дії, власне, і згуртовують відповідних людей в одну моральну спільноту, церкву. Тож у цьому контексті Дюркгейм пише: «Другий елемент, присутній, отже, у нашому визначенні, не менш важливий, ніж перший, бо, показуючи, що ідея релігії невіддільна від Церкви, він одразу готує до розуміння того, що релігія повинна бути явищем здебільшого колективним» [239, с.231]. Науковець підкреслює, що релігія це явище, по суті, соціальне, вона «чинить на індивіда повсякчасний примус» [138, с. 92]. І хоч, з його точки зору, розмежування на мирське і священне, характерне для релігії, є відмінним від морального розмежування добра і зла та має інакшу природу, однак саме воно служить метакритерієм структурування в життєвому досвіді релігійних людей також і етичних цінностей та форм їхньої практичної реалізації. Для підходу гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей така настанова є евристично цінною, оскільки може спонукати до ретельного дослідження антропологічного, соціального підґрунтя уявлень і форм поклоніння сакральному в тих чи інших суспільствах, спільнотах, що дозволяє виявити ціннісно конструктивні механізми релігійної дії та відмежувати їх від деструктивних. До того ж, певна функціональність



позитивістського підходу до релігії (звісно, якщо її застосовувати в розумному балансі з іншими методологічними підходами) полягає в тому, що він здатен сприяти більшій незаангажованості дослідника ціннісними симпатіями до тієї чи іншої догматичної або містичної системи, а отже, формувати об'єктивніші критерії осмислення й оцінки релігійних явищ.

Хронологічно рівнобіжно з позитивізмом розвивалася й ідеологія та аксіологія марксизму, яка вбачала принципове джерело соціального зла в історично відтворюваній соціальній нерівності представників різних класів – класу власників засобів виробництва, експлуататорів, і класу експлуатованих. Ось характерна думка засновників цієї течії: «Історія всіх дотеперішніх суспільств рухалась у класових протилежностях, які в різні епохи складалися по-різному. Але хоч би яких вони набирали форм, експлуатація однієї частини суспільства другою є факт, спільний усім минулим століттям. Тому немає нічого дивного, що суспільна свідомість усіх віків, незважаючи на всю різноманітність і всі відмінності, рухається в певних спільних формах, у формах свідомості, які цілком зникнуть лише з остаточним зникненням протилежності класів» [230, с. 130].

Тож вважалося, що чинником моральної оптимізації суспільних взаємин є класова боротьба. Водночас сама логіка класової боротьби витлумачувалася як така, яка рухається до певної кінцевої стадії –своєрідного, хай і не в релігійному сенсі, але «есхатологічного» пункту. Безпосереднім трампліном переходу до цього пункту визнавалася якраз епоха «капіталізму». Стверджувалося, що саме цей етап, ця суспільно-історична «формація», мобілізувавши революційну боротьбу пролетаріату (класу найманих робітників) проти експлуататорів-буржуа, у близькій історичній перспективі перейде у свою «позитивну» протилежність. Такою позитивною й омріяною альтернативою, відповідно, визнавалося безкласове комуністичне суспільство загального благоденства, де від кожного нібито вимагатиметься за можливостями, а даватиметься йому за потребами.

Марксизм заперечував існування абсолютних мірил добра і зла, вважаючи, що їхній конкретний зміст варіюється залежно від співвідношення сил та інтересів експлуататорів і експлуатованих на конкретному історичному етапі. Проілюструємо цю позицію посиланням на працю «Анти-Дюрінг» Ф.Енгельса (підрозділ «Мораль і право. Вічні істини»): «Тож ми відкидаємо будь-яку спробу нав'язати нам якусь моральну догматику як вічний, остаточний, віднині незмінний моральний закон, під тим приводом, що й світ моралі теж має свої незмінні принципи, які стоять понад історією й національними розбіжностями» [403, с. 91]. На думку Енгельса, будь-яка моральна концепція чи доктрина в усі попередні періоди історії (та й в сьогоденний для нього час) була і є, зрештою, лише епіфеноменом наявного економічного облаштування суспільства. Оскільки ж суспільство завжди функціонувало через класові суперечності, то й мораль, на його думку, завжди поставала як класова. Це означає, що «вона або виправдовувала панування й інтереси панівного класу, або ж, як тільки пригнічений клас ставав достатньо сильним, виражала його обурення проти цього панування і представляла інтереси майбуття пригнічених» [403, с. 91]

Поза сумнівом, якби марксизм залишився лише в царині ідейного дискурсу і не претендував би на радикальне втілення власних схем у практику життя через революційну боротьбу, то, можливо б, він оцінювався сьогодні з точки зору його внутрішньої логіки, міри аргументованості ідейного змісту, ментального впливу і рецепцій у сфері світоглядного мислення. Але цьому вченню судилося не залишитися у форматі думки, а перелитися в революційну практику, та ще й будучи максимально звульгаризованим. Наслідки такого звульгаризованого впровадження в досвід суспільного життя настанов етики й соціальної філософії марксизму виявилися драматичними, а в деяких країнах (зокрема, і нашій) – навіть трагічними. Тоталітарне свавілля партійних еліт, що були здебільшого охлократичного походження, відбирання в громадян права на приватну суспільну й економічну ініціативу, ескалація страхітливих репресивних

механізмів (до того ж не лише у застосуванні до явних інакодумців, а й до тих, хто міг лише здаватися таким у світлі маніакальних міркувань революційної і класової «доцільності» та боротьби з «ворогами» і «шкідниками»), – усе це той практичний ефект, який повною мірою втілювався у спільнотах, облаштованих на марксистських засадах. Це мотивувало тотальну атмосферу страху, ханжества, подвійності моральних стандартів (з одного боку, публічних, «правильних», вірнопідданських, а з іншого – номенклатурних чи кухонних), культивування пошуків закордонних і внутрішніх «ворогів», агресивну боротьбу не тільки з релігійними ідеями, а й із самими вірянами та спадщиною релігійної культури. Зрештою, наслідком панування відповідної ідеології на наших теренах став цілковитий економічний занепад, загальна ціннісна апатія. Мають рацію ті, хто переконаний, що багато які ментально-соціальні вади і сучасного пострадянського соціуму є прямим чи опосередкованим наслідком впровадження в життя марксистських «ідеалів». Слід наголосити, що не без впливу досвіду побудови марксистського тоталітаризму еліти західних суспільств вдалися у ХХ ст. до низки принципових кроків, які згладили соціальні колізії і суперечності між капіталом і класом найманих працівників, аби запобігти тим драматичним суспільним катаклізмам, які міг би привнести в життя їхніх народів комуністичний переворот, аналогічний тому, що свого часу відбувся в Російській Імперії.

Засновники марксизму, вбачаючи в релігії хибний світогляд, що обслуговує інтерес експлуататорів, здебільшого аналізували лише негативні аспекти релігійної функціональності та прагнули виявити в них суто соціальний, матеріальний вимір класового інтересу експлуататорів. Елементи позитивної оцінки певних релігійних явищ в історії використовувалися марксистами лише для обґрунтування боротьби «прогресивніших» класів з «реакційними». Тільки в такому разі певні історичні форми культивування цими прогресивними силами релігії могли, з погляду марксистів, оцінюватися позитивно, та й то не в принциповому плані, а суто тактично, як

ситуативно дієва надбудова соціальної боротьби. Але загалом релігія визнавалася силою, яка буде історично приречена на «загибель» перемогою пролетаріату й усуненням приватної власності та форм експлуатації. Маркс та Енгельс зазначали: «Устрій суспільного життєвого процесу, тобто матеріального процесу виробництва, скине з себе містичне туманне покривало лише тоді, коли він стане продуктом вільного суспільного союзу людей і перебуватиме під їх свідомим планомірним контролем» [230, с.246].

А проте, попри ці утопічні оцінки перспектив релігії, фактом є те, що в тих суспільствах, де марксистська ідеологія набувала державної санкції, саме вона на практиці реалізовувала себе у форматі певної, хай і нетеїстичної, але «релігії». Ця форма релігійності мотивувала беззастережну віру у «правдивість» ідей, мобілізуючи, з одного боку, страх, а з другого, насагу колективного діяння. Цей колективізм сприймався як такий, котрий – через повсякчасну боротьбу з внутрішніми і зовнішніми спокусами та «ворогами» – веде в есхатологічну перспективу «світлого майбутнього». Усе це розчиняло індивідуальність громадян у тоталітарному моноліті, паралізуючи критичне мислення багатьох та підмінюючи справжні гуманістичні цінності псевдосвятинями класової свідомості й революційної доцільності.

Оскільки пострадянське суспільство багато в чому успадкувало наслідки цього ідеологічного насилля над особистістю, то й нині ментальні умови самовизначення багатьох пострадянських людей часто ще несуть на собі печатку цих духовних втрат, виливаючись у запальну суміш деструктивних смислів, у яких можуть гротесково поєднуватися імперські симпатії до одержавленої моделі релігії, ностальгія за репресивною «сильною рукою» більшовицького зразка і водночас цілковитий побутовий, споживацький цинізм щодо реальних можливостей і важелів соціальної трансформації. Вважаємо, що саме такий ментальний «код» значного сегменту наших співгромадян і ставка на цей «код» з боку ідеологів «русского мира» став (на тлі неререформованих, корумпованих соціально-економічних реалій сьогодення) одним із провідних чинників тих процесів, котрі призвели до

нинішніх збройних протистоянь довкола України, її територіальної цілісності та цивілізаційного вибору вектору розвитку.

Стандартизація особистості та функціоналізація культури в ідеології позитивізму і релятивізація духовних цінностей у марксизмі вже в ХІХ ст. здобули собі яскравих ідейних опонентів, що представляли антропологічний напрям світоглядного мислення. Він актуалізував не стільки ідеологічно-соціальний, скільки особистісний та міжособистісний виміри ціннісних проблем. Тут на нових засадах з усією значущістю було порушено вічну проблему смислу життя, ціннісного вибору, особистісної відповідальності, унікальності індивідуального пошуку абсолюту. А, отже, саме цей напрям післяпросвітницької філософії з особливою увагою рефлексував над релігійно-етичними цінностями, чи то обґрунтовуючи їх на нових засадах, чи то критикуючи, – але при цьому все ж феноменологічно проникаючи в їхню життєво-смислову структуру.

Особливо випукло гострота післяпросвітницьких моральних пошуків і колізій кристалізувалася у філософії Ф.Ніцше та екзистенціалізму. Тож стисло огляньмо їхні провідні ідеї в аспекті дотичності до проблематики нашого дослідження.

Загальновідомо, що ідеї Ніцше ставали предметом критики з боку богословів і релігійних філософів, але слід визнати, що й без Ніцше як своєрідного ідейного «каталізатора» не народилося б цілої низки концепцій сучасного богослов'я і релігійної філософії та етики, які прагнули компенсувати виявлені ним ціннісні прогалини релігійності і на нових засадах все ж утвердити значущість аксіологічних основ релігії на противагу його критичній роботі щодо її смислової та життєвої ролі.

Однією з вихідних позицій філософії Ф.Ніцше, як відомо, є ідея «смерті Бога». Ця ідея принципово вплинула на характер витлумачення ним етичних цінностей та їхньої долі в новітню добу. Під маркером «Бог помер» Ніцше мав на увазі регрес, вичерпаність традиційних сакралізовано-метафізичних основ світорозуміння. Навіть зберігаючи свою позірну дієвість у суспільстві,

вони, з погляду Ніцше, вже давно визначають «нігілістичний», псевдоброчесний характер моральних імперативів, санкціонуючи «хибні» цінності. Тривале культивування таких цінностей призвело, на думку Ніцше, до того, що «врешті отримали свійську тварину, стадну істоту, хворого звіра на ймення людина – християнина» [258, с.332]. Хибні вартості, твердить Ніцше, спричиняють те, що все сприятливе для життя, нігілістично визнається за шкідливе йому. Доброчесність з самого лише схилення перед поняттям «чеснота», як того хотів Кант, на думку Ніцше, лише вадить. Ніцше наголошує, що уявлення про «чесноту», «обов'язок», «добро само собою», загальне і безособове добро лише ведуть до занепаду й ослаблення життя. Конструктивна альтернатива цьому – аби кожен мав свою чесноту, свій індивідуальний імператив. Згубною є ситуація в суспільстві, вважає Ніцше, коли формалізовані уявлення про «обов'язок взагалі» запановують над індивідуальною готовністю особистості брати на себе відповідальність [Див.: 258, с.332]. Людина, яка орієнтується на традиційні моральні вартості, культивовані монотеїстичними релігіями і раціоналізмом (а ці дві альтернативні лінії західного духу, попри зовнішню протилежність, діалектично були взаємозумовлені), на переконання Ніцше, – то лише «канат», натягнутий між твариною і надлюдиною, – канат над урвищем. Критерієм гідності людини Ніцше визнає жадання влади, прагнення життєвого самовладання, особистої могутності. «Що таке щастя? Це коли відчуваєш, як зростає сила, отже, долається опір» [258, с.332]. На думку Ніцше, потрібна не гедоністична втішеність, а більша потуга, не спокій, а дух боротьби, не чеснота, а звитяжна дія. Дещо епатажно повстаючи проти культивованих церковним християнством та індустріальною цивілізацією духовної посередності, безвольності, пересічності, зречення готовності відповідати за свої вчинки, Ніцше заявляє: «Недолугі й безпорадні мусять загинути – це перший принцип нашої любові до людини. І в цьому їм треба допомогти» [258, с.332].

Експресивний мислитель закликає позбутися традиційних, внутрішньо самовиснажених, з його точки зору, релігійних засад європейського світогляду, уявлень, котрі репресують людський дух, відчужують людину від самої себе. «Християнське розуміння Бога, – Бог як покровитель недужих, як павук, як дух, – одне з найогидніших уявлень про Бога, які будь-коли створили на землі; воно, мабуть, є навіть найнижчою точкою висхідної лінії розвитку різних уявлень про Бога. Бог виродився й замість пояснювати й незмінно потверджувати життя, почав його заперечувати! Слово «Бог» оголошує війну життю, природі й потягу до життя. Бог – це основа всяких обмов «цьогобічного» життя і всіляких вигадок про «потойбічне... У Богові обожнили ніщо, жадання порожнечі проголосили священним...» [258, с.346-347]. Тому й Ніцше декларує, що тепер вірити в такі «фіктивні» ідеали було б для нього, котрий уже «одужав», незмірним стражданням та приниженням гідності.

При цьому в особистості його часу все ж є, на думку філософа, і лінія піднесення до статусу «надлюдини». Дослідник В.Мудраков констатує, що першорядне завдання Ніцше «вбачав в утвердженні верховної цінності культурного вдосконалення людини, механізмом втілення в життя якої є його концептуально новий підхід, у результаті якого має з'явитися новий тип людини, що перевершує сучасних людей за своїми морально-інтелектуальними якостями. У ролі такого культурно-етичного ідеалу виступає образ «надлюдини»» [244, с.15]. Цей статус вимагає звільнення від ілюзій потойбічного санкціонування цінностей, виходу поза межі «добра» і «зла», критерії яких задані цими ілюзіями. Набути повноти якості надлюдини означає утверджувати смисл життя без озирання на відсторонені схематизми раціональності чи фідеїзму. Надлюдина концентрується в духовному самовладанні, плекаючи екзистенційні мотиватори життєвого вибору й діяння. Ніцше пише: «Брате мій! Якщо в тебе є чеснота, і ця чеснота твоя, то ти вже ні з ким її не ділиш. Хай чеснота твоя буде надто висока, щоб комусь називати її, а якщо ти вже мусиш розповісти, то не соромся: «Це моє добро,

його я люблю, воно мені цілком до вподоби, я прагну тільки цього добра. Я прагну цього добра, не вважаючи його Господнім законом, ні людським приписом чи потребою: воно мені не дороговказ у понадземний світ і до раю» [258, с.34-35].

Такі ідеї служать ґрунтом утвердження в Ніцше духовного елітаризму і різкого викриття настанови на «загальну рівність», яку він вважає витвором хибних інстинктів натовпу. Мислитель пише: «Та з новим світанком до мене прийшла нова істина – тоді я навчився казати: «Що мені до базарів, потолочі, галасу та осяччих вух! О вищі люди! Навчіться від мене такого: на базарі ніхто не вірить у вищих людей. А якщо вам захочеться там промовляти – гаразд! Потолоч тільки кліпає очима: «Ми всі рівні! Які там вищі люди, – кліпає очима потолоч, – вищих людей не буває, ми всі рівні, людина – це людина, перед Богом – ми всі рівні!» Перед Богом. Але ж цей Бог помер. А перед потолоччю ми не хочемо бути рівними. Вищі люди, йдіть геть з торговища!» [258, с.284]. «Вищі люди», люди шляхетного гарту, згідно з Ніцше, відчують себе мірилом цінностей, вони не потребують схвалення. Шляхетна людина допомагає нещасному, але не через співчуття, а внаслідок спонування, що викликається надміром життєвої потуги і снаги.

Прогнозуючи тенденції деперсоналізації, стандартизації людини нашої доби, Ніцше писав, що все прямує до швидкого кінця, все довкола гниє й заражає гнилизною, ніщо не збережеться до післязавтрашнього дня, крім однієї категорії людей – невиліковно посередніх. Самі лише пересічні, на думку філософа, тільки й мають шанси на відтворення, – вони люди майбутнього, єдині, хто переживе сьогодні [Див.: 256, с.233]. Мислитель вважав, що виявив у надрах традиційних європейських світоглядно-ціннісних настанов нігілістичну сутність. Тож він так формулював настанову свого життя: «Я увібрав у себе дух Європи – тепер я хочу завдати контрудару» [256, с.25].

А.Камю розгортає думку, що на противагу уявленням, поширеним серед прорелігійних критиків Ніцше, він насправді не ставив за мету категоричну



дискредитацію релігійних цінностей: «вбивство Бога» – це не його свідомий план. Радше такий стан речей був діагностований Ніцше при глибинному аналізі ним духовної ситуації його власної епохи. Крім того, пише Камю, «якщо Ніцше нападає головно на християнство, то це стосується лише його моралі. Він ніколи не торкається особи Ісуса... За Ніцше, не віра, а творчість є посланням Христа. Звідси історія християнства – то лише тривалий шлях до зради цього заповіту» [175, с.235].

Ця ж думка наявна і в М.Гайдеггера. Він наголошує, що під християнством Ніцше розуміє не те життя християн, яке існувало лише єдиний раз упродовж зовсім короткого часу. На думку цього німецького філософа, християнство сприймається Ніцше передусім як явище церковне, феномен історичний, політичний, характерний для процесів формування й еволюції західної цивілізації та культури новочасної доби. Тож такий формат розуміння християнства слід відмежовувати від християнських смислів новозавітної духовності. Відповідно, пише Гайдеггер, «і життя далеко не християнське може утверджувати християнство, користуючись ним як чинником сили, і, навпаки, християнське життя зовсім не конче потребує християнства» [375, с. 149]. Тож факт експресивної полеміки Ніцше з «християнством» не означає, що її вістря спрямоване проти з християнського духу. «Адже критика богослов'я не означає ще критики віри» [375, с. 149].

Лейтмотив філософування Ніцше, отже, – боротьба проти облуди, що ховається в шатах сакралізовано-метафізичного та конфесійно-інституційного антуражу. Критикуючи репресивність цього антуражу і зодягнутих у нього форм життя, Ніцше закликав людину до перегляду самого способу оцінювання реалій, в основі чого має лежати плекання особистістю волі до влади як чинника самототожності-самовладання, свободи й творчості «по той бік добра і зла». «Добро» в такому розумінні не тотожне поняттям доброти, людяності, приязні. Це більше – суха, трансцендентно «задана», формула, позбавлена справжньої емпатійності живої етичної комунікації. Тож Ніцше, за великим рахунком, спрямовує свій критичний порив не на

етику, а на догматизовані або лицемірні, маніпулятивні її формати. Ніцше, отже, протестує не проти людяності, а саме проти маніпулювання людяністю. В руслі цього звернімо увагу на слова К.Свасьяна про смисл його філософії й етики «Ich bin immer am Abgrunde» – завжди на межі понад прірвою... Дон-Кіхот? Гарзд, хай так – але вилучіть звідси зворушливу *sancta simplicitas* [святую простоту], всіляку там кумедність і право кожного середнячка на поблажливе розуміння; так, Дон-Кіхот – але з неодмінним озиранням на кожен свій крок; але розумник і нещадний самопізнавач, сам собі кат; але повсякчас перейнятий очищенням авгієвих стаєнь у собі і поза собою; але здатний будь-якої миті спантеличити свого «Сервантеса», який і гадки не має, куди ще затягне його героя; – додайте сюди й те, що «вітряки» виявляються раптом зовсім не млинами, а самим злом, яке перемелює розум та совість, і що отой «зайдиголова», нападаючи на них, цілком знав, на що він робить замах» [256, с.17]. К.Свасьян наголошує також, що філософія Ніцше – це особливий експеримент, якому віддано ціле життя: спроба саморуйнування «тварі» в людині для самотворення в ній творця, названого надлюдиною. «Він мав виплутатися з якнайважчої антиномії: мораль чи свобода, припустивши, що традиційна мораль, із-зовні приписуючи людині цілу систему заборон і декретів, могла спиратися лише на презумпцію несвободи. Вибір було зроблено на користь свободи – скажімо так: свободи від моралі, та проте і свободи задля моралі, де мораль вже не вихолощувалася б командними методами загальнозначущих імперативів, а поставала б як моральна фантазія вільної особи. Цього останнього кроку не зробив Ніцше, але все, що він зробив, і не могло вже бути чимось іншим, крім як підведенням до цього кроку. «Маємо звільнитися від моралі...» – ось що в нього почули, і от що не почули – продовження: «... щоб дістати змогу морально жити» [256, с.27-28].

Тож важливо розуміти, що судити про Ніцшеві світогляд й аксіологію недоцільно лише на ґрунті окремих, здавалось би, шокуючих фраз. Пліднішою видається інтенція на те, аби прагнути збагнути смисл всієї

напруги тих колізій розвитку західної соціальності й світогляду, котрі спричинили такий феномен післяпросвітницької самокритики європейської культури, як ідейна спадщина цього філософа. Вочевидь, надбання і теїстичної середньовічної, і просвітницької епох багато в чому не виправдали сподівань європейської людини, якщо така гостра критика цих надбань, як філософія Ніцше, уже понад століття живить смисложиттєвий пошук багатьох творців духовної культури Європи. Не даремно ж сам Ніцше означав своє ставлення до духовної історії Заходу такими словами: «Вся історія, як особисто пережита, – результат власних страждань» [255, с.21]. Тож ніцшеанство – це своєрідний пласт смислів життєвої філософії, де, як він сам писав, «всі проблеми перекладено на мову почуття, аж до пристрасті» [255, с.21]. Це жива тканина образно-символічних алюзій, стилістичне поєднання філософії і поезії з ритмікою музики, певний маскарад, трагічно-саркастичне лицедійство, а в основі – глибинне страждання західної мислячої людини, страждання геніальної особистості, що переживає перипетії історії культури як власну життєву трагедію. Ніцшеанство – то відчайдушна, контраверсійна, але прикметна й повчальна, спроба духовної боротьби проти лицемірства та облуди, що їх нерідко прихищає історія, вбираючи в одежі «піднесених ідеалів». А втім, підхід гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей спонукає до уникнення двох крайнощів у сьогоденній рецепції спадщини Ніцше. З одного боку, слід уникати спрощеного погляду на нього як на деструктивного радикала у сфері ідей, який нібито «злісно» боровся зі святинями духовної культури. Але, з другого, – слід плекати й імунітет проти безоглядного захоплення відірваним від контексту заперечувальним духом деяких його гасел.

Крім етики Ніцше, істотним явищем післяпросвітницького осмислення морального самовизначення людини стала етична думка філософів і письменників екзистенціалістської орбіти. У межах філософії післяпросвітницької доби їм належить особливе місце. Звернення до ідейної спадщини екзистенціалістів зберігає актуальність і нині, адже саме

екзистенціалізм з особливою гостротою порушив проблему особистісної ідентичності. В умовах новітніх тенденцій деперсоналізації культури і життя досвід екзистенційного філософування може надати потужні імпульси обґрунтування абсолютної цінності людської особистості та пошуку механізмів міжособистісної солідарності й готовності до осмисленого вибору перед лицем викликів часу й долі. Ідеї як релігійних, так і атеїстичних екзистенціалістів істотно вплинули на становлення новітніх уявлень про смисл духовно-світоглядного самовизначення людини у світі. Факт наявності двох течій екзистенціалізму – релігійного і атеїстичного – робить співвідношення їхніх ідейних засад важливим предметом уваги, саме виходячи із завдань нашого дослідження.

Оскільки центральною проблемою екзистенціальної філософії є проблема смислу життя, то можна твердити про іманентну включеність в її контекст етичної і сотеріологічної проблематики. Увага екзистенціалізму до проблем індивідуального вибору людиною своєї долі, самовизначення через неповторний життєвий проект виявляє етичну інтенцію цієї філософської течії. А її зорієнтованість на пошуки повноти буття (спасіння від поглинання особистості речовинним світом) – свідчить про сотеріологічні орієнтири екзистенційного мислення. Водночас співвідношення етичного й сотеріологічного елементів світогляду по-різному тлумачиться в релігійному та атеїстичному екзистенціалізмі. Це й робить актуальною компаративну настанову щодо розгляду такого співвідношення представниками кожного з названих відгалужень екзистенціалізму. Тож маємо на меті в цій частині розвідки шляхом осмислення ідей деяких із провідних представників релігійного й атеїстичного екзистенціалізму (С.К'єркегора, М.Бердяєва, А.Камю, Ж.П.Сартра) порівняльно проаналізувати їхні уявлення про співвідношення етичних і сотеріологічних елементів світогляду та виявити потенціал гуманістичної синергії релігійно- і атеїстично-екзистенційних поглядів на смисл життя перед лицем граничних викликів долі та історії

заради збереження людського і людяного ядра спілкування, творчості, культури.

Загальновідомо, що засновником екзистенціалізму як цілісної течії світоглядної думки був Серен К'єркегор (у деяких україномовних і російськомовних виданнях також трапляється відтворення цього прізвища, як «Кіркегор», а також «Кіркегард»). Вплив його ідей на західне мислення незаперечний. П.Тілліх підкреслював, що він не просто окремо взята, хай і потужно талановита, особистість. Досвід К'єркегора, з погляду цього дослідника, вельми промовистий з точки зору характеристики становища західної цивілізації як цілого. «Як і багато пророчих душ XIX століття, він випереджає, і, випереджаючи, сприяє становленню ситуації XX століття. Їм усім притаманна була суміш духовного страху, пророчого гніву, меланхолійної покірності, етичної пристрасті, інтелектуальної агресивності. Усі вони хиталися від шаленого сподівання до стражденного відчаю. Кожну з цих якостей можна виявити в К'єркегора. Однак історична ситуація – лише місце, де слід шукати геніальну особу. Сама ж ця особа трансцендує ситуацію, творячи те, що важить для будь-якої доби» [345, с. 456].

Провідна теза К'єркегорового мислення: у його час через нагромодження знань і культ раціональності втрачається істинне розуміння смислу існування й духовно-релігійної концентрації (інтроверсії, екзистування), а забуття релігійного загрожує втратою істинно людського [Див.: 214, с.269]. До речі, пізніше, в XX ст., на подібні фактори, які тривожили К'єркегора, вказуватиме, зокрема, і відомий релігієзнавець Мірча Еліаде: «Що ж до християнства індустріальних суспільств, і особливо християнства інтелектуалів, то воно вже давно втратило космічні цінності, які ще мало в середньовіччі. В комплексі людина – Бог – історія для Космосу вже немає місця. Це дозволяє нам припустити, що навіть справжній християнин вже не сприймає Світ як витвір Бога» [140, с. 94].

Як відомо, в юні літа С.К'єркегор підносив на п'єдестал звеличення панлогічну систему Гегеля, в якій думка цього мислителя концептуально

віртуозно виразила необхідну «розумність» універсального поступу Абсолютного Духу. Але доволі швидко раціоналістичні абстракції Гегелевої систематики змотивували живий протест неординарної (і не менш геніальної за Гегеля) душі данського філософського інтроверта, яким був К'єркегор. Він, слідом за Б.Паскалем, глибоко переживав ту істину, що закони серця і розуму в багатьох моментах несумірні. Напружені внутрішні переживання, глибоко особистісні, ба навіть відчайдушно болісні – ось К'єркегорова дорога філософування. Цей шлях цілком відмінний від раціоналістично-умоглядної настанови метафізиків Нового Часу (Спінози та інших), для яких абсолютний смисл життя дається в розумінні, а не переживанні. Вся міць потужної діалектики відчайдушного данського мислителя мала на меті унаочнити беспорядність раціоналістичної філософії щодо осягнення таїн життя й духовних підвалин, які актуалізують свободу духу та інтуїцію буттєвої повноти.

К'єркегор – ідейний речник софійної традиції філософування, тож він палко закликає людину звільнитися у світогляді з-під влади умоглядного мислення, яке, апелюючи до ідеї Необхідності, накидає кайдани на переживання онтологічно-екзистенційної нескінченності можливостей і вихолощує переживання свободи. Щодо граничних проблем життя слід світоглядно зневіритися у свідченнях буденного розсудку й теоретичного розуму, силою відчаю зруйнувати стіни «в'язниці» принципу Необхідності, і тільки тоді віра в Бога набуде феноменологічної дієвості в душі. Саме така відчайдушна віра дає змогу сміливо зазирнути в обличчя абсурдові та смерті. «Адже для Бога все можливо: сказати Бог, отже, сказати, що все можливо» [389, с. 451], – так характеризує думку К'єркегора його послідовник Л.Шестов. Заперечуючи теорії «компромісу» між розумом і вірою, полемізуючи з гегелівською вимогою виправдання змісту релігії перед мисленням як «абсолютним суддею», К'єркегор ставить категоричну дилему, «або – або»: розум, й отже, буденність, тривіальність, покірливість, кордон між «добром» і «злом», або віра – і переживання навіть абсурдного,

неможливого як реальності, для якої Необхідність виявляється нікчемним Ніщо. Саме відданість ідеї об'єктивної неминучості, необхідності, на думку К'єркегора, змусила Сократа до покірливого, хоча й іронічного щодо своїх суддів, прийняття несправедливого вироку афінського судилища. Адже уявлення про юридично обов'язкове, – модифікація ідеї Необхідності. Тому К'єркегор протиставляє образу Сократа альтернативні матриці символіки біблійних Йова й Авраама. Віра одного з них дала йому спромогу внутрішньо, екзистенційно відкинути очевидності здорового глузду, які спонукали прийняти страждання як нібито логічне й закономірне та, отже, неминуче. Інший же через віру, в акті богоспівпричетності, вивів свій дух понад земне етичне, тим самим засвідчивши «лицарство віри». Біблійна оповідь про вчинок Авраама, котрий на вимогу Бога був ладен принести в жертву власного сина, найбільше бентежила й вражала К'єркегора: з одного боку, його жахала готовність на цей відчайдушний вчинок, а з іншого, він відчував у ній всю потугу свободи, яку начебто дає екстатично-нестямна віра, дозволяючи кинутися в безодню абсурду. Щодо Авраама та його віри К'єркегор писав: «...Жахливим парадоксом постає віра, парадоксом, здатним перетворити вбивство на священну й богоугодну дію, парадоксом, який знову повертає Ісака Авраамові, парадоксом, який не підвладний жодному мисленню, бо ж віра починається саме там, де припиняється мислення» [215, с.51-50].

Такі ідеї експлікують антираціоналістичний смисл К'єркегорової концепції особистості як «одинака»: у вірі особа вища від загального, не підвладна йому, а перебуває над ним: індивід як особа має абсолютний стосунок до абсолютного. У творі «Страх і трепет» мислитель пише, що в оповіді про Авраама наявний специфічний парадокс. З погляду моралі його ставлення до Ісака виражається настановою, що батькові належить любити свого сина. Та це моральне ставлення – відносне порівняно з абсолютним стосунком до Бога. На питання «навіщо?» стосовно Божого заклику принести Ісака в жертву Авраам не має іншої відповіді, крім тієї, що це випробування, спокуса, єдність двох настанов: зробити це для Бога, зробити це для себе.

Бачачи людину, яка робить щось невідповідне загальному, кажуть, що вона зробила це хіба що для Бога, і це, власне, означає, що вона зробила це для себе. Парадокс віри тут ніби позбувається опосередкувальної ланки, тобто загальності. З одного боку, віра постає як вияв найвищого егоїзму (страхотливий вчинок коїться ніби для самого себе), а з іншого, вона є проявом абсолютної самовідданості: виконання цієї дії заради Бога. Віра як така не може дістати опосередкування в загальному, бо ж її тоді було б заперечено. Віра – прерогатива особистості в її онтологічній самотності. Такі міркування філософ розгортає, зокрема, в розділі «Чи існує абсолютний обов'язок перед Богом» праці «Страх і трепет» [Див: 215, с.66-67]. Як зазначає І.Нарський, вірянин усвідомлює той парадокс, що він не може зрозуміти Бога саме тоді, коли Бог через об'явлення своєї волі дає йому єдину змогу його збагнути. «Власне гносеологічний аспект цього парадоксу полягає в тому, що Авраам своїм вибором поставив одиничне (свого Бога) над загальним (його заповідями)» [252, с.562].

Моральний закон як такий і потреба обирати між добром і злом, за біблійним наративом, – наслідок «гріхопадіння» людини, а гріхопадіння, на думку К'єркегора, в тому й полягає, що людина, скорившись розумові, від страху перед Ніщо (а це зворотний бік первісної свободи), уярмила свій дух і волю в тенета необхідності. Л.Шестов з цього приводу пише: «Відтоді як людина стала обізнаною..., разом зі знанням і через знання прийшов у світ гріх..., й усі жахіття нашого життя... Віру, що визначала зв'язок створеного з творцем, знаменуючи необмежену свободу..., люди проміняли на знання, на рабську залежність від мертвих й убивчих вічних принципів» [389, с.448-449].

До певної міри шокуючий радикалізм думки Керкегора і парадоксальність його ідей К'єркегора не повинні затьмарювати важливої для сьогодення методологічної настанови щодо смислу філософування: лише та філософія адекватно виконує свою місію, яка серед онтологічних констант надає значуще місце реальності особистісного існування – екзистенції як



неодмінній умові смислотворчості й духовної свободи. Такі настанови, звісно ж, мали вагомий соціальний і психологічний ґрунт, зумовлений колізіями розвитку західного соціуму. Тіньовим наслідком новочасного наукового прогресу стали, як наголошує П.Тілліх [див. 345, с. 455], перемога масованого технологічного прориву, що збудував сферу індустрії, а водночас мав своєю побічною дією і неабиякі дегуманізаційні впливи на життя людей та суспільства загалом. Сакральнo-релігійний вплив на свідомість виснажувався (констатована Ніцше «смерть Бога»). Методологічно конструктивною в цьому ракурсі є й думка Тілліха щодо трьох можливих тенденцій реакції мислителів на таку втрату онтологічних опор: 1) заклик до революційних змін через ескалацію соціальної боротьби (Маркс); 2) аристократичний духовний протест проти монотонної посередності через плекання творчими одиницями в собі надлюдини шляхом потенціювання самовладання (Ніцше); 3) «усамітнення пристрасного релігійного індивіда у своєму духовному центрі з метою виявити там те, що годі виявити будь-де в об'єктивному світі, – граничний смисл життя, Бога» (К'єркегор) [345, с. 455-456]. Це й визначило примат у його вченні ірраціональної сотеріологічної настанови над категоричною імперативністю ригористичної етики (як і над зазіханнями метафізики чи теології на вичерпність бого- і світопізнання умоглядними або церковно-догматичними методами).

Засвідчені жахливими катаклізмами першої половини ХХ ст. кричущі ціннісні прогалини «прогресу» раціоналістичної цивілізації привернули увагу мислячих людей до спадщини данського мислителя, що відчайдушно прагнув заперечити тоталітаризм метафізичних абстракцій у мисленні. З іншого боку, хіба психологічна парадигма вчинку Авраама – «лицаря віри» – не є також символом тоталітарної свідомості, коли нестямна віра в незбагненну силу штовхає людину на потворні, фанатичні злочини? У біблійному переказі руку Авраама спинив ангел. Але скільки ж у реальному історичному бутті таких фанатично занесених рук залишалися не спиненими? Питання риторичне, а

відповіді на нього дає історія міжрелігійної конфронтації в різні часи і між різними угрупованнями вірян різних конфесій та традицій.

Хоч віра та розум – два рівнозначних крила людського духу, однак якщо абсолютизувати історично відносні претензії одного чи іншого, обидва вони здатні виявляти свій антилюдський, тіньовий потенціал. Тому так важливо у світоглядних пріоритетах керуватися принципом «золотої середини» й толерантності. Тож, віддаючи належне феноменологічному вектору К'єркегорового мислення, його персоналізму, вважаємо за доцільне шукати світоглядних альтернатив самим результатам його філософування.

З ідеями релігійного екзистенціалізму, започаткованого К'єркегором, багато в чому перегукується персоналістична концепція Миколи Бердяєва, доповнюючи і в смисловому плані розвиваючи та певною мірою ціннісно трансформуючи їх. Грунтуючись на християнських засадах, його думка водночас гостро чутлива до екзистенційних і соціальних колізій смисложиттєвого самовизначення людини кінця XIX – початку XX ст. Бердяєв пропонує енергетично і ціннісно оновлену модель християнської свідомості та самосвідомості. Мислитель, живучи та діючи в бурхливий період історичних катаклізмів і трагедій (двох світових воєн, ламки імперій, кровопролитних і лиховісних революцій на його Батьківщині), усвідомлював неодмінну життєву значущість релігійної віри. Водночас він чітко бачив і форми спотворення її гуманістичного духу через авторитаризацію, одержавлення, мобілізацію релігійними авторитетами у свідомості вірян не особистісної енергетики творення себе, а страху перед карами –земними і потойбічними. Багато в чому це, на його думку, і ставало чинником жорсткої, радикальної боротьби з релігією, яку демонстрували революційно налаштовані спільноти його часу.

Звісно ж, на погляди Бердяєва могли істотно вплинути драматичні колізії думки К'єркегора і Ніцше, адже й сам він констатував, що цінність індивідуального та індивідуальності досі в історії осмислення моралі утверджувалася доволі проблематично, зі складнощами та істотною

гальмівною інерцією. Лише свідомість XIX ст., з його погляду, може зарахувати собі як реальний здобуток піднесення індивідуальності до рангу першорядної цінності. «Тут величезну роль зіграли такі люди, як Достоєвський, Ніцше, Ібсен, К'єркегор» [40, с. 143]. Шукати шляхів реальної гуманізації релігійності могла спонукати Бердяєва, зокрема, критична робота ніцшеанського радикалізму, яка діагностувала духовні недуги історичного образу європейського релігійного життя. У свою чергу К'єркегорів заклик до екзистенційного, особистісного, не опосередкованого ланками всезагальності, єднання з Богом дозволяв Бердяєву переосмислювати аспекти взаємозв'язку екзистенції і трансценденції, індивідуальної долі людини й універсального онтологічного Смыслу.

Але якщо для К'єркегора людина перед лицем Абсолютного Бога ніби вивільняється від моральної зобов'язальності, повністю віддаючись вірі й містичному самозаглибленню, то Бердяєв все ж переконано вважає Божественні санкції санкціями етичного Блага, яке людина здатна усвідомити й зробити своїми осмисленими життєвими орієнтирами. Тож і справжній віруючий для нього – людина високої моральної відповідальності. Це особистість, що утверджує себе через боротьбу із хаосом предметного світу шляхом діяльного привнесення в нього ідеалів солідарності, взаємодопомоги, протистояння деперсоналізації й утискам вільної думки, під якими б прапорами й гаслами вони не організовувалася – чи то релігійно-культовими, чи то політико-ідеологічними. Бердяєв звертає увагу на те, що керуватися в моральних намірах і вчинках абстрагованою любов'ю до «добра», а не до людини і всього живого означає культивувати ту етику, яка є протилежна справжньому новозавітному посилові. Зрештою, на його думку, така «етичність» є фарисейською. Філософ-персоналіст підкреслює, що однією з квінтесенцій справжнього християнства є любов до «ближнього», а не «дальнього». Бердяєв заперечує розуміння цього підходу як вияву вузько-групової етики, що ділить людей на «ми» і «вони», «свої» і «чужі». З його погляду смисл цього заклику полягає в іншому. «Любов до дальнього» у

своєму сутнісному єстві є абстрактною, її ідеали – це абстрактна людина, абстрактне людство, абстрактний смисл, абстрактне благо. Натомість любовне, приязне ставлення до особистості часто для таких форматів декларування моральності залишається на маргінесах. Потенціал такої абстрактної любові, вважає Бердяєв, здатен набувати негативних виявів, оскільки заради неї можуть приноситися в жертву реальні людські цінності, реальний дух міжособистісної поважливої, емпатійної комунікації та діалогу [Див.: 40, с. 114-115]. Саме такий абстрактний тип любові, на його думку, може модифікуватися двома крайнощами: 1) аскетичною релігійністю і 2) революційними ідеологіями, спрямованими на радикальне силове переоблаштування суспільства. Обидва ці типи ціннісної свідомості зазнають критики з боку мислителя. Він обґрунтовує думку, що в аскетичних релігійних практиках значення любові понижене, адже єдиною справжньою любов'ю визнається лише любов до Бога, лише вона спрямовує все в діяння вірянина. Натомість «любов до людини.., до друга і брата по духу заперечується або витлумачується як аскетичні вправи, що сприяють особистому спасінню» [40, с. 202]. А тому часто на практиці носії аскетичних форм релігійного життя ставляться з упередженням, з підозрою до персональної любові до людини, до ближнього, до живого. Вони можуть інтерпретувати таку любов із цілою низкою застережень, висвітлюючи нібито наявність реальних загроз віддалятися від Бога на цьому шляху. Саме тому, на думку Бердяєва, в історичному християнстві часто бували вияви жорстокості, сердечної нечуйності, «грубошкірості», неемпатійності щодо реальних живих переживань людей. Тож на практиці етично позитивний формат «людина – людина» нівелювався перед лицем істин, що розумілися як божественні й спасенні. Бердяєв, хоч і є переконаним християнином, чітко бачить, що любов у християнстві, в його інституційованих формах, нерідко ставала «риторичною, умовною і лицемірною» [40, с. 202]. Філософ образно називає таку любов «скляною, скам'янілою» і шкодує, що саме їй часто у

християнських доктринах і практиках надавався статус «духовної любові», яка протиставлялася душевній і палкій особистісній любові [40, с. 202].

Доволі цінним є поділ російським філософом релігійної етики на етику закону, етику спокути і етику творчості, зокрема, у вже цитованій праці «Про призначення людини. Спроба парадоксальної етики» [40]. Саме етика творчості визнається мислителем вивершенням конструктивних аксіологічних ідеалів релігійності. Цей тип етики ґрунтується не на законі. Етичністю людини тут рухає особистісна енергія. Її мета – не вправління в беззастережному втіленні в життя того, що проголошено «нормативним» і «взірцевим». Істинна мотивація й духовна ентелехія особистості, котра керується етикою творчості, – це живе творення добра, яке ґрунтується на моральному пошукові і моральній винахідливості. Адже, як вважає Бердяєв, статичного, раз і назавжди усталеного, регульованого абстрактним законом універсального етичного ладу не існує [Див.: 40, с. 142]. Етика творчості аксіологічно утверджує роль індивідуального, особистісно релевантного, життєво унікального, одиничного. Тривалий час християнські моральні дискурси не готові були недеklarативно, а реально прийняти значущість індивідуального, констатує Бердяєв. Домінувало підпорядкування морального життя нормативним директивам, які символізували собою загально зобов'язальний закон. Натомість моральна вчинковість, як і моральна оцінність повинні мати за своє джерело і свій базовий смисловий контекст самовизначення особистості. Тобто їм належить бути у своїх глибинах індивідуальними, неповторними діями й оцінковими реакціями. Справді говорити про моральний вчинок даної особистості можна лише тоді, коли це вчинок сумірний саме з внутрішнім ціннісним налаштуванням її сумління, з її бажанням, емоціями і вольовим вибором на користь тієї моделі реальності, яка привноситься в життя цим її вчинком і їхньою сукупністю. При цьому Бердяєв особливо підкреслює, що, хоч справжня моральність неодмінно вимагає індивідуальності як визначального чинника, моральність є несумісною з індивідуалізмом. Індивідуалізм – це в парадоксальний спосіб нехтування індивідуальності й особистості, адже індивідуалістичне самоутвердження

всупереч благу інших це заперечення того, що є суттю людини, – Божої ідеї, Божого образу [Див.: 40, с. 143-144]. Тож саме етика творчості вперше здійснює прорив у нову моральну реальність. Її місія – трансформувати доти негативну налаштованість духу (протистояння гріху) на позитивну – натхненне, ентузіастичне творення цінного життєвого змісту комунікації, взаємин, соціального облаштування. Не стільки змагайся із своєю «гріховною натурою», скільки утверджуй у власному життєвому світі, у власній ціннісній і комунікативній ойкумені те, що підтверджуватиме твій онтологічний статус як носія Божого образу в собі, – саме так можна інтерпретувати лейтмотив бердяєвського етичного месиджу. Тож етика творчості «долає не тільки земний, але й небесний, трансцендентний егоїзм, яким заражена була навіть етика спокути. Страх покарання і страх вічних мук не може вже відігравати жодної ролі в етиці творчості» [Див.: 40, с. 143].

У руслі цього цікавим є ідеал релігійної етики, який формулюється Бердяєвим: «Основний принцип етики можна сформулювати так: чини в такий спосіб, аби всюди в усьому і стосовно всього та щодо всіх утверджувати вічне й безсмертне життя, перемагати смерть. Мерзенно забути про смерть бодай однієї живої істоти і мерзенно примиритися зі смертю... Це значить, що не тільки щодо людей, але й щодо тварин, щодо рослин і навіть щодо речей належить утверджувати вічне онтологічне начало. Людина завжди і в усьому повинна надавати життя, випромінювати творчу енергію життя. Любов до всього живого, до всякої істоти, перевершуючи любов до абстрактної ідеї, і є боротьбою зі смертю в ім'я вічного життя» [40, с. 273].

Цей шлях конкретизується мислителем через такі настанови: бути ніби партнером Бога в його творчій діяльності у світі, плекати в собі незаплямовану й унікальну совість, дисциплінувати свою особистість. Боротьба зі злом на таких засадах, на думку Бердяєва, не мотивується як першорядним завданням наміром відторгнути у пекло усіх «неправедних» і втілюване ними «зло». Адже це, по своїй суті, явно чи неявно ідея створення певного «пекельного царства». Справжня боротьба зі злом має своєю ціллю не таку перспективу, а інтенцію, аби

реально перемагати зло і «сприяти просвітленню та творчому преображенню злих» [40, с. 318].

Міркування та методологічні настанови М.Бердяєва є, отже, істотно значущими в контексті завдань гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей і здатні надавати конструктивні важелі гуманізації релігійної свідомості, імунітету проти релігійного омасовлення і формалізації або догматизації живого духу релігійної моральності.

Завдання етичного оновлення свідомості християн слідом за Бердяєвим силою можливостей реалізовували чимало інших гуманістично зорієнтованих мислителів, зокрема, й А.Швейцер. Наведемо його думку, яка ще більше актуалізує внесок Бердяєва у цю справу. «Саме Ісусова етика діяльної відданості дозволяє християнству у відповідь на інтуїцію духу нового часу трансформуватися із песимістичного світогляду на оптимістичний. Це виявляється в тому, що нова концепція християнства, коли їй доводиться полемізувати зі старою, постає як «релігія Ісуса» проти «християнства догм»» [385, с. 155].

Окресливши ідеї двох мислителів, які парадигмально вписуються в релігійно-екзистенційну світоглядну орбіту, звернімо хоча б побіжну увагу на гуманістичний дискурс атеїстичних екзистенціалістів, зокрема, Альбера Камю і Жана Поля Сартра. Багато в чому їхні ідеї розгорталися на шляхах критики позиції К'єркегора і кристалізації на цьому підґрунті власного бачення відповідних проблем. Перебравши від К'єркегора визнання примату особистісності над загальністю, атеїстичні екзистенціалісти водночас полемізують з його релігійною сотеріологією, даючи альтернативну модель «повноти буття» – без «стрибка» у потойбіччя. За А.Камю, К'єркегор підносить абсурд у ранг критерію іншого світу, натомість він є лише руїнами досвіду цього світу [Див.: 175, с. 96]. Під «абсурдом» Камю розуміє ситуацію людини, яка зневірилася в уявленнях про світобудову, керовану певним Логосом, Абсолютом, що «диктує» людині універсальні норми життєвого вибору. Але світ не ірраціональний, йому просто не властивий розум – суто

людська прерогатива. Хоч поза людиною годі знайти розум чи дух в його абсолютних параметрах, це аж ніяк не означає, що нам належить зрікатися цієї нашої риси.

К'єркегорова заміна бунтівного заклику на нестямну згоду, вважає Камю, одразу ж призводить його до ігнорування абсурду, котрий досі був для нього своєрідним світоглядним дороговказом. Після цього в думці данського мислителя відбувається ухил в обоження віднині єдиної «вірогідності» – ірраціональності. «Не так важливо вилікуватися, як жити з цими недугами. Кіркегор намагається зцілитися... Всі зусилля його розуму спрямовано на те, щоб уникнути антиномії людської долі» [175, с. 96-97]. Усвідомлення меж розуму не повинно означати його заперечення: відносні можливості розуму дієві в рамках серединного шляху, де він може залишатися тверезим і свідомим. «Якщо в цьому його гординя, то я не бачу достатніх підстав, щоб зрікатися її» [175, с. 97-98], – наголошує Камю. Особі, яка усвідомлює, що її ситуація у світі припускає непроникність знання, невідання щодо певних життєво важливих речей, К'єркегор пропонує ілюзію, ніби саме невідання все пояснює. Темряву ірраціонального, на думку атеїстичних екзистенціалістів, К'єркегорів спосіб мислення приймає за «світло». Такі настанови виявляють певну самозневагу особистості, яка відрікається від себе, не бажаючи робити факт скінченності свого часу й сумнівності свого досвіду альфою і омегою власного світогляду. А втім, саме цей факт, за атеїстичними екзистенціалізмом, дає людині парадоксальні резони сприймати власне існування як абсолютне. Смысл такої «абсолютності»: повнота буття реалізується не у вічності існування, а в здатності особи до самопереживання й самосвідомості, зреченні претензій на трансцендентне заради цілковитої відповідальності за власне життя і вчинки. Орієнтуючись на вічність, виносячи власне існування за межі своєї скінченності, ми розріджуємо повноту свого «я», втрачаючи себе в «ілюзорному» потойбіччі. Замість того, щоб вбачати своє призначення і свою гідність у суто людському, релігійно та метафізично настановлена людина робить



світоглядний «стрибок» до надлюдського, божественного, «ділиться» з ним власним існуванням заради вічності. Це, переконують атеїстичні екзистенціалісти, – не що інше як утеча від справжньої абсолютності до абсолютності химерної: шукаючи божественності заради безсмертя, ми розмиваємо віднайдену на шляхах екзистенційної концентрації ідентичність власного існування, а отже, свободу. А втім, атеїзм екзистенціалістів виразно відрізняється від його інших форм (наприклад, марксистського) тим, що в ньому немає войовничості і нетерпимості до релігійних позицій, а лише їхнє особистісне неприйняття для себе.

Релігійній сотеріології протиставляються суворі, але, з погляду Камю, максимально правдиві світоглядні максими. «Тіло, ніжність, творчість, дія, людська шляхетність знову обіймуть своє місце в цьому безглуздому світі... Їй відповідають, що в світі немає нічого певного. Але, принаймні, це і є певність. Саме з нею вона має справу: людина хоче знати, чи можна жити без поклику» [175, с. 106].

Цілковита свобода, тотожна всеохопній відповідальності – таким є життєво-ціннісне єство людського буття, на думку Ж.П.Сартра, бо ж саме від нас залежить, якому образу світу буде дано «санкцію»: обираючи себе, ми обираємо людину взагалі. І тут не може бути ні виправдань, ані пробачень. Надприродного немає, вважає філософ, і водночас людина – це таке буття, яке може (в межах власної скінченності) стати тим, чи вона не є, самотужки надати своєму існуванню певної сутності. А це означає, що людина не може не висувати перед собою вимог – вона приречена бути вільною. І хоч факт сумнівності її досвіду засвідчує неможливість дістати достеменні (себто трансцендентно задані) критерії життєвого й ціннісного вибору, однак ніщо не перешкоджає людині завжди орієнтуватися на свободу як вищу цінність. Обираючи власну свободу як цінність, мусимо бути такою мірою чесними, щоб водночас утверджувати цінність свободи інших. Сартр пише: «Я можу мати за мету мою свободу лише в тому разі, коли вважатиму своєю метою також і свободу інших» [313, с. 341]. І це – вияв гуманізму: навіть не вірячи у

вічність, обирати інших людей як цінність; усвідомлюючи, що світ може нам сказати лише одне – «все дозволено», дозволяти собі тільки чесність, попри те, що Бога немає, обирати живу любов до інших. Саме на таких шляхах постулюють гідність людини атеїстичні екзистенціалісти. Тож реалізувати себе по-людськи людина може не через занурення в саму себе як щось самодостатнє, а в пошуку мети назовні; такою метою може бути певне конкретне конструктивне самоздійснення. Тому Сартр характеризує екзистенціалізм як духовний спосіб віднайдення людиною себе. У цьому – оптимізм смисложиттєвих орієнтирів екзистенціалізму як вчення про діяння [Див.: 313, с. 344]. До речі, такі думки мають перегук з ідеями японського буддійського мислителя Д.Ікеди, який пише: «Навіть якби хтось сказав, що завтра кінець світу, ти сьогодні мусиш посадити в землю нове дерево й зробити все можливе, щоб воно росло. Твоя співчутлива душа повинна бути мужньою. Віддатися зневірі неважко, але це нічого доброго не принесе» [172, с.19 ].

Опосередковано такі ідеї мотивовані й лейтмотивом філософії К'єркегора, адже, якщо для Бога все можливо, то людина з вірою та глибинною ціннісною переконаністю не втрачатиме внутрішнього смислового стрижня навіть перед лицем фатальних загроз життя, розпачу, а отже, кожному мить свого існування проживатиме, якщо навіть і трагічно, то все ж осмислено й екзистенційно наповнено, творчо і відповідально.

Отже, ставши реакцією на кризу раціоналізму й церковного інституціоналізму, екзистенціалізм протиставляє як сцієнтистському, так і догматичному світогляду суто персоналістичну смисложиттєву інтенцію. Особливо значущою є кристалізована екзистенціалізмом проблема взаємозв'язків сотеріологічного та етичного елементів світоглядно-життєвої практики людини. Попри всю рельєфність, палітровість цієї проблеми видається ціннісно безальтернативною необхідністю збалансовувати імпульси віри з активною життєвою позицією та моральною відповідальністю за власний життєвий проект у цьому світі і заради цього світу. Віра в Бога як

Абсолют неминуче має вилитися у визнання абсолютної цінності людської особистості, причому містичне самозаглиблення не повинне бути самоцінним, а лише може поставати своєрідним етапом духовної концентрації заради творчого самоздійснення через практичні зусилля із динамічного наближення життя до формату людяності та комунікативної осмисленості. І в цьому особлива цінність ідей як релігійних, так і атеїстичних екзистенціалістів для реалізації смислових можливостей ціннісної синергії релігійно-етичних ідей.

У фокус дослідницької уваги цього параграфу дослідження вважаємо за доцільне залучити також ідейно-світоглядну спадщину Еріха Фромма в аспекті аналізу ним етичних векторів релігійності та актуалізації справді гуманістичного ядра віри й відмежування його від деструктивних, негуманних її проявів. Про те, що питання релігії та релігійності належали до ряду пріоритетних наукових інтересів Фромма, промовляють самі назви таких його праць, як «Психоаналіз і релігія», «Дзен-буддизм і психоаналіз», «Догмат про Христа», «Ви будете як боги. Радикальна інтерпретація Старого Заповіту та його традиції» та ін.

Віддаючи належне методологічному новаторству Фройдогового психоаналітичного підходу, Фромм вдосконалює його можливості внесенням у систему психоаналітичних констант не лише біологічних чи соціобіологічних, а й етико-ціннісних, персоналістичних вимірів. Найістотнішим з ціннісного боку в його вченні є живе переживання за долю сучасної людини, протистояння тенденціям омасовлення, знеособлення життя й спілкування, заклик до співучасного і відповідального самопозиціювання особистості, гуманізації соціальних, зокрема, й релігійно-церковних інститутів.

Природу релігії та релігійності мислитель розглядає, виходячи з ідеї взаємозалежності між структурою характеру особи чи спільноти і соціоекономічною, політичною та ідеологічною структурою суспільно-цивілізаційного середовища. Зумовленість індивідуальної (або групової)

психіки соціокультурною структурою, де вона формується, він називає соціальним характером. Саме набутий особою чи спільнотою соціальний характер «програмує» специфіку та ціннісну спрямованість релігійних переживань, а також визначає і діяльнісні та поведінкові (тобто етичні) результати задоволення релігійних потреб, властивих людині [Див.: 370, с.138-140].

На ґрунті глибинного антропологічного аналізу дихотомій людського буття Е.Фромм так окреслює передумови формування релігійної потреби в людині: «Самосвідомість, розум та уява не входили в межі гармонії, властивої тваринам і, зрештою, зруйнували її. Виникнення цих властивостей перетворило людину на аномальне явище, примху Всесвіту» [369, с.417]. Людина перебуває на онтологічній межі природного і позаприродного, адже, з одного боку, зазнає неситної дії фізичних закономірностей і не спроможна їх змінити. З іншого ж боку, її підданість цим законам не така, як підданість їм всього іншого природного буття, тобто предметної реальності. «Людина відособлена, будучи при цьому частиною, вона безпритульна, попри те, що прикута до оселі, яку вона ділить з іншими істотами. Закинута у цей світ, що його вона не обирала, в час і місце, які належить приймати як даність, вона виявляється викинутою з цього світу, поза простором та часом, і знову ж таки не з власної волі» [369, с.417]. Людині дано здатність самосвідомості, що тягне за собою й свідомість щодо обмеженості, а в деяких випадках і безпомічності свого існування. До того ж, особливістю людського буття у світі є чітке усвідомлення власної смертності як чогось неситного, непереборного, принаймні в тих параметрах існування, які її свідомість уявляє як земні. «Людина не може позбутися дихотомії свого існування: звільнитися від розуму неможливо, навіть коли дуже захотіти, і, доки живий, не дано звільнитися від свого тіла – а це тіло змушує людину прагнути жити» [369, с.417-418]. Е.Фромм називає основною екзистенційною дихотомією протилежність життя і смерті. Існуючи, людина знає про своє існування, здатна уявити себе і світ в ідеалі й водночас бачить власну недосконалість, відчуваючи невдоволеність як собою, так і світом. Це спонукає її прагнути життєвої повноти,

сміслової рівноваги й вивершення власної гідності, і на шляху втілення цього прагнення вона мусить смисложиттєво орієнтуватися на щось таке, що видавалося б їй онтологічно достеменним і надійним. Людина, пише мислитель, «мусить збагнути саму себе й віднайти смисл свого існування, вона має здолати внутрішній розбрат, поглиблений жагою «абсолюту», себто нової гармонії, досягнення якої усуне прокляття відлучення від природи, від своїх співбратів і від самої себе» [370, с.238]. Відповіддю на онтологічний виклик повсякчас долати внутрішній розлад і є служіння людини якійсь меті або ідеї, зокрема, й такій трансцендентній щодо неї силі, як Бог. Таке служіння – не що інше, як вияв глибинної потреби у повноті життя. З цього випливає специфіка дефініювання філософом самого поняття «релігія». Воно вживається в нього «не для позначення системи, обов'язково пов'язаної з поняттям Бога чи ідолів.., а для позначення будь-якої системи поглядів і дій, яких дотримується певна спільнота людей, і які слугують індивідові схемою орієнтації та об'єктом поклоніння» [370, с.140].

Методологічно продуктивно, що Фромм уникає релятивістського погляду на релігію як на явище історично тимчасове (так, скажімо, дивилися на неї марксистки). На думку дослідника, релігійна потреба іманентна людському родові й коріниться у фундаментальних константах його буття: жодна культура минулого, сьогодення та й, зрештою, певне, і майбуття, не може розглядатися як культура без релігії. Це дає підстави зробити попередній висновок про те, що, говорячи про релігію, дослідник має на увазі світогляд взагалі. Адже саме світогляд (незалежно від того, чи є він специфічно релігійним у звичному для нас розумінні) становить своєрідну схему життєвої орієнтації та ціннісної регуляції людини. Тією мірою, якою ми обираємо певні цінності, котрим себе присвячуємо і заради яких зважуємося жити, ми вже здійснюємо щось на зразок поклоніння, хай навіть ці цінності й не визнаються надприродними. Ось що пише з цього приводу Фромм: «Люди можуть поклонятися тваринам, деревам, золотим чи камінним ідолам, незримому Богові, святому чи ж злісному вождеві; вони можуть поклонятися своїм предкам, своєму народові, класу чи партії, грошам

або успіхові. Їхня релігія може сприяти розвиткові руйнівних сил або любові, панування чи солідарності; вона може сприяти розвитку розуму чи паралізувати його» [370, с.140].

А тому оптимальною для дослідника є така постановка проблеми: розглядаючи певну світоглядну систему, певний комплекс життєво важливих переконань, ставити питання не про те, релігія це чи ні, а про те, яким є ціннісний вектор цієї релігії. Критерієм визначення цього вектору є те, чи сприяє вона дальшому розвиткові людини, реалізації її суто людських сил і здатностей, чи ж ставить щодо цього бар'єри.

Важливо, що, на думку Фромма, істинний характер релігійності людини або спільноти засвідчується не тим, що вона (чи традиція, до якої вона належить) декларативно сакралізує, а тим, чому саме людина присвячує свої реальні дії. Справжня релігійність релевантна ціннісній структурі соціального характеру особистості – по суті, її моральності чи аморальності, її морально-психологічному здоров'ю чи душевній деструкції (хоч суб'єктивно людина може цього й не усвідомлювати). Дослідник розгортає думку, що нерідко трапляються випадки, коли особа навіть не до кінця свідома того, що ж саме постає справжнім об'єктом поклоніння з її боку. Ця неусвідомленість може формувати своєрідні декларативні, «офіційні» заміники, які «евфемізують» істинні ціннісні схильності людини, її так звану «таємну» релігію. «Тож якщо, наприклад, людина поклоняється владі і при цьому проповідує релігію любові, то релігія влади і є її таємна релігія, тоді як її так звана офіційна – скажімо, християнська – релігія буде лише ідеологією» [370, с.141].

Можна провести паралель між такими міркуваннями світського гуманіста Фромма і одним із ключових новозавітних постулатів: «Хто каже: я люблю Бога, а брата свого ненавидить, той говорить неправду: бо той, хто не любить брата свого, якого бачить, як може любити Бога, котрого не бачить» (I Ін., 4, 20) [Див.: 259]. Вважаємо, що такий перегук ідей світського філософа і релігійного джерела ще раз засвідчує потужний потенціал

гуманістичної синергії людинотворчих ресурсів секулярної і релігійної етики.

Особливо актуальним аспектом Фроммової спадщини є те, що такі вихідні принципи розуміння природи релігії та релігійності виводять його думку на розмежування двох аксіологічних типів релігійності: авторитарної і гуманістичної (їх детальний опис та аналіз дається в праці «Психоаналіз і релігія» [Див.: 370, с.246-293]). Причому цей поділ є настільки універсальним, що може стосуватися як релігій, котрі орієнтують на спілкування з надприродним, так і «релігій» у широкому значенні цього слова, тобто комплексів світоглядно-ідеологічних переконань, які мають потенціал діяльнісного мотивування людської комунікації. «Розмежування авторитарної і гуманістичної релігії – це не розмежування теїстичної і нетеїстичної релігій, це також не розмежування між релігією у вузькому розумінні і філософськими системами релігійного характеру» [370, с.248]. Думка Фромма передбачає й таке розуміння: навіть у межах того самого віросповідання одні джерела та практики можуть бути авторитарними, а інші – гуманістичними (залежно від способів реалізації життєвого самовизначення віруючими).

Сприятливий ґрунт для формування авторитарних форм релігійності – соціальне середовище покори мас могутній владній меншості. Тут індивід так переповнений страхом, в нього настільки відібрано можливість почуватися сильним і незалежним, що його релігійні переконання забарвлюються в авторитарну тональність. І навпаки, соціальне й ментальне середовище, де індивід відчувається вільним і відповідальним за свою долю, де він солідаризується з іншими в діяльному утвердженні свободи, – створює умови для розвитку гуманістичних релігійних переконань.

Поклоніння, святоблिवі дії щодо певної вищої сили та підкорення їй мотивуються в авторитарній формі релігійності не моральним духом, який би символізувався цією силою. Не чинник любові або справедливості тут зумовлює релігійне благоговіння. Домінантною тут є тільки переконаність в тому, що вища сила має право і змогу змусити людину схилитися перед нею. А недостатні

благоговіння й трепет і несумлінна їх маніфестація в культових діях та соціальній покорі розглядаються як чи не найбільший гріх. Визначальною чеснотою в межах авторитарної релігійності є, отже, послух, а найжахливіший гріх вбачається в непокорі. Характеризуючи авторитарну релігійність, Фромм пише: «Наскільки божество розуміється як всемогутнє і всезнаюче, настільки людина вважається слабкою й нікчемною. Вона може відчувати себе сильною, тільки якщо їй вдасться дістати прихильність і підтримку божества через повну покору йому. Покора могутній владі являє собою один із способів, за допомогою якого людина позбувається почуття самотності і власної обмеженості. Цим актом покори вона втрачає свою незалежність і цілісність як індивід, але здобуває почуття безпеки й захищеності завдяки силі, котра вселяє страх і благоговіння, і частиною якої вона ніби стає» [370, с.246]. Дослідник наводить слова Ж.Кальвіна, які, на його думку, влучно характеризують настанову авторитарної релігійності. Зміст цієї Кальвінової тези полягає в тому, що істинний вірянин повинен розглядати як предмет найбільшої зневаги навіть те, що, з етичної точки зору, може сприйматися як найдосконаліше в ньому, – на тлі незмірного переважання над людськими якостями характеристик і сил Божества. «Таке смирення є щирою покорою душі, сповненої тяжкого почуття власної нікчемності й ницості; бо ж таким є його постійний опис у слові Божім» [370, с.247]. Відповідні переживання – самозневага, покірність душі, уярмленої власною «мізерністю» – становлять глибинне єство всіх авторитарних форм релігійності, чи то теїстичних, чи то світських. В авторитарній релігії, наголошує Фромм, Бог передусім символізує надлюдську владу і потугу [Див.: 370, с.247].

Авторитаризацію стосунків зі світом у межах релігійно-світоглядних переживань цей мислитель навіть образно називає таким собі соціальним «гріхопадінням»: «Справжнім гріхопадінням людини є її відчуження від самої себе, упокорення якійсь силі, відмова від себе, хай навіть під виглядом поклоніння Богові» [370, с.259]. В авторитарній релігії людина самовідчужено проектує все краще, що має, на Бога і, отже, збіднює себе. Механізм взаємин людини з Богом у контексті авторитарних релігій є тим



самим, що й спосіб ставлення до іншої особи з боку носія мазохістського покірливого характеру: одна людина тут благоговіє перед іншою і приписує цій іншій особі свої чесноти й прагнення. За допомогою такого механізму, стверджує психоаналітик, люди, піддані авторитарній релігійності, тяжіють до приписування керманичам навіть украй антигуманних соціальних систем якостей незмірної «мудрості й доброти» [Див.: 370, с.257]. Слід зазначити принагідно, що такі міркування Е.Фромма мають провісника в особі Девіда Юма, який у своїй «Природній історії релігії» розвивав подібні ж думки: «Чим страшнішим видається божество, тим слухнянішими й покірливішими стають люди щодо його служителів; чим незбагненнішими є способи здобуття прихильності божества, тим настійливіша потреба розстатися з нашим природним розумом і довіритися керуванню та настановам духівництва» [406, с.290].

Відповідно до свого розуміння поняття «релігія» Е.Фромм приділяє окрему увагу також аналізу світських форм авторитарної релігійності. Його думка зводиться до того, що будь-яка побудова влади в суспільстві на ґрунті абсолютизації певної ідеології, котра насильницьки розчиняє особистість у тоталітарній єдності суспільно-державного моноліту, – має у своїй основі деструктивно релігійну мотивацію. Мислитель зазначає: «В одному випадку фюрер, в іншому улюблений «отець свого народу», або Держава, або Раса, або Соціалістична Батьківщина стають об'єктом поклоніння. Життя окремої людини перестає мати значення, й цінність людини полягає в самому запереченні її власної цінності й сили» [370, с.247]. Парадокс функціонування авторитарних чи тоталітарних форм політичної ідеології і суспільної практики полягає в тому, що чим віддаленішим, абстрактнішим, утопічнішим є висунутий ідеал або мета, тим інтенсивніше й безапеляційніше у свідомість підданих тоталітарної влади «вбивається» ідея жертвності заради майбутнього втілення в життя такого ідеалу. Через насаджування, з одного боку, соціально-«есхатологічних» очікувань, а з другого, – атмосфери страху перед всеохопним терором тоталітарна влада вселяє в душі підданих ірраціональну віру у власну справедливість і сакральність

ідеологічних цілей та «ідеалів». Е.Фромм констатує: «Ці так звані цілі виправдовують будь-які засоби і стають символами, в ім'я яких світська чи релігійна «еліта» керує життям своїх співгромадян» [370, с.247].

Цікаво, до речі, що міркування Е.Фромма про релігійний (зі знаком мінус) характер тоталітарних політичних ідеологій перегукується з думкою вже неодноразово згадуваного М.Бердяєва про релігійні основи більшовизму. Він, як ми вже побіжно зазначали, вважав більшовизм феноменом, який несе на собі істотні ознаки релігійного світовідчуття. Для Бердяєва тоталітарна більшовицька ідеологія постає ніби оберненою, перевернутою релігією. Ця ідеологія і психологічні та політичні важелі її соціального функціонування вимагають від громадянина відповідного суспільства бути фанатиком. А фанатизм, за словами мислителя, є одним найбільш хворобливих збочень і спотворень сумління. При цьому «фанатик завжди «ідеаліст» у тому розумінні, що «ідея» для нього вища від людини, живої істоти, і він готовий гвалтувати, мучити, піддавати тортурам та вбивати людей в ім'я ідеї, байдуже, чи це буде ідеєю Бога й теократії або ж справедливості й комуністичного ладу» [40, с. 182]. Бердяєв розгортає думку про те, що з цим пов'язана й психологічна мотивація пошуку і викривання «єресей». Достатньо згадати, скільки в історії комуністичного СРСР було переслідувань людей за ті чи інші явні або надумані «ухили» від так званої генеральної партійної лінії. Це було актуалізовано не менш інтенсивно, ніж переслідування єретиків з боку церковної влади в добу Середніх Віків. Тож Бердяєв пише, що «ця психологія формується за тими самими законами в «ортодоксії» православної та католицькій, і в «ортодоксії» комуністичній і революційній, в «ортодоксії» релігійній, і в «ортодоксії» вільнодумства. Російський комуніст так само відшуковує «єретиків» і так само чинить із ними, як у попередні часи віруючі» [40, с.185]. Тож така форма релігійності «однаково перероджує людську психіку і користується у своїх інтересах підсвідомими інстинктами людей» [40, с.185].

Проводячи паралель із сучасними українськими реаліями, можна поставити риторичне запитання: чим, як не деструктивно ірраціональною вірою (подібною до релігійної), закоріненою у глибинах колективної підсвідомості й успадкованою від тоталітарного минулого, можна пояснити те, що значний сегмент українського суспільства ще донедавна віддавав голоси на виборах за всуціль морально дискредитовану комуністичну ідеологію, даючи їй провідникам важелі впливу на реальну суспільно-політичну ситуацію і змогу за рахунок цього примножувати свій владний і фінансовий ресурс? А весь цей вплив проявлявся лише в гальмуванні паростків європейського вибору і демократичних соціально-економічних перетворень. До речі, в руслі цих міркувань уже не таким дивним видається факт активної підтримки сучасними пострадянськими комуністами (за визначенням – «атеїстами») ідеї Російської Православної Церкви щодо відродження «єдиного русского мира» та його «духовної монолітності». Це ще раз підтверджує, що і церковна, і світська авторитарні тенденції мають чимало принципово спільного, адже передусім переслідують владний інтерес. А інерція впливу таких форматів авторитарної релігійності зберігає свою дієвість на теренах душ багатьох людей навіть тоді, коли вже реальних політичних чи владних важелів відповідні сили не мають. Недаремно Бердяєв звертав увагу: хибно думати, що фанатизм виявляється лише в зовнішніх формах насильства над особистістю. Не менш страхітливими й підступними є бацили фанатизму, котрі діють внутрішньо. «Існують вольові струми й енергії, які завдають насильства душам людей, і навіть вбивають душі, залишаючи тіла живими. Це ще страхітливіше» [40, с.186]. В руслі цієї промовистої тези стає зрозумілішим, чому носієм деструктивних ідей і дій, які призвели до війни в сучасній Україні, став саме контингент тих її громадян, чия психіка була найбільше уражена за давненою інфекцією радянських ідеологем і фанатично-шовіністичним духом російської одержавленої церковності (до речі, нерідко в одних і тих самих осіб обидва ці струмені поєднуються і взаємодіють між собою у вибагливому синтезі).

Позитивною альтернативою авторитарній є гуманістична релігійність. Е.Фромм стверджує, що вона, на противагу авторитарній, зосереджена не на звеличенні надлюдської влади і сили, а, навпаки, акцентує цінність людини, актуалізуючи пріоритет розвитку її задатків, обдарувань, комплексу людських якостей і потенцій. Така релігія спонукає людину до того, щоб вона розвивала свій потенціал любові до ближніх і до себе самої, почуття солідарності з усіма живими істотами. Гуманістична релігійність культивує й сакралізує пошану до таких принципів і норм життя, які ґрунтуються на переживанні єдності з усім сущим, спорідненості зі світом. Метою людини в гуманістичній релігії є досягнення великої сили, а не великого безсилля, чеснота виявляється на ґрунті самореалізації, а не покори. Віра тут постає як глибинне переконання, яке народжується як вислід пошуків, здійснених самотужки, а не як пасивне прийняття авторитетних суджень із-зовні. Відповідно, саме атмосфера радості і світоглядного оптимізму є домінантною в гуманістичних формах релігійності, натомість основним емоційним тлом авторитарної релігійності зазвичай бувають смуток і болісні докори сумління. Образ Бога у гуманістичних релігіях є символом власних сил людини, які їй належить зреалізувати у своєму житті, а не символом домінування владної сили над нею [Див.: 370, с.248]. Мислитель пише: «Тоді як у гуманістичній релігії Бог являє собою образ всього кращого в людині, символ того, чим людина потенційно є або чим повинна стати, в авторитарній релігії Бог стає єдиним власником її розуму й любові» [370, с.256].

До речі, прикметно, що в один ряд з культовими гуманістичними формами релігійності Е.Фромм ставить й етично зорієнтовані вчення філософів, і це ще раз підтверджує його принцип, згідно з яким визначальним у будь-якій релігії є саме морально-психологічний комплекс, та чи інша модель ставлення людини до самої себе і собі подібних. Прикладами гуманістичних релігій дослідник вважає ранній буддизм, даосизм, вчення як суто релігійних діячів (наприклад, пророка Ісайї, Ісуса Христа), а також і ряду світських філософів, як-от Сократа, Спінози

тощо. Він пише: «Намагаючись окреслити людську настанову, що лежить в основі мислення Лао-цзи, Будди, пророків, Сократа, Христа, Спінози й філософів Просвітництва, дивуєшся з того, що попри значні розбіжності існує низка ідей і норм, спільних для всіх цих учень... Ось яке формулювання буде приблизним описом спільної сутності всіх цих учень: людина має прагнути пізнати істину і вона може стати в повному значенні людиною лише тією мірою, якою матиме успіх в розв'язанні цього завдання. Людина має бути незалежною і вільною, вона має бути метою, а не засобом здійснення цілей інших людей. Людина має з любов'ю ставитися до своїх близьких. Якщо вона живе без любові, вона – просто пустушка, навіть якщо має владу, багатство й розум. Людина має знати, що таке добро і що таке зло, вона повинна навчитися дослухатися голосу своєї совісті і бути здатною додержуватися його» [370, с.276-277].

Думка про смислову спорідненість гуманістичних релігій і гуманістичних ідей філософії є доволі продуктивною і в контексті методологічних настанов нашого дослідження. Специфічно лунає ця ідея ще в одного мислителя-гуманіста ХХ ст. – Альберта Швейцера, який наголошував, що питання, котрі стають першорядними у боротьбі за етичний світогляд й оптимізм у релігіях, тотожні і тим, які постають перед філософами [Див.: 385, с. 121-122].

Е.Фромм багатьма ілюстраціями намагається обґрунтувати гуманістичний характер, зокрема, раннього буддизму, вважаючи його одним з кращих взірців цього типу релігійності. Будду філософ у першу чергу сприймає як такого, чий наратив лунає не від імені надприродної сили, а від імені розуму. Будда закликає кожну особистість не нехтувати своїм розумом у справі прозрівання життєвої істини; сам же він позиціюється як такий, котрий лише першим побачив її. Цінною в ранньому буддизмі є ідея безперервного розвитку: перший крок в осягненні істини неминує має спонукати й надалі докладати всіх зусиль для розвитку розуму й поглиблення любові до людей. Е.Фромм наводить кілька буддійських притч [Див.: 370, с.249-250], провідна думка яких зводиться до духу приязного піклування про

біосферу і водночас – глибокої осмисленості щодо людських сил і обривів людських можливостей. Ще більш послідовну антиавторитарну тенденцію психоаналітик вбачає у вченні пізнішої буддійської течії – дзен.

В основі біблійних релігій, вважає Е.Фромм, лежать обидва принципи – авторитарний і гуманістичний. В процесі розвитку як юдаїзму, так і християнства обидва ці принципи зберігалися і відповідно переважання того чи іншого визначало різні напрями в межах обох релігій. Причому в ті періоди історії, коли посилювався зв'язок цих релігій з державною владою, в них домінував авторитарний дух. Про гуманістичність, а не авторитарність раннього християнства, свідчить, на думку філософа, все єство Ісусових настанов і його способу життя. Христова заповідь про Царство Боже всередині нас (Лк., 17, 21) [Див.: 259] недвозначно ілюструє собою неавторитарний формат свідомості. І лише через певний історичний проміжок часу після Ісусової місії на землі, коли християнство набуло формату державної релігії в Римській імперії, а відтак у країнах середньовічної Європи, в ньому актуалізувалися й дедалі поглиблювалися авторитарні тенденції. Е.Фромм робить принципове застереження: попри це гуманістичні, людиноствердні, свободолюбні елементи ніколи не полишали цілком ані юдейську, ані християнську духовність і практику. Діалектика авторитарних і гуманістичних тенденцій проявилася, зокрема, і в дискурсах перших століть християнства (наприклад, ідейне протистояння Августина і Пелагія), і в подальші періоди його розвитку (конфлікт католицької церкви і єретичних спільнот або ціннісна альтернативність різноманітних відгалужень, течій і деномінацій у реформаційному християнстві). Така думка Е.Фромма є евристично вельми продуктивною, бо ж дає змогу оптимізувати варіанти типології релігійних систем і практик (в тому числі – конфесійних і доктринальних відгалужень у межах однієї і тієї самої релігії), ґрунтуючись на конфесійному критерієві.

Мислитель схильний вважати, що гуманістичний дух чи не найяскравіше проявив себе у містико-філософських вченнях і юдаїзму, і

християнства. Його позицію, вважаємо, можна пояснити тією обставиною, що містики часто були байдужі до «несхитності» церковних догматично-канонічних постулатів, релігійно-корпоративної субординації, а більшу роль відводили індивідуальному, екзистенційному досвіду осягнення глибин віри. Особливо багато уваги Е.Фромм приділяє обґрунтуванню гуманістичної спрямованості досвіду релігійності такого німецького пізньосередньовічного філософа-містика, як Майстер Екхарт, чиє вчення зазнало засудження з боку католицької церкви.

Характер богоспілкування, обґрунтовуваний цим автором, та його гуманістичний потенціал Е.Фромм тлумачить так: за Екхартом знання, зокрема, й релігійне, не повинне набувати характеру «догми, яка нас уярмлює» [370, с.70]. Буття ж у свою чергу сприймається в його динамічних форматах, де від людини вимагається не заскорузлість чи дрімотність, а самореалізація через ціннісний вибір і творчість та енергетику відкритості до світу через діяльну любов. Тож буття – «це життя, активність, народження, оновлення, вилив почуттів, життєрадісність, продуктивність... В етичній системі Екхарта вищою чеснотою є стан продуктивної внутрішньої активності» [370, с.73], а підґрунтям для такої активності стає готовність долати всі форми прив'язаності до свого егоїзму та запобігання в собі прагненням жадоби.

Е.Фромм також обґрунтовує відмінність між авторитарними й гуманістичними формами релігійності шляхом аналізу особливостей розуміння гріха в кожному з цих типів. Концепт гріха, уявлення про способи його ідентифікації та шляхи компенсації – неодмінно властиві будь-якій релігії. В авторитарній релігійності гріх полягає, перш за все, в непокорі божественній владі, а порушення моральних постулатів сприймається як первинно зумовлене саме цим першим, вихідним «метагріхом». Вже згадуваний вірець Авраама є свідченням того, що деколи релігії санкціонують для вірянина бути готовим на вимогу трансцендентної «влади» знехтувати суто людськими й етично принципово важливими моральними

почуттями та критеріями. Для гуманістичної ж релігійності натомість сумління людини постає не як залучений усередину голос влади, а як власний моральний голос особистості, своєрідна морально-психологічна охорона особистісної ідентичності та цілісності її гідності [Див.: 370, с.285].

В авторитарних релігіях ідея гріха культивується як чинник приниження людини, котра, усвідомлюючи свою гріховність, сповнюється презирством до себе самої і тремтить у жахові перед перспективою кари потойбічних сил. Гуманістичні форми релігійності, навпаки, прагнуть сформувати у людини мотивацію, за якої якій вона, усвідомлюючи власну недосконалість, намагатиметься поліпшитися, стати добродісною, а не концентруватиметься на зневазі до себе й плазуванні перед вищими силами і їхніми земними репрезентантами. Е.Фромм наводить два приклади гуманістичного ставлення до гріха. «Перший – це Ісусові слова: «Хто з вас без гріха, нехай першим кине камінь...». Другий – міркування, характерне для вчення містиків: «Хоч би хто говорив чи міркував про зло, скоєне ним, думки його в цю хвилю будуть присвячені підлості, яку він вчинив. Про що думає людина, до того вона і втягнута, і вся її душа також втягнута в те, про що вона думає, і тому вся вона ще заражена гріхом. І вона ніяк не зможе від нього звільнитися, тому що душа її грубішає, і серце її черствішає і, крім того, сама вона може поринути в розпач. Що робити? Міси бруд так чи інак – все одне то буде бруд. Згрішити чи ні – яка нам буде користь від цього на небесах? Поки я міркую про все це, я б міг нанизати перлини на радість небу. Ось чому записано: «Ухиляйся від зла й чини добро» – відвернися від зла цілком, не думай про нього й чини добро. Ти вчинив погано? То врівноваж це добрим вчинком» [370, с.287]. Цю цитату Е.Фромм наводить за працею юдейського містика Ісаака Меєра з Гера, розміщеною в англomовному виданні «Час і вічність».

Обстоюючи гуманістичні засади світоглядної свідомості, Фромм з особливою тривогою привертає увагу до тих тенденцій сучасного суспільства, які авторитаризують людські стосунки на ґрунті такого собі соціального



«ідолопоклонства» (яке може виявлятися й у світських формах). Ідоли не обов'язково є містифікованими скульптурними витворами з певного матеріалу, як це було в давнину. Адже характеру «ідолів» часто набувають певні ідеї, вербальні системи, технічні засоби. «Ідолами» можуть постати й особи керівників політичних структур, і державна потуга, і менеджмент корпорацій, і певні політико-ідеологічні течії та спільноти. Часом навіть «наука й уявлення ближніх можуть служити ідолами, і сам Бог став ідолом для багатьох» [370, с.308].

Висновок Е.Фромма такий: людству варто залишити суперечки про Бога й об'єднатися в протистоянні сучасним проявам ідолопоклонства. Головну загрозу свого часу (ще більш відчутну вже в наш, теперішній, період) він убачає в обожненні державних інститутів та влади в суспільствах авторитарної орієнтації, а також в обожненні технологій і успіху в західній масовій культурі. Думка Фромма зводиться до того, що об'єднання людей доброї волі (незалежно від їхньої релігійно-конфесійної орбіти) на засадах солідарного заперечення різних проявів новітнього соціального ідолопоклонства може служити надійною платформою для примноження толерантності і справжнього братерства, яких так не вистачає людству [370, с.308].

Один з важливих чинників виходу людини та цивілізації з духовних криз Фромм – як справжній гуманіст – бачить у відродженні й примноженні здатності любити. Він констатує, що в умовах ринкового суспільства свідомість людей часто налаштована на апіорне очікування нелюбові з боку інших до себе. Цьому сприяють сумніви і невпевненість багатьох людей у власних особистісних якостях, «привабливості», репутації, достатній матеріальній чи кар'єрній забезпеченості та престижності умов життя. А проте багато хто з людей, котрі перебувають у полоні таких стереотипів, насправді й «не підозрюють, що справжня проблема полягає не у важкості бути любимим, а в складності вміти любити; що людину люблять лише в тому разі, якщо вона здатна любити сама, якщо її здатність любити пробуджує любов в іншій людині; що здатність до любові, а не імітація її, є

дуже важкою справою» [370, с.284]. Тож провідним завданням психоаналізу, як і гуманістичних форм релігійності, дослідник вважає настанову на допомогу в здобутті чи реабілітації людської здатності до любові, адже, на його думку, заповідь любові до ближнього – найважливіша ціннісна директива життя, і нині ця інтенція не менш, а, може, навіть і більш, актуальна, ніж у попередні періоди історії.

Отже, методологічний та аксіологічний потенціал аналізу етичних векторів релігійності в Еріха Фромма особливо цінний тим, що не зводиться до його суто теоретичних можливостей. Важливий вимір його застосування – у здатності забезпечувати самих вірян і релігійних ідеологів тим психолого-рефлексивним ресурсом, який дозволить динамічно просуватися від зовнішніх форм обрядовості, поклоніння, церковно-кланової «поруки» до глибинного осереддя гуманістичної віри, що виявляється в людяності, милосерді, творчості, відповідальності, самокритичності і водночас – впевненості у своїх силах.

Кожна релігійна система – це конгломерат різноспрямованих – як гуманістичних, так і авторитарних – ціннісних імпульсів. Відповідно, ідеї Е.Фромма, як і інших мислителів-гуманістів, дають додаткові можливості вірянам діяльно відмежовувати у власній релігійній традиції зерна істинних цінностей від плевел фанатизму, фарисейства, омасовлення, здобуваючи на цьому ґрунті надійну світоглядно-психологічну мотивацію конструктивного особистісного й соціокультурного розвитку. До того ж, методологічний потенціал концепції релігійності Фромма може сприяти синергії і конвергенції, з одного боку, творчих релігійно-доктринальних ціннісних настанов різних конфесійних орбіт і, з іншого, – гуманістичних ідей філософського світогляду. А потреба в такій синергії продиктована необхідністю створення дієвої парадигми подолання кризових явищ, властивих духовному життю сучасної людини, як в аспекті особистісному, так і соціальному.

Досить прикметно, що такі ідеї в умовах сьогодення є лейтмотивом не лише для багатьох мислителів західної традиції, а й у межах східних зразків

філософського осмислення ціннісних векторів релігійності. Особливими зусиллями в цьому руслі відзначається, зокрема, знаний японський буддистський філософ, наш сучасник Дайсаку Ікеда, ім'я та деякі ідеї якого вже побіжно згадувалися в попередньому викладі. Він – переконаний носій інтенцій гуманізації релігійного світогляду в умовах сьогодення. Д.Ікеда – багаторічний почесний президент впливової гуманітарно-просвітницької організації світських буддистів «Сока Гаккай» («Товариство розбудови цінностей»). Показово, що японський діяч не обмежується лише теоретичними аспектами діяльності, а, незважаючи на поважний вік, і нині бере на себе кураторство різноманітними соціально-практичними проектами з екологічної просвіти, виховання в душі поваги до миру, діалогу культур, популяризації мистецьких цінностей різних народів та цивілізаційних ареалів. Ікеда організовує презентації цих проектів та відповідних ідей у різних куточках планети, зокрема, і в Україні. Особливо уславився цей мислитель низкою опублікованих діалогів з видатними світовими інтелектуалами та громадськими діячами, політичними лідерами ХХ-ХХІ ст., зокрема, істориком, культурологом та філософом Арнольдом Тойнбі, політиком і дипломатом Генрі Кісінджером, хіміком і двічі лауреатом Нобелівської премії Лайнусом Полінгом, науковцем та засновником впливового Римського клубу Авреліо Печчеї, економістом Джоном Гелбрейтом, мистецтвознавцем Рене Юїгом, колишнім президентом СРСР Михайлом Горбачовим та багатьма іншими. Активність Ікеди торкнулася й України, де він перебував із презентацією власних проектів та, зокрема, видав книжку діалогів з українським вченим та організатором науки Михайлом Згуровським [162].

Д.Ікеда, звісно, переконано обстоює першорядну значущість віри в житті соціуму. Сама ж релігія інтерпретується ним як та фундаментальна «енергія», що дала змогу народам світу повною мірою розвинути розмаїття і смислову невичерпність культур [Див.: 162, с.55]. Таке бачення засвідчує переконаність філософа в аксіологічній конструктивності релігійного плюралізму, коли

відмінність форм віровизнання й поклоніння заохочується як чинник взаємозбагачувальної культурної палітри, і водночас здійснюється тяжіння до єднання в етичних цінностях.

При цьому японський мислитель аж ніяк не ідеалізує історичного минулого жодної з конфесій, розуміючи, що нерідко історія спонукала релігії набувати авторитарних, негуманних виявів. Він констатує й закликає не забувати того факту, що в певні історичні епохи чи періоди форми релігії, користуючись своїм статусом максимального авторитету, здійснювали вплив на засадах грізного домінування. Ікеда усвідомлює, що далеко не завжди етичні декларації релігій трансформувалися на реальну місію із гуманізації практичного життя і взаємин. Відповідно, «оскільки релігія не могла стати реальною силою ні для припинення нещадних убивств і воєн, ані для створення миру, потрібен серйозний самокритичний перегляд своєї діяльності з боку самого духівництва» [162, с.58]. Слід підкреслити, що Ікеда готовий помічати деструктивні історичні форми соціального діяння також у власній, буддистській, традиції, і він сміливо та відверто на них вказує поряд зі вказівкою на негуманні явища в історичному бутті християнства, ісламу чи інших вір.

Японський філософ розвиває думку про те, що прояви міжрелігійної конфронтації, хоч вони і в історії, і в сьогоденні є звичним явищем, насправді аж ніяк не узгоджуються з принциповими цінностями, закладеними в першоосновах провідних релігій самими їхніми засновниками. Уявна гіпотетична зустріч засновників всіх релігій засвідчила б їхню готовність до пошуку спільного шляху, котрий би запобіг багатьом конфліктам між людьми та звільнив би їх від цілої низки животрепетних проблем [Див.: 162, с.61]. І, відповідно, якщо віряни усвідомлюють, що етичний дух засновників релігійних систем спрямовувався б на порозуміння, то, логічно, вони повинні й у власній практиці діалогу з носіями інших вір, демонструвати більшу налаштованість на порозуміння.

На думку Д.Ікеди, творці кожної зі світових релігій були великими людинолюбцями, і в їхні наміри аж ніяк не входило використовувати людину заради релігії. Тож, з його точки зору, засаднича мета його власної релігійної традиції – буддизму – зовсім не в забезпеченні домінування своєї доктринальної системи, а тим більше – якихось її інституційних форм. «Ми працюємо для людини, а не релігії» [172, с.19], «релігія народилася заради людини, але не заради релігії» [162, с.60], – наголошує філософ.

Світогляд японського мислителя відзначається провідною настановою: релігійність не повинна ставати на заваді самовдосконаленню особистості як соціально активного й відповідального творця самої себе й солідаризованого життєвого середовища. Виховання вірян саме в такому спрямуванні передбачає принципову налаштованість на ідейний діалог різних релігійних традицій не просто задля формального взаємного толерування й розподілу між собою «сфер впливу», а заради взаємодії й співпраці. Погляди Д.Ікеди, отже, парадигмально споріднені з ідеями тих європейських мислителів, які першорядне значення в релігійності надавали не «винятковості» постулатів окремого вчення, а специфічному сакралізованому почуттю, що виховує альтруїзм і людяність. Віра для Ікеди цінна лише тією мірою, якою вона є каталізатором і корелятом практичної моральної енергетики, спрямованої на ціннісну оптимізацію взаємин. Тож японський мислитель є, по суті, одноступенем таких західних філософів, як І.Кант, Ф.Шляєрмахер, Б.Рассел, Е.Фромм, А.Швейцер тощо. Порівняймо, до прикладу, його позицію із тезою А.Швейцера: «Етика – це підтримання життя на найвищому рівні його розвитку – як свого власного, так і іншого життя – через самовіддачу, що проявляється в допомозі й у любові; при цьому обидва аспекти етики – самовдосконалення й самозречення – взаємопов'язані. І ця етика, глибока, універсальна, набуває значення релігії. Вона і є релігія» [386].

Прикметно, що серед мислителів такого налаштування японський інтелектуал окремо відзначає Г.Сковороду, вважаючи, що чимало його думок (котрі мають біблійне коріння) тим не менше дивовижно близькі і з

буддизмом [Див.: 162, с.53]. Ікеда вважає вартим актуалізації й сковородинське розуміння співвідношення віри і розуму та його оцінку антропологічного пізнання як передумови успішного пізнання світу загалом. Цитуючи сковородинський діалог «Наркіс», Ікеда наголошує, що любить його слова – «коли хочемо зміряти небо, землю і моря, спершу нам слід виміряти самих себе» [162, с.53]. Японський мислитель також пише, що розум і віра становлять невід'ємні елементи духовної потенції людства, і їхнє призначення – функціонувати в культурі і в долі окремої особи на засадах взаємного доповнення. Уявлення про несхитність протиборчого взаємного позиціонування віри і розуму мислитель вважає хибним. «Розум – це інтелектуальна сила для пізнання світу, а віра – моральна сила для його покращення. Їхнє сполучення як в одній особистості, так і в суспільстві, стає важливою метою для сучасного світу» [162, с.55].

Рефлексивно-критична робота із гуманізації релігійності, на погляд Д.Ікеди, передбачає зусилля і секулярних інтелектуалів, і релігійних діячів задля творення нової релігійної філософії, коли наріжними вартостями релігійного середовища стануть не окремі релігійні інститути чи догми у вузькому розумінні, а «загальнолюдська нова ціннісна система» [162, с.59], прийнятна для різних цивілізаційних ареалів планети. Зусилля релігії (як і виховання, освіти, науки, філософії) в сучасному світі мають спрямовуватися на головну мету – захист життя, виживання людства, захист планети. При цьому він наголошує, що зближення, солідаризацію зусиль не слід плутати зі зведенням всього до «одноманітності». Це заклик не до одноманітності, а до гармонійного сполучення й примноження різних духовно-культурних, смислових і соціальних надбань народів і культур світу. Тож у руслі цього Ікеда постулює евристичну цінність ідеї глобальної етики, роль якої полягає не в нівелюванні ціннісних і світоглядних відмінностей, а у віднаходженні каналів порозуміння та взаємодії на ґрунті збереження національної, релігійної й іншої ідентичності. Відповідно, мета такої етики – не глобальна уніфікація форм організації життя, але віднаходження духовних мотивацій до

єднання душ різних народів й особистостей. Ідеться, отже, про синергію зусиль у соціально значущій співпраці, а також про єднання довкола естетичних цінностей. «Ключем до такої універсальної етики може й має стати визнання взаємозлуки власного існування з існуванням усіх інших. Людина зберігає своє «я» лише у взаємопідтримці з рештою людей. Більше того: будь-яке життя зароджується й розвивається, покладаючись на взаємність з усім довкіллям соціально-природної системи планети. Усвідомлення цього може закономірно привести людину до почуття вдячності до всього світу» [172, с.16]. Саме таке бачення японський мислитель визнає оптимальною платформою осмисленого міжконфесійного співробітництва.

Д.Ікеда узагальнює передумови такого співробітництва трьома провідними принципами [Див.: 162, с.59-63]. Перший принцип – настанова повернення релігій до того живого духу співчутливості, який несли у світ самі їхні засновники. Незалежно від конкретних історичних особливостей засновників тих чи інших релігій, сама феноменологія їхніх образів, матриця, «архетип» і Ісуса, і Будди, і інших постатей, що проголошуються як творці релігій, містить у собі доволі потужну й світлу в етичному сенсі енергетику порозуміння і чуйності. Тож актуалізація у власній життєвій практиці вірянами та їхніми спільнотами саме ось цієї енергетики прикладу власного засновника – це запорука морального очищення релігій із-середини. Відповідно, етичний дух релігійності, жива енергетика особистого морального прикладу служителів має домінувати над інституційною буквою. І в цьому аспекті ідеї Д.Ікеди перегукуються з уже згаданим А.Швейцером, який підкреслював гуманістичну, етичну домінанту в життєвому призначенні світоглядних систем, а також і конкретної, практичної діяльності релігійних лідерів різного рівня. Він писав «Кінцева мета будь-якої філософії і релігії полягає в тому, аби спонукати людей досягти глибокого гуманізму. Найглибша філософія стає релігійною, і найглибша релігія стає мислячою. Обидві вони виконують своє призначення лише в тому разі, якщо

спонукають людей ставати людяними в найглибшому сенсі цього слова» [385, с. 9].

Мусимо констатувати, що у вітчизняних реаліях нерідко практикується протилежний підхід. Чимало морально недосконалих служителів саме для того і вдаються до ескалації ідеї культової винятковості, закритості церковного середовища, суворого поділу за принципом «свої-чужі», щоб у цій замкненій атмосфері маскувати власну моральну безініціативність, а то і явні прояви етичних зловживань. І навпаки, чим більш укорінений той чи інший лідер релігійної громади у справжній, непоказній моральності, тим активніше налаштований він на наслідування морального подвигу засновника власної релігії, і тим менше в його роботі з вірянами надається значення конфесійному ізоляціонізму та пошуку зовнішніх «ворогів».

Другий принцип співробітництва, за Ікедою, – активні зусилля із віднаходження схожості і відмінностей різних релігій. Філософ пише: «При цьому від самого початку потрібно з належною шанобою поставитися до розбіжностей і відмінностей у вченнях. На ґрунті визнання відмінності підходів, далі слід зробити ще один крок вперед у напрямку спільності в поглядах» [162, с.61]. Ікеда вважає, що дуже важливим є щире бажання шукати таку спільність. Скажімо, з його точки зору, ця схожість виявляється в ціннісній тотожності «буддійської співчутливості» та «християнської любові». Крім того, пунктом єднання буддизму і християнства є визнання реальності існування надземного виміру й орієнтир на нього як мотивацію «підвищення моральності й етичності земного життя людини» [162, с.62]. Цей принцип, отже, спонукає не відгороджуватися на ґрунті наявності відмінностей у змісті віри, як це часто буває в практиці релігій і конфесій. Відмінності – не підстава для зміцнення бар'єрів. Навпаки, чим чіткіше усвідомлюються відмінності як об'єктивна і не деструктивна даність, тим більше відкривається простору спільної праці у тих сферах, де єднання все ж можливе. З нашої точки зору, цей принцип має пряму дотичність і до питання структурування релігійної освіти різних рівнів. Конфесії не повинні



побоюватися вносити в інформативні ресурси власних освітніх і виховних ініціатив якомога більше об'єктивної інформації також і про інші релігійні традиції та їхні надбання, зважуватися висвітлювати перед своїми вірянами позитивні приклади етичних і соціальних зусиль альтернативних конфесій як такі, що справді варті наслідування. Побоювання щодо того, ніби це саме по собі розмиватиме конфесійну ідентичність, вочевидь, є хибним. Адже розмиває конфесійну ідентичність не готовність конфесії до позитивного висвітлення певних надбань інших спільнот, а лише неналежно поставлена етична робота її власних лідерів та організаційних структур і, відповідно, хибність ціннісних акцентів у вихованні вірян.

Третім істотним принципом міжконфесійної ціннісної і діяльної синергії, за Ікедою, є усвідомлення лідерами та активістами релігійних структур спільної мети діалогу. Взаємне толерування й дипломатичні вияви поваги з боку різних традицій – важливі, але зовсім недостатні в умовах цивілізаційних загроз. «Вони повинні максимально використати свій вплив, щоб спрямувати світове співтовариство на активне і невідкладне розв'язання животрепетних глобальних проблем. Спільною метою для всіх релігій цілком можуть стати захист життя, виживання людства й захист Планети» [162, с.62].

Тож думка Дайсаку Ікеди гуманістично релевантна. Вона спонукає до мобілізації живої енергетики морального ентузіазму мислячих особистостей, зокрема, й релігійних, для дієвих ініціатив із ціннісної трансформації взаємин як між особами, спільнотами, націями, конфесіями, так і в універсальному форматі «людина – Всесвіт». З його погляду, тільки усвідомлення спільної мети людства забезпечить міжрелігійному діалогові принципову видозміну формату: від статичного розмежування сфер впливу, що в кращому випадку має місце наразі, до динамічної співпраці в запобіганні глобальним викликам сьогодення – таким, як ядерна загроза, упереслідження прав людини в тоталітарних й авторитарних країнах, знеособлення спілкування в умовах тотальної конкуренції, екологічні проблеми тощо.

Отже, досвід філософсько-антропологічної кристалізації етичного ядра релігії може лягти в основу дієвої парадигми гуманізації міжрелігійного діалогу й ціннісної синергії гуманістичних ідей різних релігійних традицій заради оптимізації футурологічних перспектив людини і культури. Ідейні здобутки мислителів-гуманістів як Заходу, так і Сходу можуть служити в цьому аспекті одним із надійних ціннісно-методологічних орієнтирів.

### **Висновки до четвертого розділу**

На ґрунті виокремлених гуманістично-ціннісних ідей провідних релігійних традицій людства здійснено осмислення можливостей синтезу ціннісного ядра цих релігійних традицій і етичних орієнтирів, обґрунтованих у межах світової філософської традиції та інтерпретації світовими філософами визначальних смислових потенцій релігійної моральної аксіології.

Не будучи догматичною, етика в межах античних філософських дискурсів, як і світоглядних систем Сходу, все ж характеризувалася явно чи неявно закладеним в ній потужним імпульсом релігійного, сакралізованого світовідчуття. Для ранніх грецьких філософів природний космос – одухотворений, живий, мислячий і ціннісно релевантний. Стихії, що виражали субстанцію всесвіту, – не фізичні речовини в сучасному розумінні, а в першу чергу – символи духовної енергії, що порядкує буттям, забезпечуючи справедливий характер світопорядку. Етика більшості античних філософів все ж сумірна з принциповою настановою релігійності – благоговінням і практичним поклонінням перед Абсолютом та вбачанням сотеріологічної перспективи людини в узгодженні індивідуального життя з ціннісними «ритмами», заданими Абсолютом. Ідея примату практичного самовдосконалення особи над абстрагованим чи догматизованим пошуком «абсолютного» знання єднає конструктивний релятивізм софістів і буддизм. Для Сократа через самопізнавальну актуалізацію екзистенційного «даймонія» та вольову самоорганізацію особа вкорінюється в ціннісній безальтернативності

доброчесності, що також сумірне із горизонтом ранньобуддійської етики. Етика Платона має аналогії з кастово санкціонованою етикою індуїзму, а водночас започатковує лінію догматизації і кланової партикуляризації моральної свідомості, що набуде розвитку в низці авторитарних дискурсів релігійної етики. Вчення Аристотеля корелюється з конфуціанством (принцип золотієї середини, синкретизм морального і громадянсько-політичного начал, усвідомлення справедливості інтегративною моральною цінністю). Елліністична актуалізація ролі самоаналізу й інтелектуально-ціннісного єднання з Універсумом як способів подолання суєтного знеособленого існування має істотні конотації в релігійній етиці і Сходу, і Заходу. Ідейні кореляції етики Сходу і філософсько-етичних пошуків античності засвідчують можливості діалогу між носіями різних цивілізаційних ідентичностей та дозволяють кристалізувати спільне загальнолюдське ціннісне ядро толерантної комунікації й солідарності.

Розгляд тих смислових матриць середньовічного світогляду, які можуть бути конструктивними для завдань ціннісної синергії гуманістичних ідей релігійної етики, дає підстави зробити застереження стосовно того, що ідеалізація образу теоцентричної духовності Середніх віків, до котрої схильні інколи вдаватися деякі релігійно заангажовані автори, є соціально та ціннісно утопічною і свідчить лише про неготовність або небажання шукати справді функціональні, адекватні цивілізаційним та антропологічним викликам сьогодення шляхи подолання духовної кризи. Безперечно, й релігійна модель ціннісної регуляції соціуму може пропонувати конструктивні стратегії його духовного оздоровлення, але аж ніяк не на засадах визнання її ексклюзивного права на володіння повнотою «кодів» духовності й благочестя. Попри це немає сумніву у важливості колізій духовного досвіду Середніх віків, кристалізованого у працях провідних мислителів цієї епохи. Сучасна мисляча людина має змогу відокремлювати історично віджиле у середньовічній спадщині від антропологічно конструктивного і дієвого. А це конструктивне й дієве використовувати у справі розбудови гуманістичного світогляду. Ідейний ресурс Середньовіччя у своїх ціннісних векторах аж ніяк не є одностайним, в ньому є

блискучі та актуальні взірці антропологічного аналізу, екзистенційної заглибленості, усвідомлення ціннісної колізійності людського життя, чуйності до амбівалентності і палітровості життєвої мотивації людини, готовності розуміти людські недосконалості за умови плекання в собі наміру з ними посилено боротися. І саме цей філософічний струмінь релігійної аксіології епохи вартий реценцій та кристалізації його актуального гуманістичного потенціалу, що й ставало та стає предметом натхнення до релігійно-філософської творчості ряду знакових не тільки релігійних, а й секулярних філософів новітньої доби.

Ренесансний ідеал творчого ентузіазму особистості може служити конструктивним прикладом на шляхах подолання характерних для сьогодення діяльнісної й мисленнєвої стандартизації, віри у «всесильність» технологічної інфраструктури, інертності у пошуку значною частиною сучасників власної унікальності та самості через творчість. До того ж ренесансний теолого-метафізичний дискурс може ставати конструктивним прикладом підходу до релігійних цінностей на засадах примату автономності інтелектуально-ціннісного пошуку сакрального над його ритуально-конфесійними, догматизованими, часом авторитарними, формами (маємо на увазі, зокрема, ренесансну ідею філософії і релігії як «сестер» на протигагу як середньовічному принципу «філософія – служниця релігії», так і просвітницькому погляду на них як на принципових «антагоністів»). Етичний смисл ренесансної ідеї принципової іманентної богосмисленості космосу особливо евристично цінний нині, коли значна частина людства переживає неабияке екзистенційне відчуження й онтологічну смисловтраченість під впливом безоглядної технологізації, функціоналізації та деперсоналізації життя. Крім того, гуманістично-пантеїстичний світогляд спонукає до актуалізації екологічної відповідальності, адже природа в ньому постає як одухотворена, а отже, передбачає глибинно благоговійне ставлення до неї. Ренесансний органіцизм, безперечно, зберігає свій неабиякий потенціал для пошуку шляхів обґрунтування й практичного культивування такого важливого нині принципу біоцентризму та «благоговіння» перед будь-якими проявами життя.

Автономізація богошукання, характерна для цілої низки мислителів Нового Часу, дозволила кристалізувати ціннісне ядро й антропологічне підґрунтя ідеї Бога, співвіднести її загальнолюдський етичний зміст із історично відносними й ціннісно суперечливими матрицями конфесійного життя. Новочасний досвід критики певних форм релігійної свідомості та релігійно-спільнотного життя зовсім не обов'язково слід розглядати як наділений виключно антирелігійним потенціалом. Цей досвід може бути цінним і для віруючої свідомості як рефлексивна опора запобігання деструктивним варіантам культивування віри і конфесійного життя, усвідомлення цінності міжконфесійного діалогу й толерантності. Попри раціоналізм Нового часу в цю добу, звісно ж, було закладено не лише лінію автономної від релігії етики, а й існували яскраві взірці персоналістичного і сакралізованого обґрунтування пріоритетів моралі (дискурс Паскаля, Сковороди, частково Канта тощо). Методологія гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей відкриває можливості конструктивного синтезу цих смислових ліній на шляхах поєднання, з одного боку, віри в універсальний, «космічно» санкціонований вимір принципів цінностей людського співжиття (що дає релігійна етика) і, з другого, – актуалізації принципу особистісної відповідальності за обрану лінію поведінки, за власний вибір, унікальний життєвий проект. Абсолютні ціннісні імпульси релігійної етики, поєднані з принципами толерантності та свободи, що культивуються етикою автономною, здатні сприяти солідаризації осіб і спільнот на шляхах культуротворчості та запобігання глобальним проблемам сьогодення.

Ідеї розглянутих в розділі представників післяпросвітницької і сучасної філософської думки можна вважати парадигмально визначальними для гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей. Попри альтернативність і плюралізм конкретних світоглядних засад, проаналізовані ідеї до певної міри можна вважати єдиним, хоч і поліфонічним, смисловим дискурсом. Адже в усіх оглянутих системах осмислення ціннісних засад релігійності наявні глибинне переживання за долю людини як особистості; усвідомлення високої соціальної значущості релігії і релігійності; рефлексія над важелями запобігання можливому

нівелюванню людинотворчого потенціалу релігійності та перетворення її на інструмент знеособлення людини чи маніпулювання нею; осмислення механізмів актуалізації потенціалу соціально й ціннісно конструктивного функціонування релігії і релігійності на теренах індивідуальної і групової свідомості, а також у живому суспільно-комунікативному процесі. Досвід аксіологічного мислення філософів, спрямований на релігійний ціннісний світ, крім академічної функціональності, може бути також цінним у моделюванні роботи релігійних лідерів у громадах з метою популяризації міжконфесійного діалогу та пізнання етичного ядра віри.

Відповідно, узагальнення інтелектуально-аксіологічних зусиль філософів-гуманістів і їхніх практичних проектів щодо оптимізації контекстів функціонування релігійної моральності можуть стати чинником розбудови дієвої парадигми гуманізації релігійності та ціннісної синергії релігійних традицій заради майбутнього людини і культури. Післяпросвітницькі і сучасні філософські ідеї щодо релігійної аксіології й етики, за умови їх методично вдалого висвітлення в релігійно-етичній освіті різних рівнів, також можуть ставати платформою формування у вірян більш осмисленої й самостійної позиції щодо відповідального практичного реагування на різноманітні соціальні виклики глобального та прикладного характеру.

## РОЗДІЛ 5

# ДІАЛЕКТИКА ГУМАНІСТИЧНОГО І ДЕСТРУКТИВНОГО В СОЦІАЛЬНО-ПРИКЛАДНОМУ АСПЕКТІ РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНИХ САНКЦІЙ ТА ПРАКТИК

### 5.1. Ціннісні імпульси екологічної етики в релігійних ідеях

Глобальний контекст синергії релігійної і секулярної етики закономірно визначає увагу до співвідношення релігійних і секулярних уявлень щодо розв'язання актуальних прикладних моральних проблем сьогодення. Сучасна цивілізація стикається з цілою низкою ціннісно суперечливих явищ, викликів, зумовлених науково-технічним прогресом, винайденням принципово нових, незнаних у попередні епохи технологій впливу на природу, біосферу, соціум, саму людину.

Це в багатьох мотивує не лише захоплення від блискавично стрімкого розширення можливостей людства, а й збентеженість щодо життєво-антропологічних наслідків такого масованого «долання» людиною власних меж. Потужність, інформаційна оснащеність, промисловий потенціал людської цивілізації, звісно ж, зростають завдяки науково-технічному прогресові. Але водночас його наслідки нерідко спричиняють і побічні техногенні, екологічні, антропологічні катаклізми. Скажімо, Дайсаку Ікеда в діалогах з Арнольдом Тойнбі наголошував, що майже всі лиха, котрі траплялися до епохи науково-технологічної цивілізації, мали суто стихійний, зумовлений природними змінами і процесами, характер. «Оскільки ці стихійні лиха були страшними загрозами, людство щосили чинило опір їм і поступово навчилося долати їх. Наприклад, розвивали інженерно-будівельну техніку або техніку метеорологічного спостереження. Для боротьби з епідеміями розвивалися такі галузі науки, як гігієна і медицина» [347, с. 51]. Тож мислитель констатує історичну мотивованість розвитку цілої низки наук боротьбою людства за виживання й потребою приборкувати природні стихії. Натомість нині саме людська активність

є чинником чи не більшої частини загроз, котрі постають перед людством. «Сучасна науково-технологічна міць людства така велика, що навіть важко уявити суто стихійні лиха, які не включали б у себе людський чинник» [347, с. 51].

Нові можливості людського панування над природою нерідко суперечать сформованим упродовж століть базовим духовно-світоглядним аксіоструктурам, а отже, викликають неоднозначну моральну реакцію, стають предметом пошкваленої й емоційно гострої полеміки, навіть ідейних сутичок. Промовистою тут є, нехай, можливо, і надміру саркастична, але не позбавлена частки виправданого побоювання, афористична теза польського письменника С.Є.Леца, сформульована ще у першій половині ХХ ст.: «Техніка з часом сягне такої довершеності, що людина зможе обходитися без самої себе» [219, с. 19].

Усе це не може не актуалізувати роль етики в її прикладних вимірах, потребує її філософсько-евристичного потенціалу, чутливості до загальнолюдських критеріїв антропологічно допустимого й недопустимого. Прикладна етика осмислює засади морального регулювання практичної життєдіяльності людей та обмірковує ті суперечності, антиномії, проблемні ситуації, що тут виникають. Сучасна прикладна етика реалізує себе в цілому ряді напрямів. Особливо гострими постають проблеми екологічної та біомедичної етики, адже від їх розв'язання багато в чому залежить те, якими бути людині й планеті в майбутньому.

Знаний фахівець у галузі філософії науки В.Стьопін констатує зумовленість людського буття загальним процесом космічної еволюції та залученість людини в систему природних взаємозв'язків і взаємодій як їх іманентного й особливого елемента. Життя та активність людини повсякчас перебувають у процесах взаємодії з довкіллям. У тваринному світі виявляємо лише адаптивний формат споживання представниками біологічних видів предметних форм довкільного середовища. Натомість людина, наголошує В.Стьопін, «цілеспрямовано змінює природу, формуючи необхідні для себе



об'єкти й процеси, що здебільшого не виникають в перебігу природної еволюції і навіть малоймовірні для цієї лінії еволюції (хоча несуперечні законам природи)» [333, с.19]. Масована, часом варварська експлуатація людиною природи призвела до руйнування екосистем цілих країн та регіонів, забруднення атмосфери, водоймищ, виснаження різноманітних природних ресурсів, вимирання (або близькості до нього) цілих видів рослин і тварин. Це не лише ставить під сумнів перспективи теперішнього і майбутнього здоров'я людини (в якнайширшому розумінні цього слова), а й, на думку багатьох, проблематизує саме її виживання.

Тож сучасна екологічна етика звертає увагу на нагальну важливість екологізації моральної свідомості й практики. Це означає впровадження цілого комплексу виховних, освітніх, юридично-правових, громадських заходів, спрямованих на долання віками сформованої традиції владарювання над природою й заміни її традицією співпраці. Як зазначають фахівці в галузі екологічної етики (Т.Мішаткіна та ін.), «сучасна екологія ставить питання про такий рівень моральної свідомості, без якого неможливо забезпечити тривалу та стійку взаємодію людини з природою. Традиція співпраці претендує на ще вищий рівень моральності, намагаючись співвіднести уявлення про спільність блага для людини і природних істот з ідеями про спільність цілей їхньої взаємодії й розвитку. При цьому питання про «звільнення природи» чи «звільнення тварин» внутрішньо пов'язане з питанням про звільнення людини» [Див.: 240, с.10].

Сучасна екологічна етика наголошує на тому, що гуманізм лише тоді вивершиться своїм справжнім значенням, коли антропоцентризм трансформується на біо- та екоцентризм, і природа сприйматиметься не з позицій суто сировинного забезпечення цивілізації, а в її аксіологічній самодостатності і з точки зору визнання її першорядної культурної вартості. Особливо важливою є в цьому плані ідея благоговіння перед життям А.Швейцера [385].

Дослідники в галузі екологічних аспектів етики концептуалізують такі актуальні постулати морально-екологічної відповідальності: 1) пріоритетність трансформації моделі домінування над природою на модель співіснування, що вимагає налагодження сталої рівноваги між нашим сучасним існуванням та становищем екосистем у попередні епохи; 2) нова смислова стратегія збереження та охорони довкілля має ґрунтуватися на усвідомленні того, що теперішні умови спонукають здійснювати це не стільки для людини, скільки від людини; 3) потреба здобуття дієвих важелів управління «твариною» в людині, тобто розвиток самообмеження, відповідального ставлення, чесності, справедливості, віри в любов, безкорисливості, взаємодопомоги, шанування як прав людини, так і прав Живого; 4) орієнтація на долавання конфліктності й примирення господарювання та індустрії зі свідомістю дбайливості щодо природної ойкумени, оцінка як одного, так і іншого з точки зору переваги моральних критеріїв [Див.: 240, с.22].

Поза сумнівом, ці настанови й форми їх реалізації не можуть залишати байдужими і релігійні структури. Адже в різних релігіях світу є особливі специфічні традиції обґрунтування джерел та пріоритетів зв'язку людини із природою, своєрідних екологічних інтенцій, покликаних надати гармонізований формат контактів із довкіллям відповідно до вихідних віроповчальних постулатів цих релігій. Звісно, ці засади формувалися історично, але ціла низка з них може бути проінтерпретована й відповідно до нинішніх екологічних реалій. Як небезпідставно наголошує фахівець з питань екологічної етики В.Борейко, «оскільки між різними релігіями існують значні метафізичні, етичні, антропологічні й соціальні розбіжності, то синтез екологічних концепцій й етичних положень, взятих з релігій, може стати допомогою для екологічної етики» [50, с.155].

Окреслимо ж значущі для гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей пріоритети релігій щодо проблем екології. Біблійна традиція, характерна для юдаїзму й християнства (а опосередковано – й ісламу), проголосивши

людину вінцем творіння, постулювала її визначальну роль щодо природного довкілля, тваринного й рослинного світу, ресурсів тощо. Звернімо увагу на характерні біблійні твердження: «І взяв Господь Бог людину, і в едемському раї вмістив був її, щоб порала його та його доглядала (Буття, 2:15)» [Див.: 45]. При цьому Біблія дає в символічно-смысловій формі усвідомлення того, що людина відповідальна за це своє покликання. А щодо природних катаклізмів – моделюється сприймання їх не як суто стихійних і недоцільних, а як своєрідного елементу Божого промислу, мета якого – чи то застереження людині, чи то її напоумлення, чи то безпосереднє покарання за виявлену недбалість щодо тих принципів життя й співжиття, які розглядаються як санкціоновані Богом. Прикметним тут є славнозвісний старозавітний переказ про Потоп і місію Ноя. З одного боку, проектується сприймання природних лих як катаклізму й кари, але з другого, – дається світоглядна санкція вірі в ту частину людства й людської природи, яка є сумлінною, добросчесною та готова взяти на себе відповідальність за виправлення вчинених людьми негараздів і шкоди як самим собі, так і природі. «І поблагословив Бог Ноя й синів його, та й промовив: плодіться й розмножуйтеся, та наповнюйте землю! І ляк перед вами, і страх перед вами буде між усією звіриною землі, і між усім птаством небесним, між усім, чим роїться земля, і між усіма рибами моря. У ваші руки віддані вони. Усе, що плазує, що живе воно, буде вам на їжу. Як зелену ярину Я віддав вам усе... Ви ж плодіться й розмножуйтеся, роїться на землі та розмножуйтеся на ній! (Буття 9:1-7)» [Див.: 45].

Рабин і юдейський публіцист Й.Телушкін з посиланням на Святе Писання наводить приклади норм, які санкціонують поважливе ставлення до тваринного світу, продиктоване не лише прагматичною потребою, а й усвідомленням фауни як одного з творінь Бога. «Під... запобіганням жорстокості до тварин закони Тори розуміють те, аби худоба працювала в полі без намордника (Дварим, 25: 4) і могла там їсти. «Не будеш орати волон і ослом разом» (Дварим, 22:10), бо вони різного зросту й сили та обидва будуть страждати... Якщо знаходиш пташине гніздо, не можна вбивати матір разом з пташенятами, відпусти її (Дварим, 22: 6);

Рамбам писав, що «біль тварин за таких обставин дуже великий» («Море неухім», 3:48). Талмуд забороняє їсти, поки не нагодовані тварини (Талмуд, Брахот, 40 а)» [344, с. 448].

Ісламські автори також підкреслюють, що взаємини людини з довкіллям неминуче підлягають чітким моральним правилам та оцінці. Вірячи, що Всесвіт з усім його найрізноманітнішим природним, органічним і неорганічним, наповненням є творивом Бога, мусульмани, як констатують дослідники О.Двіведі, Л. де Сільва та Дін Іззі, повинні додержуватися розуміння, що, з одного боку, людство становить частину регульованого й зрівноваженого Богом природного світу. А проте, з другого боку, мусульманська свідомість спонукає не зводити роль людей лише до використання довкілля у своїх інтересах та гедоністичної позиції щодо наявних у ньому благ. Адже «вони повинні також захищати й охороняти інших істот. Пророк Мухаммед... сказав: «всі творіння залежать від Бога, і кращим з них є те, що найбільш корисне для інших істот». Мухаммед вважав себе відповідальним за тварин і всі природні елементи» [127]. Відповідно, уже в Корані наявна настанова, що закликає до самообмеження в споживацькому прагненні: «О, сини Адама! Вбирайтесь в одяг свій, де б ви не здійснювали поклоніння. Їжте і пийте, та не понад міру. Воістину, він не любить тих, які порушують міру! (7:31)» [290, с. 210]. В ісламі, зокрема, наявні кілька форм реалізації принципів екологічної етики. В руслі цього здавна фігурують поняття «хіма» та «харим». Хіма – це захист владою територій, що не перебувають в чийсь власності, задля забезпечення їх від надмірної, нестримної й неконтрольованої експлуатації притаманних їм ресурсів та природних багатств. Дослідник екологічної свідомості ісламу Набханій Такийюддін констатує, що користування спільними, громадськими ресурсами санкціонується лише відповідно до їхнього прямого призначення, а використання їх з якоюсь іншою метою перебуває під заборонаю. «Так, дорога призначена для пересування по ній, тож не можна використовувати дорогу як місце для відпочинку або пункт ведення торговельних операцій

купівлі-продажу, або якимось іншим чином, за винятком, коли це використання не завдаватиме пересуванню, тобто не буде завдавати шкоди дорозі й незручності для перехожих» [247, с.269]. Подібні ж регулятиви стосуються, наприклад, зобов'язання використовувати ресурси річок також лише за адекватним призначенням. Скажімо, маленька за масивом водного ресурсу річка не повинна використовуватися для судноплавства, а тільки для зрошування. Тим часом «якщо річка буде великою та призначена і для зрошування, і для судноплавства, як Ніл, Тигр і Євфрат, то використовується за двома призначеннями. Ніхто не має права привласнити щось із суспільних ресурсів, таких як пасовища, мечеті й озера» [247, с.268-269], адже хіма – це не дозволена для всіх місцевість, що охороняється» [247, с.269].

Харим у свою чергу – це ще одне поняття моральної свідомості мусульманства стосовно природного довкілля. Ним позначається своєрідна зона спокою, яку завдячуємо сприятливим в умовах відповідного клімату природним об'єктам чи особливим територіям: оазам, криницям, джерельцям із лікувальною водою тощо. Їх також заборонено піддавати приватному привласненню, забруднювати тощо. Дослідниця ісламу Л.Єфімова констатує, що в цій релігії здавна фігурують заборони забруднювати три місця: шляхи пересування людей і транспорту, ділянки навколо тінистих дерев (потенційне місце відпочинку подорожніх) та береги річок. «Такі охоронювані об'єкти в ісламі позначаються терміном «харим», тобто «заборонений». Територія вздовж річки завширшки не повинна бути менше половини ширини самої річки й охоплює обидва береги. Захищена зона навколо дерев повинна досягати від двох з половиною до трьох метрів по радіусу довкілля дерева. Охороні підлягають також території навколо криниць та інших джерел води, захисна зона повинна поширюватися на двадцять метрів у різні боки» [145].

У релігіях орієнталістського напрямку також є чимало постулатів шанобливого, відповідального ставлення до довкілля. Часто синкретизм природного і духовного, соціального і натурального у відповідних цивілізаціях мотивував навіть більш виявлений, чіткіше артикульований, ніж

в авраамічних традиціях, імпульс єднання з природою, готовності жити узгоджено з її ритмами та приборкувати людську погорду і впевненість у самодостатності людських життєвих ритмів стосовно природного процесу. Наприклад, В.Борейко звертає увагу, що серед численних заповідей даосизму є система табу на мисливство, рибну ловлю, тримання цілого ряду видів тварин в обмеженні свободи пересування. Конфуціанство заохочує повагу до природи як важливу передумову формування чуйності і добродійності. У бахаїзмі також артикуються ідеї про природу як середовище, котре несе на собі знаки величі й позитивного налаштування до світу його творця, тож належить цінувати природу як сферу, що наснажує здоровими імпульсами й ритмами життєвості, вкладеної в неї Богом. Згаданий автор підкреслює також, що «захист тварин був завжди важливою частиною етичних норм індуса, котрий сповідує індуїзм. Один із принципів – «ахімса» – це і невбивство, і позитивна любов. Гуманне ставлення до тварин вважалося вищою формою етики поведінки» [50, с. 156].

Будді приписують надзвичайну святоблівість у ставленні до природи, особливо в перші роки після його легендарних «4 зустрічей»: «І ось як далеко заходив я... у своїй обачності. Я був уважний, коли йшов і приходив. Я виявляв милосердя навіть до крапельок води, думаючи так: «Хай не буду я винен у насильстві, в заподіянні шкоди крихітним живим істотам, які живуть (в цій краплі)» [322, с. 44]... «Той, хто живе спокійним і затишним життям, і в той же час радістю прикрашений, – якщо він спокійний, смиренний і помірний, що йде шляхом святості, праведний, хто нехтує заподіяння шкоди всім живим істотам» [322, с. 54].

Звісно, можна наводити ще численні приклади елементів екологічної свідомості, наявних у різних релігійних традиціях здавна. Значна кількість з них (що закономірно) впливала з реальних умов життя відповідних спільнот, характеру їхніх залежностей від природи. Але важливо, що так чи інакше усвідомлювалася цінність природи не як суто прагматична, утилітарна, а також і як богозаповідана й богоугодна. В руслі гуманістичної

синергії релігійно-етичних ідей така настанова, звісно, є конструктивною, оскільки здатна давати вірянам глибинну мотивацію шанобливого природокористування.

Важливо, що богословські й місіонерські та публіцистичні дискурси у християнстві (та інших релігіях біблійного кореня) дедалі наполегливіше актуалізують екологічні настанови як значущі та приналежні не лише до загальноетичної свідомості, а як неодмінні передумови реалізації сотеріологічних інтересів людини. Скажімо, в одному з видань Церкви АСД [150] підкреслюється, що неприпустимими є розваги, внаслідок яких можливе завдання страждання живим істотам. Наголошується на несумісності милосердного християнського духу зі згубним забрудненням довкілля заради бізнесових надприбутків, а також із жорстоким ставленням до тварин тощо. «Злочини проти природи не менше тяжкі, ніж злочини проти людини або людського суспільства. Дотримання норм екологічної етики – результат внутрішнього перетворення особистості, освячення характеру й прийняття Бога як Творця всього живого» [150, с. 296].

А проте деякі з дослідників часом звертають увагу на те, що за специфічного сприймання й інтерпретації релігійна (передусім біблійна) ідея панування, ввіреного людині Богом щодо природи, могла реалізовувати й імпліцитний потенціал санкціонування нищівного ставлення до неї, позбавляючи свідомість людини відчуття її живої енергетики довкола себе і в собі. Відповідно, на їхню думку, мотивувалася настанова розглядати природу лише як пасивну сировину, яку можна безоглядно експлуатувати. Наприклад, знаний мислитель, фахівець у галузі проблем співвідношення науки і релігії Іен Барбур зазначає, що низка авторів саме в цьому вбачали ключовий історичний чинник сформованого на Заході руйнівного ставлення до довкілля. «Лінн Вайт... описував поділ людства й природи в біблійній думці. Вважаючи, що ідеї та світогляд відіграють важливу роль в історії, Вайт дійшов висновку, що на християнстві «лежить величезна провина» за екологічну кризу, оскільки воно було антропоцентричним і зверхньо ставилося до природи» [34, с. 95].

Але релігійні мислителі все ж не погоджуються, що екологічна криза першорядно мотивована настановами віри. Не Біблія як така (чи інші релігійні тексти) і не сентенції цих текстів є, на їхню думку, первинним джерелом екологічної зневаги людини до природи. Таким джерелом є, з їхнього погляду, якраз неадекватне диференціювання людиною в процесі історичного самоздійснення тих ціннісних пріоритетів, які є справді здоровими та творчими, на противагу таким, які імпліцитно містять у собі нищівну діалектику. Наприклад, сучасний православний автор С.Шумило актуалізує постулат про ушкодженість людини первородним гріхом як першопричину її дисгармонійних взаємин із природою. Він наголошує на символічності біблійного переказу про гріхопадіння перших людей через порушення заборони споживати плоди з «дерева пізнання добра і зла». Це, з точки зору християнської свідомості, вихідний пункт, що уможливив подальший розрив гармонійної єдності людини з природою. Згаданий автор розгортає думку, що гріх перед Творцем був автоматично і гріхом перед Природою та Космосом. Цей релігійний автор наводить рядки з біблійних текстів і творів авторитетних богословів, де йдеться про «оскверненість», «проклятість» землі для людини внаслідок гріховності й порушення законів (Бут., 3, 17), (Іс., 24, 5). «Як вчить Св. Єфрем Сирін: «Земля, матір наша, витримала наругу разом з нами, підпала під закляття за грішників». Сталося найстрашніше: між Творцем і творінням порушилось гармонійне єднання. Та не дивлячись на це, Бог все одно таємничо залишається присутнім в кожному Його творінні» [399]. Аналогічну позицію виявляємо і в ідеях сучасних представників інших християнських конфесій. Наприклад, ідеологи Церкви АСД наголошують: «Важливо пам'ятати, що екологічна криза – результат кризи свідомості, і від внутрішнього світу кожної окремої людини залежить вплив на природу загалом» [150, с. 291].

У свою чергу релігійні мислителі й богослови часто покладають частину відповідальності за екологічні негаразди на раціоналістичну настанову Заходу й просвітницьку переконаність в автономності життєвих і соціальних



сил людини. М.Бердяєв, наприклад, убачав імпліцитні руйнівні елементи в настанові секулярного гуманізму, що звеличував силу й «всемогутність» людини в опануванні природи. У праці «Смисл історії» мислитель звертав увагу, що певні форми гуманізму (ренесансно-новочасного, просвітницького зразка) переважно акцентували розуміння людської природи як такої, що подібна не до божественного ества, а до натурального середовища з його матеріальними енергіями і стихіями: людина – «дитя світу», «дитя природи». Тож, з погляду Бердяєва, це, попри позірне проектування величі й самодостатності людини, насправді принижувало її, оскільки нівелювало уявлення про її божественне походження. Такий підхід, пише він, «перестав утверджувати її небесну батьківщину й почав утверджувати суто її земну батьківщину і земне походження. Цим гуманізм понизив ранг людини» [41, с.109] і забезпечив, згідно з поглядом цього філософа, можливість магістральної лінії руйнування людини. Він вважає, що оскільки релігійне (християнське, зокрема) усвідомлення людини стало слабшати, то в цьому й «розкривається всередині гуманізму самонищівна діалектика» [41, с. 109].

У руслі аналогічних стратегій бачив проблему й Папа Римський Іван-Павло II, висловлюючи стурбованість проблемами споживацтва та екологічних негараздів. Він підкреслював, що більш потужна охопленість людини пристрасною жагою «мати» й «отримувати задоволення», ніж прагненням «бути» і «зростати», спричинила нестримність у споживанні ресурсного багатства природи, тим самим заклавши передумови й імовірного руйнівного самоспоживання. Одним із визначальних джерел неосмисленого розхитування природних балансів і ритмів з боку людини він вважав вельми поширену, на його думку, антропологічну помилку: «Людина, яка відкриває свій творчий хист перетворювати і, до певної міри, створювати світ власною працею, забуває, що в основі всього лежить первинний дар Божий» [168, с. 149].

До речі: критикуючи надмірності безоглядного панування людини над природою, М.Бердяєв водночас усвідомлював хибність, утопічність,

нездійсненність і недоцільність закликів повернення до якогось уявного «первинного стану», тотального нехтування цивілізаційними надбаннями, зокрема, й технічними. Він констатує, що техніка символізує собою силу людини, маніфестує її володарський статус у світі, вона є ознакою наділеності людини творчої здатністю та жвавим, винахідливим розумом. Тож як така вона «повинна бути визнана цінністю й благом... Романтичне заперечення техніки не витримує критики... Романтизм, який заперечує техніку, на кожному кроці нею користується і не може без неї рухнутися» [40, с.243]. Але при цьому мислитель підкреслював, що оскільки заперечення техніки є утопійним і хибним, то, тим актуальнішим виявляється питання належного, адекватного використання технічного ресурсу, за якого б вдавалося запобігати тому, що техніка «механізує людське життя і накладає на людину образ і подобу машини» [40, с.243-244]. Релігійна свідомість вбачає в технічному зростанні, поряд з можливостями людського прогресу, ще й потенціал своєрідної, протилежної власне релігійній, есхатології: «Техніка має свою есхатологію... – завоювання світу й організацію життя без Бога і без духовного переродження людини» [40, с. 246]. Тому «влада людини над стихійною природою може служити або справі Божій, або справі диявольській, але вона не може вже бути нейтральною. І тому вкрай потрібна етика техніки, етизація всього нашого ставлення до техніки» [40, с.245].

Вторить такій позиції і думка Папи Римського Бенедикта XVI щодо ціннісних аспектів функціонування соціально-економічних технологій: оскільки принципіві імпульси Божого поклику в людині втілюються у вимогах етики, то економічна свідомість повинна інтенсивніше звертатися до врахування морально-аксіологічних пріоритетів. «...У центрі економіки має бути людина. У сучасному ж економічному мисленні домінує прагнення до вигоди, а не етика. Нинішня ж криза... показує, що мораль фундаментальна і властива економіці, її не можна оголосити зайвою». Бенедикт пропонує «враховувати загальне благо» при формуванні економічної політики» [270].

Відповідно, як наголошував Д.Ікеда, для запобігання лихам принципово важливою є готовність людини (і на особистісному, і на спільнотному рівні) до свідомого, осмисленого зусилля всередині себе. Це означає налаштованість на зміну і себе, і параметрів свого ставлення до природного організму. Така готовність до принципових трансформацій має бути ціннісним горизонтом внутрішніх і практичних зусиль і політиків, і підприємців, і технологів, і вчених. Японський релігійний філософ і громадський діяч переконаний: «якщо люди не усвідомлюють своїх внутрішніх причин у лихах довкілля, то важко очікувати надійних заходів для його оздоровлення» [347, с. 52]. Ікеда вважає утопічним переконання, ніби розвиток науки сам собою дасть у перспективі важелі долання стихійних і техногенних лих. На його погляд, це лише риторика задля свідомого чи несвідомого відвернення уваги від необхідності в цьому напрямку реальних етичних зусиль, і індивідуальних, і групових. Тож й Ікеда, і Тойнбі, і багато інших мислителів ХХ-ХХІ століття переконані в реальності конструктивних можливостей також і релігії в мобілізації таких екологічних зусиль та їхньому ціннісному зміцненні. Скажімо, А.Тойнбі підкреслював, що, на його погляд, релігія належить до визначальних потреб людини як свідомої істоти. З цього випливає, що в сучасних умовах особливо актуальною є й готовність самої релігії здійснювати вибір, тобто нести реальну, дієву відповідальність за те, що відбувається в соціумі. «Чим сильніша міць людини, тим більше вона потребує релігії. Якщо використання науки не буде надихатися релігією і спрямовуватися нею, наука буде застосовуватися на потребу жадібності й служитиме цій жадібності так ефективно, що стане руйнівною» [347, с. 54].

При цьому гуманістично налаштовані мислителі мотивують все ж принципову віру у здатність людини знаходити саме етичний, а отже, й діяльнісний ресурс для позитивних трансформацій ставлення до природи. На думку І.Барбура, нині завдання християнства полягає в тому, аби матеріальні блага не стали домінантним об'єктом людських прагнень. Він наголошує, що в

умовах відчутної обмеженості ресурсів суспільства достатку можуть і повинні переглянути свої пріоритети щодо пошуку задоволень та налаштувати себе на ті із них, котрі вимагають меншої затрати ресурсів. «Критика споживацтва й матеріалізму виявиться дієвою, тільки якщо ми покажемо, що можна розуміти по-іншому людське самоздійснення і прихильність до соціальної справедливості у світі нерівності» [34, с. 61]. Мислитель має на увазі культивування таких цінностей і форм самоздійснення, як, «наприклад, особисті відносини, участь у житті громади, освіта, насолода природою» [34, с. 61]. Віра тут становить позитивний запобіжник смисловим кризам, які можуть заохочувати нестямну гонитву за збагаченням. Тож цей автор вірить у конструктивний потенціал релігійного, зокрема, християнського бачення проблем екології й технологій: «Біблійний погляд на людське самоздійснення допоможе шукати більш творчих життєвих стилів та таких видів технології, які з ними сумісні» [34, с. 61].

Узагальнюючи обговорення можливостей релігійних ціннісних ідей у справі віднаходження ефективних важелів розв'язання проблем екологічного характеру, наголосимо, що основні релігійні традиції, поза сумнівом, орієнтуючи на сакральні параметри сприймання реальності, містять неабиякий потенціал екологізації не тільки свідомості, а й практичної активності сучасної людини. Адже, сприймаючи створений Божеством природний Всесвіт як втілення божественної енергії, краси, онтологічно-творчих сил, людина здатна наснажуватися мотивацією їх охорони, збереження та узгодження себе і своєї функціональності в соціумі з живими імпульсами природи. З іншого боку, певні релігійні ідеї, за специфічного їх витлумачення, можуть надавати і контраверсійні, з етичного погляду, екологічні орієнтири. Відповідно, одним із ключових ціннісно конструктивних завдань роботи релігійних лідерів із парафіянами має бути активність із адекватного, гуманістичного екологічного виховання.

Водночас самих лише декларацій про стурбованість екологічними негараздами, звісно, ж недостатньо. Ціннісна свідомість релігійних спільнот

й окремих особистостей має трансформуватися у практичну площину. А це означає, що релігійним організаціям слід активно долучатися, зокрема, і фінансово, й інтелектуально, й організаційно до реальних екологічних проектів та ініціатив, які мають прикладний вихід та здатні призводити до відчутних результатів. Як пишуть автори праці «Багатомірна етика» П. Нуллєнс і Р. Міченер, «християни можуть і повинні брати участь у формуванні етичних переконань, на яких будується сучасне суспільство. Для цього не обов'язково розгортати масштабні соціальні програми й справляти політичний вплив (хоч ми не вважаємо, що це погано). Але потрібні добре підготовлені пастори й церковні керівники, котрі вміють віднайти ефективний підхід до засадничих етичних питань сучасного суспільства» [260, с. 30-31]. Діяльна, результативна участь релігійних структур у подібних ініціативах можлива лише за тих умов, якщо у спільнотах не нагнітатиметься атмосфера конфесійних упереджень і їхні лідери будуть готові до поєднання відповідних екологічних зусиль з представниками інших релігій і конфесій, а також із позаконфесійними і секулярними структурами соціуму. А щоб це могло реалізуватися, першорядним завданням для релігійних лідерів та ідеологів має бути, звісно ж, не робота із гарантування закритої конфесійної монолітності, непроникності свого середовища (як це наразі нерідко буває, зокрема, й у пріоритетах діяльності багатьох українських релігійних спільнот). Уже згадані Нуллєнс і Міченер підкреслюють, що інколи якраз розбіжність у певних поглядах і визнання її можуть мати конструктивний ефект. «Інколи складається враження, що чим сильніший моральний консенсус у культурі, тим більше фальші. Моральний консенсус підкреслює моральний послух, вимога послуху створює соціальний тиск, а непокоря моральному тискові часто тягне за собою лицемірство» [260, с. 45].

Ця думка означає, що для спільних зусиль різних спільнот, конфесій, деномінацій, а також індивідуально їхніх представників, зовсім не обов'язково є наявність цілковитого консенсусу з усіх питань (це ілюзорна, утопічна мета). Інколи посилення на відсутність консенсусу в якихось

питаннях служить лише ширмою для вуалювання неготовності співпрацювати й координувати зусилля. Тож, визнаючи наявні розбіжності у поглядах на окремі проблеми, лідери різних релігійних спільнот, попри це, повинні бути налаштовані саме на пошук спектру можливостей співпраці у просторі соціальних, зокрема, й екологічних ініціатив. Тож важливою тут є орієнтація на соціально значущі діяльнісні етичні ініціативи, реальний пошук можливостей прислужитися долі соціуму своїм організаційним, матеріальним, інформаційним, людським ресурсом. Безперечно, у проповідницькій роботі релігійних лідерів щодо екологічних проблем має домінувати, на наш погляд, не нагнітання негативних ідей есхатологічної свідомості й не ставлення до екологічних катаклізмів як до знаків закономірного наближення «есхатологічного кінця». Така настанова здатна тільки паралізувати реальну активність й ініціативність вірян у протистоянні екологічним негараздам. Навпаки, може бути конструктивним тільки таке програмування есхатологічних уявлень, за якого вони санкціонують для вірянина цінність активних і відповідальних зусиль на вдосконалення реальності «тут і тепер» до останньої миті буття у цьому світі.

Отже, у багатьох релігіях наявні смислові ресурси певного ставлення до екологічної проблематики. І вектор цього ставлення може бути повернутий амбівалентно: або в бік пасивності й паралізування творчої волі людини, або в напрямку їх реального діяльнісного заохочення. Тож за таких умов надзвичайно підсилюється відповідальність правильно здійснюваної релігійними лідерами і ініціативними членами спільнот просвітницької роботи всередині спільнот, головним ціннісним постулатом якої має бути соціальне здоров'я і комунікативна гармонійність людського співжиття та збереження людської культури в її гуманних, людинотворчих формах. За інших умов екологічні ініціативи релігій будуть лише декларативними і мало дієвими.

## **5.2. Настанови релігійної етики у вимірі гендерних і біомедичних колізій сьогодення**

Новітні винаходи та технології відкривають раніше незнані перспективи розвитку біологічної науки, біологічного моделювання, медицини. З огляду на це в поле зору прикладної етики потрапляє ціла низка животрепетних моральних колізій відповідних сфер діяльності, у поглядах на які наразі немає публічної однастайності, що зумовлено плюралізмом світоглядних, релігійних, етичних переконань. Серед цих колізій – проблеми штучного переривання вагітності, штучного запліднення, еутаназії, генної інженерії, клонування, трансплантології, нейропсихологічного та психотропного маніпулювання. Також емансипація сучасного суспільства загострила колізійність ряду аспектів гендерної, міжстатевої та сімейно-шлюбної етики.

Найгострішу критику біомедичних новацій здійснює, звісно ж, Церква, релігійні організації, що цілком зрозуміло з огляду на релігійну ідею про божественне походження людини. З цією ідеєю не можуть узгоджуватись настанови на будь-які штучні «корекції» людської природи, позбавлення людини (навіть смертельно хворої чи ще не народженої) життя, оскільки все це розглядається як гріховне втручання в Божий «проект». А втім, навіть люди зі світсько-гуманістичним світоглядом нерідко стурбовані перспективами розвитку цих явищ та технологій, можливою небезпекою нівелювання на їх основі унікальності й неповторності життя, психологічної автономності особи, використання їх у злочинних обладках кримінального бізнесу.

Дослідник Ю.Бабінов констатує, що стосунки між медициною як наукою і практикою та релігіями в різні історичні періоди набували різних форм і модифікацій. Мали місце й форми результативної співпраці, і моменти конфронтації. «Медицина зробила крок уперед, домігшись особливих успіхів у своїх підходах до лікування людей, і стала ігнорувати багатовіковий досвід релігії. Розвиток медичної технології, кардинальні зрушення в медико-клінічній

практиці спонукають багато-які «гарячі голови» до скептичного ставлення до релігійної традиції [29, с.109]. Також науковці пояснюють, що релігія, звісно, не зупиняє наукового поступу, але в неї наявний свій специфічний комплекс оцінювання здобутків наукового-технологічного вдосконалення суспільства, до того ж «розвиток біомедичних технологій значно випереджає осмислення можливих духовно-моральних і соціальних наслідків їх безконтрольного застосування» [137, с.77].

Огляньмо ж пріоритети ставлення релігійних традицій до тих чи інших явищ, що активно осмислюються й обговорюються сучасною гендерною, біологічною і біомедичною етикою.

Доволі активно реагують релігійні структури на проблеми дошлюбних стосунків, контрацепції, дедалі поширюваного в нинішньому світі сурогатного материнства, яке, як відомо, має кілька форм. Значна частина релігій засуджує дошлюбні і позашлюбні статеві стосунки. Попри це в сучасному світі це явище є істотно поширеним. І в масовій свідомості навіть багатьох вірян, а не лише безрелігійних людей, часто статеві стосунки чоловіка й жінки, котрі не перебувають в шлюбі, не сприймаються як щось гріховне та варте осуду або каяття. А тим більше, коли йдеться не про безладні стосунки, а про стабільні сексуальні взаємини близьких людей, які хоч і не одружені одне з одним, але перебувають у цивільному «шлюбі» або любовному партнерстві. Тим не менше, і юдаїзм, і християнство, і іслам позиціюють такі стосунки як гріх.

Папа Іван-Павло II зазначав: «Ісус закликає вас, молодих, і до цнотливості. Він закликає вас бути відкритими іншим з усім динамізмом, притаманним вашій людській сексуальності, але водночас вказує на значення дисципліни й самообмеження як суттєвої частини задуму Божого і як корисної підготовки до повної самовіддачі в статевому союзі, знаменному й істинному тільки в шлюбі» [168, с.212]. Християнство підкреслює при цьому, що факт фізичного безпліддя не повинен занурювати подружжя в розпач, і його члени мають плекати в собі сили для збереження шлюбу та взаємної



любіві, адже, можливо, Божим промыслом передбачено для цих людей спеціальне покликання. Іван-Павло II стверджував, що подружня спілка чоловіка і жінки не позбувається своєї сутності і призначення навіть у тому разі, коли є непереборні фізичні причини, які унеможливають народження дитини. «Фізичне безпліддя може спрямувати подружжя дорогою іншої чесноти: адопції (усиновлення або удочеріння нерідної дитини), будь-яких інших форм виховання, допомоги хворим дітям тощо» [168, с.10].

Ідеологи Церкви АСД також підкреслюють закономірний драматизм сприймання явища безпліддя членами подружжя. Водночас на цьому ґрунті лунає заклик до християнського смирення та довіри Божому промыслу, що дозволить вірянам гідно нести життєвий хрест, не гублячи взаємної приязні й духовного єднання. При цьому речники Церкви АСД нарікають на практику деяких родин, якими рухає «егоїстична наполегливість», і вони шукають способів будь-якою ціною домогтися бажаного, апелюючи до новітніх біотехнологічних можливостей. Але, з позиції цієї християнської конфесії (як і цілого ряду інших конфесій), «єдино припустимим у розв'язанні проблеми безпліддя може бути штучне запліднення статевими клітинами чоловіка» [150, с.286-287]. У цій позиції лунає засудження інакших форм застосування цієї технології, крім такої, де здійснюється штучне запліднення жінки статевими клітинами того чоловіка, з яким вони перебувають у шлюбі. Колишній офіційний речник РПЦ протоієрей Всеволод Чаплін оприлюднив свого часу позицію своєї Церкви щодо цього: «В екстракорпоральному заплідненні немає нічого поганого, якщо воно відбувається в контексті подружнього союзу (мова йде про запліднення дружини клітинами чоловіка), і якщо в ході цього не заготовлюються так звані надлишкові ембріони, приречені на смерть» [91].

Релігійний погляд традиційного церковного християнства вбачає у формах сурогатного материнства використання біологічної матері як своєрідного «товару», передбачає вірогідність подальшого морально-психологічного травмування народженої в такий спосіб дитини (з огляду на

колізії усвідомлення наявності в неї «двох» матерів), і, зрештою, розглядає факт звернення до технологій сурогатного материнства як вияв своєрідного протесту проти Божого промислу, що християнством засуджується як гріх. Ряд православних Церков (наприклад, РПЦ) прийняли спеціальні рішення, які допускають хрещення дитини, народженої сурогатною матір'ю, лише за умови здійсненого батьками каяття за встановленими церковними правилами. За відсутності такого каяття вони санкціонують відкладання хрещення до набуття дитиною свідомого віку, аби вона прийняла самостійне рішення щодо хрещення. В ісламі також застосування допоміжних репродуктивних технологій визнається припустимим тільки за умови «штучного запліднення яйцеклітини дружини спермою чоловіка», до того ж, у тому разі, коли «виношування дитини покладається лише на біологічну матір» [238, с.168]. Натомість юдаїзм тяжіє до визнання сурогатного материнства за певних умов припустимим, причому санкціонує юридичне визнання матір'ю дитини все таки її біологічну матір [Див.: 146].

Ісламські богослови з опорою на Коран та інші віроповчальні джерела також всіляко декларують значущість сімейних цінностей, категорично засуджують перелюб. Один із сучасних релігійних діячів шейх Ахмад Кутті підкреслює: «Іслам займає тверду та ясну позицію щодо до зина (перелюбства). Всевишній Аллах ясно й недвозначно наказує: «І не наближайтеся до перелюбу, воістину це мерзота, шлях ганебний» (Коран, 17:32). Отже, іслам не тільки забороняє зина, але й закриває всі шляхи до нього – наклавши заборону на вчинення будь-яких кроків, що ведуть до виникнення бажань... Розсудливі люди визнають серйозні особисті та соціальні наслідки позашлюбних зв'язків і не будуть в них вступати, але в збудженому або емоційному стані вони можуть втратити самоконтроль. Тому Аллах встановив чіткі межі для контактів між чоловіками і жінками. Вони передбачають заборону всіх видів близького спілкування між особами протилежної статі, включаючи обійми, поцілунки, дотики, флірт тощо. Це заборонено не тому, що кожен, хто вступає в такі види спілкування, буде

чинити перелюб, а тому, що вони можуть стати чинниками, які ведуть до позашлюбного зв'язку» [262].

А проте, слід розуміти, що хоч декларативно в ісламі перелюб засуджується, доволі поширеною є така практика передусім з боку ісламських чоловіків у стосунках з жінками західного світу (такі стосунки мультикультурний контекст робить цілком можливими і частими). Також слід мати на увазі, що певні традиційні норми (а особливо – реальна історична практика в ісламських спільнотах) дозволяли, крім статевих стосунків з офіційною дружиною (дружинами), можливість таких стосунків із захопленими рабнями, котрі ставали наложницями. І саме вплив цієї історично поширеної практики на ментальність, можливо, робить у негласному розумінні ісламських чоловіків статеві позашлюбні стосунки з неісламською жінкою майже «нормальними» і навряд чи, з погляду багатьох із них, вартими серйозного каяття. Тим часом факти позашлюбних стосунків ісламських жінок у більшості спільнот цієї релігії є вкрай засуджуваними і тягнуть для відповідної жінки серйозні покарання за перелюб чи сексуально аморальну поведінку.

Щодо буддизму та його уявлень про шлюб, то вони за тональністю й ціннісними акцентами дещо різняться від авраамічних традицій. Р.Ефендієв констатує доволі ліберальний погляд буддизму на шлюб. Цей дослідник звертає увагу, що в цій релігії немає беззастережних вимог: вступати в шлюб або залишатися неодруженим, чи жити в цілковитій безшлюбності. Він розгортає тезу, що буддистський світогляд визнає за особистістю моральну можливість самотужки розв'язувати для себе питання щодо шлюбного життя і тих проблем, які є дотичними до цього питання. «Розставання або розлучення не забороняються в буддизмі, хоча необхідність в цьому буде рідкісна, якщо чоловік і жінка чітко додержуються приписів Будди. Чоловік і жінка вільні розлучатися, якщо вони не можуть досягти взаємної згоди. Краще розлучитися, ніж довгий час вести таке сімейне життя, від якого страждають як саме подружжя, так і їхні діти» [405, с.216]. У навчальному курсі із дхарми на порталі «Буддаяна» читаємо, що з погляду буддизму сексуальні стосунки самі собою не розглядаються як

«зло». З іншого боку, підкреслюється, що секс і пов'язані з ним прив'язаності та потяги можуть, за певних психологічних й етичних умов, перетворюватися на доволі потужний невротичний чинник, який гальмуватиме позитивні життєві сили й можливості особистості. Тому дається рекомендація будувати сексуальні уявлення й практику на засадах чіткої, структурованої ціннісної культури щодо цього явища тілесно-душевного досвіду особистостей. «...Нам потрібно привнести творчість й етичне почуття в наше сексуальне життя... Правило, яке нам потрібно застосувати, вочевидь, полягає в тому, що нам слід уникати заподіяння шкоди іншим або самим собі за допомогою сексуальної поведінки» [353]. Водночас слід пам'ятати: Будда, з позиції серединного шляху, вчив, що боротьба зі своїми пристрастями, самообмеження є шляхом вдосконалення. Згадаймо настанови з «Дхаммапади»: «Справді ж, перемога над собою людини, котра живе в повсякчасному самообмеженні, змиривши себе, краща, ніж перемога над іншими людьми» [136, с. 76]. «Один день добродісного й самозаглибленого кращий за сторічне існування порочної й розбещеної людини» [136, с. 77].

Із окресленою проблематикою пов'язане й питання штучного переривання вагітності. Це одне із контраверсійних питань життя сучасних соціумів. У ряді країн, зокрема, й Україні, це явище давно легалізоване та право на нього гарантоване як юридичною системою, так і секулярним устроєм суспільства (щоправда, є й чимало позицій, які його засуджують і закликають заборонити або обмежити). В деяких інших країнах аборти або перебувають під правовою заборонаю, або вважаються припустимими лише у виняткових випадках (і, до речі, далеко не завжди це суворо теократичні держави: наприклад, Ірландія, Бразилія, деякі штати у США тощо). Але навіть у таких країнах не знімається етична проблемність питання, оскільки забороненість цього явища не означає, що воно не практикується нелегально.

Авраамічні релігії, ґрунтуючись на своїх постулатах про створеність людини Богом, відповідно, переконані, що виникнення ембріону вже є початком нового життя, замисленого Богом. Тож явище штучного

переривання вагітності сприймається як гріх, ідентичний вбивству (особливо послідовно саме так це витлумачується християнством в його церковних формах, юдаїзм же, наприклад, має низку застережень). Ось характерні біблійні опори для такої оцінки цієї проблеми у християнстві. «Бо Ти вчинив нирки мої, Ти виткав мене в утробі матері моєї, прославляю Тебе, що я дивно утворений! Дивні діла Твої, і душа моя відає вельми про це! І кості мої не сховались від Тебе, бо я вчинений був в укритті, я витканий був у глибинах землі! Мого зародка бачили очі Твої, і до книги Твоєї записані всі мої члени та дні, що в них були вчинені, коли жодного з них не було...» (Псалми 138:13-16). «А коли будуть битися люди, і вдарять вагітну жінку, і скине вона дитину, а іншого нещастя не станеться, то конче буде покараний, як покладе на нього чоловік тієї жінки, і він дасть за присудом суддів. А якщо станеться нещастя, то даси душу за душу, око за око, зуба за зуба, руку за руку, ногу за ногу...» (Вихід 21:22-24), «Хто вилле кров людську з людини, то виллята буде його кров, бо Він учинив людину за образом Божим» (Буття 9:6) [Див.: 45].

Т.Кучера констатує, що, згідно зі вченням християнства, саме мить зачаття і постає як початок життя та виникнення людської душі; від ранніх етапів свого історичного існування християнство артикулює думку про те, що заповідь «не вбий» слід поширювати й на зародок, котрий перебуває в утробі матері. У Середні віки, підкреслює названий дослідник, за «вигнання плоду» передбачалася, за європейськими правовими кодексами, смертна кара [Див.: 213, с.89]. Аналогічно і в Корані зустрічаємо таку недвозначну тезу: «Воістину, ми створили людину зі змішаної краплі сім'я, випробовуючи її, а потім дарували зір і слух» (Сура 76:2) [290, с.905], тож наявність в утробі матері ембріона є промислом Аллаха.

У руслі відповідних переконань аборти сприймаються в ідеології зазначених релігійних традицій як величезна антицінність, і у своїх просвітницьких, проповідницьких, інформативних ініціативах вони, мірою можливостей, застерігають adeptів від цього, з їхньої точки зору, важкого

гріха. Папа Іван-Павло II, зокрема, наголошував, що, керуючись своїми апостольськими повноваженнями, ясно і твердо підтверджує позицію Католицької Церкви про категоричний осуд протизаплідних заходів і абортів [Див.: 168, с.185].

Папа Іван-Павло II твердив: «Легалізація абортів увійшла в наше життя як чужорідне тіло, що несе в собі мікроб розпаду. Як можна говорити ще про гідність кожної людської особистості, коли дозволяється вбивати найслабшу й невинну істоту? В ім'я якої справедливості здійснюється серед людей найнесправедливіша дискримінація, коли одні з них оголошуються гідними захисту, а іншим у цьому відмовлено? Чим можна виправдати те, що з утилітарних і гедоністичних міркувань дозволяється знищити невинну істоту?...» [168, с.237].

А московський Патріарх Кирил, виступаючи 2015 р. перед депутатами Держдуми Росії, запропонував заборонити аборти на юридичному рівні або ж зробити їх платними. На його думку, «той аргумент, що, мовляв, збільшиться кількість підпільних операцій – це нісенітниця. За них теж платять гроші. Ціна легальної дітовбивчої операції повинна бути такою ж, як і підпільної. Але не за рахунок платників податків» [Цит. за: 274].

І якщо теза про неприпустимість переривання вагітності ґрунтується на настанові про те, що зачаття є початком нового життя, запрограмованого Богом, то використання протизаплідних засобів визнається гріхом з огляду на переконаність традиційного християнства в тому, що статеві стосунки є богоугодними тільки в шлюбі, та й до того ж, коли вони здійснюються з єдиною метою: заради продовження роду. Статеві стосунки, навіть між членами освяченого Церквою подружжя, вважаються гріховними, якщо їхньою осмисленою метою є якась інакша ціль, крім продовження роду.

В юдаїзмі, у свою чергу, існують певні особливості погляду на ціннісну припустимість переривання вагітності. Дослідник Р.Ілієв підкреслює, що юдаїзм зазвичай дозволяє аборт лише в разі необхідності порятунку життя матері [165, с.265]. Інші науковці (наприклад, дослідниця етичних проблем медицини в

юдаїзмі О.Єфімова) прояснюють позицію цієї релігії з посиланням на равиністичу літературу. Підкреслюється, що чи не всі галахічні авторитети вважають припустимим, а часто й необхідним аборт з метою порятунку життя матері. Відповідні богословські настанови спонукають, за умови ускладнених, хворобливо тривалих пологів, котрі несуть загрозу життю жінки, віддати перевагу її порятунку, навіть якщо є усвідомлення можливої загибелі в цьому разі плоду. «...Бо життя жінки важливіше за життя плода» [Цит. за: 146]. Але, з іншого боку, «якщо дитина здебільшого вже з'явилася на світ, не можна завдавати їй шкоди, бо немає в нас права жертвувати одним життям заради порятунку іншого» [Цит. за: 146]. Дається посилання на тезу з Талмуду про те, що доки дитина не «вийшла на світ, вона не є душею» (Вавилонський Талмуд, Мішна, Розділ "Нашим", Трактат "Охолот" 7:6) [Див.: 146].

Так само є специфіка в юдаїзмі щодо використання протизаплідних засобів. Юдаїзм – та з релігій, котра вважає, що статеві стосунки у шлюбі можуть мати своєю виправданою метою не лише продовження роду (як це є згідно з християнським церковним баченням). Визнається також право на секс у шлюбі заради тілесної й емоційної втіхи. О.Єфімова зазначає, що існує специфічний принцип, викладений у книзі «Вихід» (Шмот 21:10): «вона не повинна позбавлятися їжі, одежі та подружнього співжиття»..., право жінки на отримання задоволення від інтимного життя» [146]. Тож відповідно й ставлення до контрацепції в юдаїзмі зумовлено таким баченням. За деяких умов і в певних формах вона є припустимою, хоч існують і ряд обмежень, пов'язаних із буквою Святого Писання, де встановлено заборону виливання чоловічого сімені назовні (Берешит 38:8-10). Назагал же, як підкреслює О.Єфімова, «запобігання народжуваності небажане, й ідеали юдаїзму вважають народження дітей благом. Маймонід писав: «Навіть коли людина вже виконала заповідь «плодіться й розмножуйтеся», їй не слід відмовлятися від продовження роду доти, поки вона на це здатна, бо ж той, хто додає нову душу до Ізраїлю, подібний до Того, хто створив світ»» [146].

А втім, підкреслимо, що категоричне ставлення деяких релігій до контрацепції може отримувати й істотну критику з боку певного сегменту суспільства. Вона може зводитися до вказівки на обмеження права людини на вільний вибір в облаштуванні свого особистого життя. Також санкціонована Церквою пропаганда неприйнятності контрацепції розглядається критиками цієї норми як причина імовірного ризику поширення різноманітних інфекційних хвороб і вірусів, що передаються статевим шляхом. З іншого боку, слід розуміти, що церкви та релігійні організації, які засуджують контрацепцію, роблять це лише в комплексі із закликом додержання й інших настанов релігійної етики, і передусім настанови, котра, як уже підкреслювалося, в принципі забороняє позашлюбний формат статевих стосунків. Тож, за умови додержання вірянами цієї останньої настанови, з точки зору Церкви, знімалась би й проблема ризику інфікування внаслідок невикористання контрацепції. А проте, звичайно, між декларуванням церквами певних ідеалів і реальною практикою навіть у поведінці послідовників цих церков є істотна диспропорція, і в цьому питанні це особливо відчутно.

Проблему абортів специфічно інтонує ряд дискурсів у буддизмі. Скажімо, Далай-Лама XIV констатує надзвичайну складність етичного аспекту цієї проблеми, хоч би з якої точки зору, західної чи східної, її осмислювати. Він висловлюється, зокрема, щодо ситуації, коли виявлено в ембріона таку ваду, котра може спричинити серйозні патології зі здоров'ям майбутньої народженої людини. Думка буддійського лідера тут некатегорична: «Ніхто не знає, яке з рішень краще... Навіть з буддійської точки зору рішення подібного роду перебувають за межами наших раціональних можливостей... Я вважаю, що в таких ситуаціях все залежить від світогляду і переконань суб'єктів, відповідальних за прийняття рішень» [125, с.61].

Як бачимо, навіть ті релігійні традиції, які розглядають питання припустимості абортів компромісно, все ж визнають єдиною етично



належною передумовою для цього виняткові обставини. Натомість право на аборт поза наявністю ризиків для матері чи майбутньої дитини з релігійної точки зору засуджується.

Певні смислові перегуки з окресленою проблемою має й проблема евтаназії. На порталі «Islam today» читаємо: «Людина, яка внаслідок важкої й невиліковної хвороби обирає за своєю волею і з волі свого опікуна добровільний відхід з життя, коїть тим самим самогубство. Сьогодні добровільний відхід з життя іменується евтаназією... Людина не має права зазіхати на своє життя. В ісламі є небажаним навіть просити послання смерті в Аллаха, не кажучи вже про те, аби зазіхати на своє життя за допомогою евтаназії... Наша релігія забороняє самогубство й оголошує його харамом. І ніщо не може зробити дозволеним цей харам» [297].

У Віснику Інституту Родини і Подружнього життя Українського Католицького Університету «Гідність людського тіла» в статті Г.Кришталь бачимо оцінку евтаназії як вияву протестності проти абсолютності Божої влади над таїною життя та смерті. Відповідно, автор вбачає соціально-світоглядні корені для поширення й легалізації цього явища у відході певних суспільств від Бога і трансцендентної санкції життя. «Відриваючи свої життєві процеси від відносин із Богом, живучи так, якби Бога не було, людина втрачає розуміння себе і світу, втрачає глибину і сенс свого існування» [208, с. 93], але поряд із тим «евтаназія неприйнятна тому, що підриває загальне добро суспільства. Вона заперечує справедливість й солідарність, без яких суспільство немислиме. Слабка, безпомічна людина в цьому випадку стає віддана в руки сильнішої... Легалізація евтаназії, безсумнівно, потягнула б за собою дальший процес дегуманізації» [208, с. 97].

Позиція юдаїзму щодо евтаназії є такою: підлягає категоричному осуду евтаназія активна, коли невиліковно хворій людині надається смертоносний препарат (навіть якщо такою є воля хворого). Натомість допускається за певних умов пасивна евтаназія, за якої в окремих випадках, за згодою

пацієнта чи його опікунів, лікарі перестають давати препарати, котрі вже не можуть вилікувати, а лише на певний час продовжують життя і, тим самим, приводять пацієнта до ще більш стражденного, болісного становища. У першому випадку категорична неприпустимість явища пов'язана з тим, що відбувається ніби втручання у справи Бога і з людської волі чиниться вбивство або самогубство, що є гріхом. У другому ж – вважається, що не людина позбавляє життя, а хвороба, перебіг якої контролюється Божою волею і Божим промислом. Так само у деяких випадках дозволяється в юдаїзмі надавати хворому ті медичні препарати, які на певний час полегшують стан, зменшують біль, хоч і можуть при цьому наблизити його смерть швидше, ніж якби ці засоби не використовувалися [Див.: 146].

Варто дослухатися до міркувань предстоятеля УПЦ КП Патріарха Філарета щодо етичної сторони неприпустимості, з християнської точки зору, активної евтаназії: «Чому люди, які терплять великі страждання, хочуть позбавитися страждань? Бо вони, по-перше, страждають. І, по-друге, не мають духовної підтримки. Опиняються сам на сам з горем. Нема кому їх підтримати. Отже, замість того, щоб знищувати таку людину – а евтаназія це і є знищення людини, – треба їй надати духовну допомогу, щоб вона могла зносити страждання, що випали їй» [378]. Патріарх Філарет розгортає думку про те, що духовні енергії світу потужніші за віяння смерті. Тож, з його погляду, не «методи», подібні до евтаназії, а належно організована духовна підтримка з боку близьких людей чи релігійних опікунів або психологів, є чинником реального пом'якшення страждань навіть в умовах невиліковності й болісності хвороби. На його думку, створення емоційного формату незалишеності особи в самотності тут є чи не найбільш дієвим засобом. Патріарх Філарет пропонує специфічне міркування морального характеру, яке, за його думкою, покликане також увиразнити неприпустимість евтаназії. «От візьмімо війну. Знаємо безліч прикладів, коли товариш виручає товариша, солдат солдата. На війні смерть ходить поруч із життям. Коли поранили солдата, твого друга, і ти під кулями рятуєш життя цієї людини, ти

сам ризикуєш своїм життям – для чого? В ім'я чого? А заради того, щоб винести з поля бою ближнього. Хоч він уже смертельно поранений, але ти про це не думаєш, ти його виносиш на собі» [378]. Відповідно, згаданий релігійний діяч ставить запитання: навіщо в таких випадках, можливо, ризикуючи життям, виносять пораненого з поля бою, навіть якщо ясно, що його поранення смертельне? Відповідь його така: це промовляє в людині абсолютний моральний закон, «автором» якого є не вона сама, а вища щодо неї і світу сила. І цей закон спонукає берегти життя за будь-яких, навіть екстремальних умов, оскільки не людина є володарем перших причин і кінцевих цілей життєвого процесу. З точки зору Патріарха Філарета, «цим людство й сильне» [378]. Як бачимо, у цих словах закладено потужний імпульс гуманістичної віри в абсолютність людського життя.

Ще одна актуально обговорювана проблема в сучасній прикладній етиці – межі толерування носіїв гомосексуальної ідентичності. Як відомо, авраамічні релігії, виходячи з їхніх вихідних постулатів, зафіксованих у священних текстах, маркують це явище як гріх (наприклад, Левит, 19, 22; Рим., 1, 26-27) [Див.: 45]. А проте в сучасному світі існують різноманітні формати осмислення й витлумачення феномена гомосексуальності. Та й не тільки в секулярному середовищі, а й у ряді релігійних традицій вдаються до переосмислення цього явища. Найліберальнішими в цьому питанні є ряд протестантських конфесій і деномінацій, де робилися й робляться кроки на висвячення у деяких парафіях чи єпархіях служителів з відповідною ідентичністю, благословення церквами одностатевих партнерств, союзів тощо. Ось одне з повідомлень у ЗМІ про відповідну позицію деяких церковних деномінацій англіканства: «Сексуальна орієнтація людини не має значення для ухвали про те, чи гідний кандидат бути єпископом або чи може він бути рукопокладений у священники», вважають автори. Тим не менше лідери церкви можуть не дозволити рукоположення того чи іншого гомосексуала, якщо «призначення цієї кандидатури може викликати розкол і розділення всередині даної єпархії» [90].

А втім, слід усвідомлювати, що і в протестантських конфесіях та деномінаціях щодо цього питання є якнайрізноманітніші позиції та умови, і далеко не всі члени тих церков, де навіть такі явища практикуються, схвалюють їх. Насправді і там існує доволі серйозний полемічний дискурс, який часом веде до відокремлень певних колишніх дочірніх структур тих чи інших протестантських деномінацій, в разі, якщо вони незгодні з центральною політикою керівництва спільноти щодо цих питань.

Такі процеси є особливо характерними для співдружності відносно самостійних англіканських церков: особливо загострилися відмінності щодо цього питання між тими частинами світової англіканської спільноти, які функціонують, з одного боку, в західній цивілізаційній ойкумені (наприклад, Велика Британія, США, Канада, Австралія), а з другого, – в ряді країн третього світу. Останні набагато послідовніше й переконаніше зберігають традиційний формат цінностей, часто чинячи відчутний опір цим крайнім модернізаціям.

Крім того, нерідко для висвячення гомосексуалів на служителів вони (самостійно чи під впливом спільнотної громадськості) приймають умову утримуватися від практикування відповідної сексуальної поведінки, приймаючи целібат тощо. Тож слід розмежовувати поняття «сексуальна орієнтація» і «сексуальна поведінка».

Треба визнати також, що хоч носії гомосексуальної ідентичності не повинні піддаватися жодним соціальним обмеженням, тим не менше доцільність їхнього права на виховання усиновлених дітей є, з нашої точки зору, дискусійною і ціннісно суперечливою. Адже мимоволі є ризик програмування в дитини морально-психологічних проблем і реакцій, пов'язаних із вихованням у відповідній родині і порівнянням свого становища із іншими родинами з традиційним форматом сім'ї. Також культивування в деяких спільнотах, які проголошують себе християнами, ставлення до явища гомосексуалізму не просто з позицій поваги до особистості його носіїв, а з позиції вилучення цього явища з категорії чогось

оцінюваного гріховно, є внутрішньо суперечливим. Адже у визнаваному християнами Святому Писанні дається ряд чітких вказівок, що це явище слід засуджувати як гріх, про що ми вже згадували. Тож стаючи на шлях виведення гомосексуальної поведінки з-під категорії гріховності, вартої каяття, деякі протестантські течії тим самим ставлять під сумнів, по суті, свою вірність власній християнській ідентичності, безвідносно до того, як може оцінюватися це явище у форматах секулярної етики.

А втім, ця проблема не є центральною в нашому дослідженні, тож підкреслимо лише, що її етико-релігієзнавче осмислення варте подальшого поглибленого розгляду в дискурсах науковців і релігійної громадськості. Окремим аспектом подальшого розгляду дослідниками може бути в цьому плані й етична диспропорція між декларованим ставленням до явища гомосексуалізму в традиційному християнстві і покриванням церковною верхівкою реальних практичних фактів аморалізму на цьому ґрунті, вчиненого власне в середовищі церковних служителів тощо. До таких явищ етичної фальші дедалі частіше привертають увагу громадськості засоби масової інформації. Водночас доволі мудрою видається позиція Папи Римського Франциска щодо оцінки феномена гомосексуалізму. Він переконаний, що, будучи християнином, не можна не вважати такі нахили хворобливо-гріховними. Але з іншого боку, він всіляко закликає до боротьби не з особистостями, а до протистояння самому гріху. Відповідно він підкреслює: «Скажіть: коли Бог дивиться на гомосексуаліста, Він з любов'ю схвалює його існування чи з осудом його відштовхує?» Потрібно завжди брати до уваги особистість. Тут ми входимо в таємницю людини. Бог супроводжує людей по життю, і ми теж повинні супроводжувати, враховуючи їхній стан. Потрібно супроводжувати з милосердям» [271].

Аналогічну позицію висловлюють адвентисти Сьомого Дня: «Християни вважають, що суб'єктивна відповідальність не повинна бути обмежена тільки тією поведінкою, над якою ми маємо повний вибір. Ми всі народжені «в гріху», але ця гріховність не повинна управляти нашим життям... Жодна

людина, чи то гомосексуаліст, алкоголік, kleptomан або будь-який інший грішник, не повинна залишатися «мертвою» у своїх огріхах, тобто такою, що змирилася зі своїм становищем. Усім даровано змогу віддати себе не пороку, а Богові – відгукнутися на поклик воскресіння із Христом до оновленого життя. З іншого боку, християни повинні розуміти, що люди з гомосексуальною орієнтацією несуть важкий тягар і потребують під час своєї боротьби зі спокусами любові й розумінні Церкви як Тіла Христового» [150, с.162].

А втім, є й у релігійному середовищі і гостро негативні реакції не стільки на гріх, скільки на особистостей – носіїв відповідної ідентичності. В таких виявах, на жаль, можуть заявляти про себе антигуманні форми релігійності. Ось характерний тон виступу верховного муфтія Росії Т.Таджуддіна, переданий виданням «Коммерсантъ»: ««Представники секс-меншин можуть займатися, чим хочуть, тільки вдома або де-небудь в затишному місці в темряві... Якщо вони все-таки вийдуть на вулицю, тоді їх слід тільки лупцювати. Всі нормальні люди будуть це робити». За його словами, «у геїв немає ніяких прав», «вони переступили межу... Мати нетрадиційну орієнтацію – це злочин проти Бога. Пророк Мухаммед наказував вбивати гомосексуалістів»» [197]. Такому баченню проблеми може бути конструктивно протипоставлений інший підхід, сформульований авторами праці «Багатомірна етика: моральне богослов'я в контексті постмодернізму» [260].

Автори констатують, що християнська етика переймається нині проблемами і шляхами розбудови життя в сучасному секулярному світі. Хоч цей світ зіпсований гріхом, якому часто піддаються і самі християни, однак у їхньому розпорядженні змога триматися за надію [Див.: 260, с.30]. Така надія, узгоджена із діями та осмисленими взаєминами з якнайрізноманітнішими людьми, зокрема, й грішними, робить із носія християнської етики не так званого абстрактно «совісного суб'єкта», який судить звисока, а морального суб'єкта зі здоровим та тверезим мисленням,

«котрий живе серед інших суб'єктів і вміє співпереживати їхньому болеві й стражданню в конкретній ситуації тут і тепер» [Див.: 260, с.54-55].

Отже, проблеми біомедичної та гендерної етики є особливо актуальними в сучасному соціумі. Будучи принципово важливими і для релігій, вони набувають різнобічного осмислення в різних конфесійних відгалуженнях. Навряд чи можна сподіватися, що людство чекає якийсь період історії, коли б ці проблеми мали однозначну оцінку й висвітлення. Але незалежно від того, яким є конкретний зміст оцінки певною релігією того чи іншого явища сучасного прикладного життя, важливо, аби ставлення до конкретних життєвих проявів і ситуацій реалізовувалося, будучи пропущене через сито поваги до особистості, яка завжди перебуває в центрі соціальних явищ. Принципово важливою є готовність виявляти їй милосердя і підтримку, а не підходити з позицій абстрактної норми, байдужої до живих імпульсів важкого індивідуального вибору та переживання за нього.

### **5.3. Суспільна справедливість й етична відповідальність релігійних спільнот та лідерів в українському соціально-ціннісному просторі**

Переважна більшість священних текстів релігій чутливі до поняття «справедливість» і надають йому першорядного етичного значення. Релігії не обмежують справедливість окремими аспектами її тлумачення (юридичними, політичними, етнічними), а осмислюють концептуально, в аристотелівському сенсі – як інтегративну моральну чесноту.

Крім загально доктринального, дуже важливим є соціально-практичний вимір інтерпретації принципу справедливості в ідеології та діяльності релігійних громад і їхніх лідерів. Особливої актуальності цей аспект проблеми набув в українському соціумі на сучасному етапі, коли громадянське суспільство, долаючи різноманітні ризики, виборює справедливіші, етичніші, соціально паритетні принципи суспільного й політико-національного буття та громадянського облаштування.

Тож на ґрунті аналізу специфіки практичного реагування лідерів й активістів традиційних Церков України на соціально-політичні події, пов'язані із виборюванням європейського вибору та обстоюванням соціальної справедливості в суспільстві, окреслимо діалектику гуманістичного і деструктивного чинників у соціальній ролі релігійних структур.

Справедливість у релігії набуває онтологічного формату, адже її джерелом визнається воля й мудрість буттєвого Абсолюту. Пов'язуючи образ справедливості з трансцендентним Абсолютом, релігійний світогляд констатує відносність його земних критеріїв. Але, позиціюючи людину як образ і подобу Божу, релігія все ж мотивує прагнення людини розширювати обрії облаштування справедливого життя.

Водночас важливо усвідомлювати, що не всі конкретні релігійні критерії «справедливості» відповідають принципам істинної людяності. Часто релігії змушені освячувати авторитарні форми людського співжиття. Тоді трансцендентна санкція дається несправедливим формам стосунків, але декларативно відповідний ціннісний месидж обґрунтовується все-таки мотивами вищої «справедливості» (хоч вона й може виявлятися ілюзією чи абстракцією). Чи не в кожній релігії можна виявити також і такі ціннісні дискурси, що санкціонують фанатизм, конфесійну ексклюзивність, приниження людського життєвого потенціалу. Несправедливі форми життя й поведінки, санкціоновані авторитарними формами релігійності, нерідко описувалися й критикувалися у філософській літературі. Авторитарна релігійність часто служить ціннісно-психологічною опорою авторитарному соціуму. У передмові до праці Т.Адорно «Дослідження авторитарної особистості» В. Култигін вказує, що «провідним типом особистості в такому суспільстві є авторитарна особистість з притаманними їй рисами: соціальним консерватизмом; потребою в ієрархії та повагою сили; з ригідністю, негнучкістю настанов; стереотипним стилем мислення; з більш-менш отарною ворожістю й агресивністю, іноді аж до садизму; з тривожністю



щодо інших і неможливістю встановлювати з ними довірчі взаємини» [14, с.4].

До речі, показовим є й той факт, як в деяких посткомуністичних суспільствах тоталітаризм марксистсько-ленінського зразка одразу ж трансформувався на авторитарні культу лідерів, що нагадують, а часом і підмінюють релігію. Як приклад можна згадати нечуваний культ колишнього (нині покійного) президента Туркменістану С.Ніязова-Туркменбаші (раніше – комуністичного лідера цієї середньоазійської республіки), якому в 1990-ті – на початку 2000-х рр. встановлювалися позолочені пам'ятники, а в мечетях віряни, перш, ніж приступити до молитви, давали клятву на книзі Ніязова «Рух-Нама». До речі, ця ідеологічно програмова поема рясніє, по суті, характеристиками й сентенціями, що мало не «обоожнюють» особистість лідера: «Я новий дух туркменів, віродився, аби привести вас до золотої доби... Я ваш спаситель» [332, с.12]. Це ще раз підтверджує, що авторитарні релігійна і світська настанови нерідко синкретично переплетені і мають ті самі соціальні функції та прояви. Очевидно, що саме авторитарно мотивована релігійність є середовищем культивування фанатизму, нетолерантності, вузько конфесійної зашореності та – попри зовнішню монолітність підданих їй спільнот – насправді є чинником комунікативно-ціннісної дезінтеграції осіб і культур, адже суворо поділяє світ за принципом «свої-чужі». Слід визнати, що такі прояви можливі в різних конфесійних відгалуженнях. Абсолютизація конкретної культової системи як самодостатньої й ексклюзивної, а також критерій належності чи неналежності до певної традиції як визначальний індикатор оцінки інших людей – лише ілюзія благочестя. І.Кант називав такий спосіб культивування релігійності своєрідним «вживанням опію для совісті таких людей» [179, с.500]. Німецький мислитель також зазначав: «У всякій моральності міститься релігія. Але не слід починати з богослов'я. Релігія, що ґрунтується лише на богослов'ї, не може містити нічого морального. Вона здатна, з одного боку, вселяти страх, а з іншого – помисли про нагороду, а це вже породжує тільки

забобонне поклоніння... Отже, моральність має передувати, а богослов'я – йти за нею. Це й буде релігією... Релігія без моральної сумлінності – це забобонне служіння» [179, с.499]. Зробимо застереження, що під поняттям «богослов'я» тут слід розуміти не теологію як духовно-інтелектуальний феномен (що, безперечно, є позитивним явищем), а підхід до релігійного виховання в першу чергу з позицій засвоєння конфесійних постулатів як ціннісно ексклюзивних і самоцінних.

Тим не менше глибинний смисл релігії і релігійності, звісно ж, у свободі від утисків, у прагненні цілісного життя, що вивільняє людей з полону суєтного суто прагматично орієнтованого існування й дріб'язкових життєвих обріїв. А тому ціннісне ядро релігій несе у собі також й істинно гуманістичні зерна безкорисливої людяності, жертвовності, відданості іншим, єднання та просвіти – що й інтегрується цінністю справедливості. Постулати священних текстів чи авторитетів навіть одного й того самого віросповідання – дуже неоднорідні за ціннісним значенням з огляду на варіативність соціально-історичного контексту їх формування. Крім того, велике значення належить ще й особливостям інтерпретації тих чи інших заповідей та настанов. Не релігії як такі є гуманними чи антигуманними, справедливими чи несправедливими, а форми релігійності, вибір яких завжди залишається прерогативою окремої особи чи спільноти – залежно від її соціально-психологічного налаштування та ціннісних умов самоусвідомлення. Нулленс і Міченер підкреслюють: «Посмодернізм підштовхує нас подивитися далі звичайної об'єктивної доброчесності, що виражається в нормах і законах, і прагнути до доброчесності суб'єктивної (на противагу лицемірству), котра шукає справедливості перед лицем інших людей в повсякденному світі і – зрештою – перед лицем Бога» [260, с.57-58].

Ціннісна визначеність світогляду людини залежить від того, якому саме етичному каналові власної віри вона надає життєвий вихід – конструктивному чи деструктивному, людиноствердному чи людинозаперечувальному. Якщо використовувати потенціал думки Л.Фюєрбаха про те, що образ Бога – це проекція самої людської сутності на

всесвіт, стає зрозумілим, що тією чи іншою релігійною доктриною може освячуватись як істинна справедливість, так і життєва деструктивність і безлад. Адже й людина містить у собі як джерела добра, так і зерна зла. Тож у руках кожної віруючої людини самостійно обирати, чи проявлятиме вона справедливість, толерантність, любов до ближнього, чи стане заручником збоченої релігійності – забобонності та фанатизму, принципово несумісних зі справедливістю.

У сучасній Україні наявні як приклади обстоювання релігійними ідеологами засад справедливості, так і, навпаки, спроби деяких релігійних структур освятити консервацію несправедливих умов соціального життя на угоду владному інтересові чи певним ідеологічним постулатам. Особливо увиразнилася ця діалектика в період протестних акцій, спрямованих на захист європейського вибору України, що варто піддати аналізу саме в аспекті осмислення гуманізації релігійних уявлень про справедливість та її практичні соціальні виміри.

Удруге впродовж періоду Незалежності Україна пережила масштабні процеси суспільного опору проти владної несправедливості, системної корупції, безвідповідальності, фальші декларацій і цинізму дій верховної влади. Якщо Помаранчева революція 2004 р. вразила світ своїм принципово мирним характером, то соціальні збурення кінця 2013 – початку 2014 рр., на жаль, не обійшлися без силового тиску влади на громадян та кровопролиття, що, зрештою, вилилося у тривалі воєнні події на Сході держави.

Тенденції перебігу протесту проти раптового згорання раніше декларованої владою євроінтеграції, проти застосування сили щодо мирних громадян засвідчили високий рівень солідарності значної частини української політичної нації і водночас – вкрай низький рівень моральної відповідальності можновладців, пов'язаних з інтересами кланово-олігархічних структур, виплеканих на корупційних «дріжджах». Переростання протестів, що спершу мали стабільно мирний характер, на силове протистояння із людськими жертвами зумовлене небажанням влади

дослухатися до вимог громадянськості та виконувати її волю. Авторитарна свідомість тогочасної влади спонукала її вбачати свій головний пріоритет не в добробуті громадян і динамічному інноваційному розвитку суспільства, а в збереженні повноти контролю над адміністративним й управлінським ресурсом задля подальшого збагачення й перебування поза мірилами правової оцінності. Така влада була зацікавлена в консервації у значного сегменту суспільства тоталітарних ментально-ідеологічних стереотипів, що гальмували громадянську й національну ідентифікацію українців як політичної нації з європейським вектором цивілізаційної орієнтації.

Особливо значущою в цих умовах стала позиція ієрархів і лідерів традиційних Церков, до яких належить більшість українських вірян. Слова й місія релігійних лідерів справляють вплив не лише на власне віруючих, а й на громадян з безрелігійною світоглядною орієнтацією, які усвідомлюють культурницьку значущість релігії і Церкви як чинників ідейної та моральної солідаризації осіб і спільнот.

Події протестів 2013-2014 рр. засвідчили як приклади подвижництва релігійних лідерів, усвідомлення ними своєї миротворчої місії і відповідальності за розбудову й відновлення справедливості, так і протилежні приклади – обстоювання церковними ієрархами реакційної позиції влади, потурання силовим діям з її боку, поділові громадян за ідеологічною ознакою. Прикметно, що в текстах Святого Письма релігійними ідеологами віднаходяться цитати, які обґрунтовують як позицію перших, так і других. Це ще раз підтверджує, що сам по собі релігійний текст відкритий до динамічної інтерпретації, і реальна дія його ціннісного вектору залежить від етичної мотивованості релігійних ідеологів.

Ціннісно конструктивною, гуманістичною позицією відзначилися УГКЦ, УПЦ КП, РКЦ, низка протестантських спільнот. Інтереси народу і його невід’ємне право не бути ошуканим активно обстоювалися як лідерами цих Церков, так і рядовими служителями. Спроби влади застосувати санкції проти релігійних організацій, що не полишали народ напризволяще (як-от

щодо УГКЦ), лише підтверджували їхню правоту в захисті базових громадянських прав і свобод.

У дні Євромайдану в інтерв'ю російській опозиційній радіостанції «Ехо Москви» верховний архієпископ УГКЦ Святослав (Шевчук) наголосив: «Українці свій вибір зробили ще понад 20 років тому, утвердивши бажання жити в незалежній, вільній, демократичній країні. Цей вибір сьогодні набуває реального смислу... Мало мати громадянські свободи – слід бути вільною людиною... Мало мати лише права конституційні – треба будувати правове суспільство... Те, що відбувається нині в Україні, ми називаємо європейським вектором розвитку» [167]. Аналогічну позицію обстоювали і патріарх УПЦ КП Філарет, і лідери УАПЦ та ряду протестантських громад. Скажімо, патріарх Філарет неодноразово надсилав звернення до тодішньої чинної влади, закликаючи її до припинення боротьби з власним народом.

Принципову й безкомпромісну позицію займають провідники УПЦ КП та УГКЦ і в ситуації анексії Росією Криму та сепаратистських процесів на Донбасі, інспірованих і підтримуваних Кремлем. Християнські етичні переконання лідерів цих Церков не стають перешкодою, а, навпаки, мотивують їхню громадянську позицію, спрямовану на відновлення справедливості в соціальному вимірі.

Натомість позиція УПЦ [МП] довгий час відзначалася авторитарним вибором з боку значного сегменту її ієрархії не на користь прав громадянства, а на користь потурання інтересам владної кліки. Це вкотре дає підстави припускати зацікавленість цієї церковної структури в ментальному самозабутті українцями власної культурної та духовної ідентичності й орієнтацію її на авторитарні моделі громадянського самоусвідомлення. Репресивна позиція колишньої влади щодо власного народу ідеологічно освячувалася, штучно «сакралізувалася» деякими впливовими ієрархами цієї Церкви, що засвідчує меркантильну політичну заангажованість відповідних релігійних діячів та їхнє перебирання на себе ролі політичних пропагандистів. Яскравий приклад – принизливо-вірнопідданські звернення

митрополита Павла (Лебеда) на адресу Президента В.Януковича [Див.: 104] або поширення під час проповідей (в період Євромайдану) деякими далеко не рядовими священнослужителями УПЦ [МП] (як-от відомим місіонером і своєрідним тогочасним «медійним обличчям» цієї Церкви – протоієреєм Андрієм Ткачевим) мало не проклять на адресу учасників справедливих протестів проти сваволі влади.

Безперечно, в УПЦ [МП] спостерігаються певні тенденції звільнення ряду adeptів цієї церковної структури від колоніальної свідомості й практики догоджання владному інтересові іншої держави. А втім, є підстави стверджувати, що така позиція в цій церковній структурі все ж є маргінальною. Якщо вона й підтримується впливовими ієрархами, то лише в половинчастому ключі, і має на меті не стільки реальне вболівання за поглиблення національної ідентичності української культури та такого її важливого елемента, як православ'я, скільки намагання не втратити рештки авторитету в очах вірян, у свідомості яких під впливом останніх суспільних тенденцій значно інтенсифікувалися патріотичні настрої.

Патріарх Кирил, який довгі роки був ідеологом відтворення цивілізаційної структури «руського мира» (як своєрідного ідеологічного антуражу відродження імперських амбіцій Москви), хоч і заявляє нині про політичний нейтралітет Церкви, її перебування «понад» політичними суперечностями, насправді ж толерує (якщо кулуарно не заохочує) заяви деяких наближених до нього церковних діячів, які фактично підтримують кремлівську сваволю в Україні. Але заради об'єктивності відзначимо, що в умовах явно агресивних дій Москви щодо України позиція ієрархії УПЦ все ж набула характеру, дещо відмінного від позиції так званої «Церкви-матері» і застережного щодо цих дій, однак є підстави стверджувати, що це – радше наслідок тиску «знизу», ніж результат послідовної державницької самоідентифікації. У моральному ж сенсі в УПЦ продовжується ескалація ворожнечі щодо православних Київського Патріархату та УАПЦ, про що свідчить, зокрема, поширена досі практика вивішування в храмах

таврувальних, табууючих оголошень на адресу прихильників цих національно зорієнтованих Церков. Канонічні неузгодженості, вважаємо, аж ніяк не можуть бути виправданням агресивної етичної тональності таких «звернень» і «застережень», що сіють реальний розбрат між вірянами України.

### **Висновки до п'ятого розділу**

Функціонування релігійної етики в соціумі закономірно мотивує її реакцію на актуальні для сьогодення прикладні проблеми взаємин і співжиття людей. Релігійне осмислення проблем сучасної екологічної та біомедичної етики, безперечно, не є й не може бути в сучасному соціумі безальтернативним і «єдино адекватним», адже апелює до традиціоналістської моралі, яка, хоч далеко не вичерпала свого гуманістичного потенціалу, однак не є монополістом на ціннісну істину в умовах сьогодення. Водночас закладена в кожній ціннісно конструктивній релігії ідея міри, поміркованості людини та схилення й благоговіння перед повнотою духовних принципів життя макрокосмосу, безперечно, здатна збагачувати сучасний світогляд імпульсами екологічної і технологічної збалансованості та сприяти запобіганню техногенним екологічним ризикам. Узагальнюючи релігійні формати оцінки проблем сучасної прикладної етики, відзначимо, що в усіх конфесіях поділяють стурбованість цими актуальними колізіями, вважають їх істотними в житті сучасної людини та приділяють увагу їх обговоренню й осмисленню. Оцінка та бачення шляхів розв'язання актуальних проблем прикладної етики в різних конфесіях є в певних моментах неоднаковою, але все ж загалом співвідною. Це достеменно свідчить про існування спільного морального ядра, властивого різним віросповіданням. Причинами цих проблем визнається у релігійних конфесіях різних традицій брак релігійної духовності, занедбані на шляхах розвитку цивілізації споживання. Самі ж проблеми інтерпретуються здебільшого з традиціоналістських позицій: загалом засуджуються або принаймні вважаються ціннісно суперечливими й сприймаються з

пересторогами такі наслідки новітнього розвитку цивілізації, як надбання НТП, біомедичні новації, революція в гендерних стосунках. З іншого боку, всеохопна секуляризованість сучасного суспільства виявляється в тому, що навіть у середовищі віруючих є сегмент громадян (хоч вони і становлять меншість), які у поглядах на проблеми прикладної етики додержуються позицій, відмінних від традиційних релігійних засад (визнають право на евтаназію, аборти, відходять від традиціоналізму у поглядах на гендерні стосунки, скептично ставляться до апокаліптичних очікувань тощо). З гуманістичної точки зору, важливо, щоб розгортання релігійними організаціями власної етичної аргументації щодо цих проблем не переростало в перешкоджання співпраці й солідарності вірян із носіями альтернативних поглядів на ці виклики в тих аспектах соціальної і культурної взаємодії, де зберігається однаковість бачення та можливості паритетного діяльничого ентузіазму. В цьому аспекті етичні параметри повинні отримувати доповнення законодавчим регулюванням, спрямованим на забезпечення інтересів носіїв різних світоглядних переконань та унеможливлення конфронтаційних тенденцій на цьому ґрунті.

Принцип гуманістичної синергії цінностей релігійних традицій дозволяє переводити зусилля вірян різних конфесійних приналежностей у площину практичних зусиль у боротьбі із глобальними загрозами, перед якими опинилося сучасне людство. Справді, якщо виховання в релігійному середовищі визнаватиме першорядним вектором формування особистостей орієнтир на етичну солідарність і співпрацю з носіями альтернативних поглядів, то соціально значущі зусилля вірян спрямовуватимуться не стільки на обґрунтування ексклюзивності власної традиції, а на пошук моделей і механізмів оптимізації життя через діяльне, прикладне протистояння антицінностям, котрі кидають виклик гуманності. Отже, свідомість вірян може синтезувати найкращі інформативно-просвітницькі ініціативи щодо цього незалежно від їхнього конфесійного формату, а виходячи з критеріїв найбільшої дієвості та практичної втілюваності в сучасних соціальних реаліях.



Особливо важливим в українському соціальному вимірі є й релігійне обґрунтування принципів справедливості. У свою чергу об'єктивним фактом є те, що релігійно-церковні структури, є одним з першорядно значущих мотиваторів вибору вірянами власної соціокультурної, а нерідко й політичної орієнтації. Відповідно, орієнтація церковних структур на державницький патерналізм та консервацію в свідомості вірян соціально-ціннісних і ментальних стереотипів, успадкованих від колоніального минулого, виявляє деструктивну тенденцію і, назагал, залишається опосередкованим чинником соціальної дестабілізації. Натомість налаштованість Церков на участь в утвердженні засад громадянського суспільства, сприяння демократичним процесам, поверненню української політичної нації до культурних джерел власної ідентичності (за збереження поваги до інших націй та культур) свідчить про гуманістичну спрямованість і виявляє врахування принципу справедливості в діяльності відповідних релігійних організацій. Позаполітичний характер функціонування релігійних організацій не означає їхньої нейтральності в умовах владної сваволі, адже обстоюючи свої права та справедливість, громадяни (зокрема, й віруючі) здійснюють не лише і не стільки політико-правове самовизначення, а передусім аксіологічне – на користь таких фундаментальних онтологічних горизонтів людського буття, як свобода і благо. Тож активну позицію релігійних лідерів в ідейній обороні громадянських прав і свобод некоректно тлумачити як прагматичну політичну заангажованість, адже така позиція принципово узгоджується із моральним духом гуманістичної релігійності.

## ВИСНОВКИ

Здійснений у дисертації комплексний аналіз провідних гуманістичних ідей етики релігій різних традицій дає підстави для таких узагальнень та висновків:

1) Плюралізм релігійних систем актуалізує методологічну настанову гуманістичної синергії етичних цінностей різних релігійних традицій і координування їх із гуманістично значущими пріоритетами секулярної аксіосфери. Гуманістична синергія дефініціюється як соціокультурно зумовлена взаємодія сумірних за моральним змістом релігійних і філософських ідей та поведінкових взірців різних традицій у контексті практик міжособистісної та міжспільнотної комунікації в плюралістичному соціумі. Чинником дезінтегрованості чи й конфронтації носіїв неоднакових релігійних переконань виявляється здебільшого не моральне ядро їхніх доктрин, а гіпертрофоване звеличення ритуалістичної оболонки релігій або конфесій і відповідна політична, етнічна, расова, корпоративна заангажованість. Тож актуалізація в культурно-інформаційному просторі загальнолюдського змісту моральних настанов різних релігій та їхньої сумірності з рядом етичних ідей світського гуманізму може сприяти усуненню бар'єрів на шляху толерантності, діалогу й солідарності між носіями різних духовних традицій. Це аж ніяк не означає претензію на нівелювання конкретної конфесійної ідентичності як цінності, а лише спонукає як окремих вірян, так і їхні спільноти до вміння та готовності узгоджувати конфесійну відданість із моральним ентузіазмом і солідарністю в соціально значущих проектах та ініціативах з вірянами інших традицій.

2) Гуманістична синергія релігійно-етичних ідей вимагає висвітлення дискурсів різних традицій із настановою конфесійної поліфонії та з урахуванням можливостей ідейного діалогу релігійного й філософського форматів етичної думки. Це передбачає сприймання філософської думки не як неодмінно «опозиційної» щодо релігійних світоглядно-ціннісних пріоритетів, а як одного з важелів утвердження релігійної віри в її морально-персоналістичній мотивованості та любові до мудрості. Особливо цінними для завдань дослідження виявилися методологічно евристичні аспекти етико-теології Канта,

персоналістичної «етики творчості» М.Бердяєва, «етики чеснот» Н.Гартмана, гуманістичного психоаналізу Е.Фромма, «глобальної етики» Д.Ікеди тощо. Логіка дослідження спонукала залучити в поле розгляду цілий ряд релігійних традицій світу в аспекті їхніх етичних пріоритетів (зокрема, індуїзму, джайнізму, конфуціанства, буддизму, християнства, ісламу).

3) Для завдань гуманістичної синергії етико-ціннісних ідей традиції індуїзму, джайнізму (як і ряду інших орієнталістських релігій) надають чимало конструктивних ціннісно-антропологічних взірців. Це – ідеали збалансованої, культурно регламентованої комунікації між членами соціуму, опосередкування релігійності практиками самопізнавальних розмислів, екзистенційної заглибленості, високої чутливості до естетичного обрамлення релігійного досвіду, біосферної благоговійності. Етично ж контраверсійні, негуманістичні взірці моральних санкцій у зазначених традиціях надають рефлексивний матеріал для осмислення залежності історичних форматів релігійності від політико-соціальних інституцій і відповідних ціннісних домінант.

4) Конфуціанський етичний ресурс евристично цінний запрограмованістю в ньому загальнолюдських матриць апріорної взаємної поваги як орієнтиру міжособистісної комунікації. Це здатне мотивувати здоровий, солідаризуючий колективізм, усвідомлення чинників цілісності суспільства не лише у функціональному чи прагматичному форматах, а й на засадах домінантності культурних, смисложиттєвих, аксіологічних критеріїв його розвитку та вдосконалення. Цим зумовлюється дієвий потенціал конфуціанської спадщини в руслі завдань гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей.

5) Етика буддизму в усій палітрі її смислових і конфесійних варіацій відкрита до синергійного узгодження з персоналістично-екзистенційними мотиваціями філософської свідомості. Це визначає її значущість не лише для ціннісної орієнтації вірян цієї традиції, а й забезпечує конструктивні важелі для саморозвитку на її основі особистостей у позаконфесійному та навіть позарелігійному вимірах. Постулати буддизму, засвоєні сучасною особистістю

не на рівні догм, санкцій чи заборон, а у форматі саме ідей як позитивних гармонізуючих матриць динамічної особистісної самореалізації, виступатимуть одним із дієвих засобів формування імунітету проти консумпціонізму сучасної цивілізації. Отож, завдання релігієзнавців, культурологів, популяризаторів духовних надбань людської культури – при актуалізації в соціокультурному інформаційному полі ідеї буддизму (та й інших орієнталістських релігій) акцентувати їхню етико-антропологічну домінанту та людинотворчий потенціал культурно-естетичного виміру буддійських практик.

6) Глибока антропологічність, персоніфікованість, діалогічність етики юдаїзму вимагає від вірянина не лише засвоєння певних норм поведінки, а й своєїрідної молитовно-мисленнєвої й комунікативно-діалогічної настанови щодо Абсолюта, що передбачає динамічне просування від усвідомлення моральної недосконалості людини до практичного втілення в життя духовних ідеалів. Гуманістичні взірці юдейського релігійного життя засвідчують конструктивну адаптацію релігійності до світоглядних і життєвих трансформацій інформаційного соціуму, конвергенції релігійних постулатів та раціональної картини світу і демократичного соціального устрою. Авторитарні чи конфесійно ізоляціоністські тенденції в моральних настановах окремих напрямів юдаїзму є лише однією з тенденцій на тлі розгалуженого ресурсу гуманістичних ціннісних взірців, сприятливих для культуротворчості, соціально-прикладного ентузіазму, конструктивного балансу між здоровим традиціоналізмом й інноваційністю.

7) Особливість етико-антропологічного послання християнства з його ідеєю викупної жертви – у визнанні величезної значущості людства перед лицем Абсолюта, що постає як онтологічний носій любові. Царство спасіння й подолання гріховності сприймається не тільки як потойбічна перспектива, залежна виключно від Божої обіцянки та Його незбагненого суду: це не меншою мірою і можливий результат наслідування особою певного життєвого прикладу в єдності віри й практичного благочестя. Попри відомі з історії та сьогодення відхилення від морального імперативу Євангелій у бутті конкретних

християнських інституцій, все ж потужно діють у цій релігії і здорові сили та енергії, налаштовані на щире людяність, справедливість, готовність до діалогу, співпраці заради наближення життя до справді творчих, «богоуподібнених» вимірів. Значущість християнської етичної спадщини для гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей визначається ще й міцним історичним зв'язком християнства і західної філософської традиції. Ці два альтернативних чинники насправді мають потенціал діалектичної взаємодії. Водночас у практиках релігійного виховання та конфесійного згуртування християнських спільнот, зокрема, в Україні відчувається певний дефіцит етичного ентузіазму, диференціації просвітницьких методик, культурної і громадянської відповідальності та персоналістичного підходу до формування особистості вірянина. Готовність конфесій і їхніх активістів та лідерів до компенсації цього дефіциту є прямою передумовою гуманізації й моралізації життя християнських спільнот в Україні.

8) Висока міра синкретизму релігійного і соціального та розмитість секуляризаційних тенденцій у більшості ісламських країн визначають більшу питому вагу традиціоналістських постулатів в етиці цієї релігії та істотний вплив релігійної етики на цивільне право й загальну громадянську свідомість вірян. Проте некоректно екстраполювати елементи фундаменталістського радикалізму й екстремізму окремих течій, що діють під прапорами ісламу, на аксіосферу цієї релігії загалом. Відповідно, й ісламська ціннісна спадщина містить чимало можливостей конструктивної синергії з ціннісним ресурсом інших релігій задля кристалізації в рамках індивідуальної і суспільної комунікації гуманістичних взірців та мотивацій до їхньої практичної реалізації.

9) З'ясовано можливості синтезу ціннісного ядра релігійних традицій й етичних домінант, обґрунтованих у руслі інтерпретації світовими філософами визначальних потенцій релігійно-моральної аксіології. Етика більшості античних філософів глибинно сумірна з принциповою настановою релігій – благоговінням і закликом до поклоніння перед Абсолютом та

вбачанням сотеріологічної перспективи людини в узгодженні індивідуального життя з ціннісними «ритмами», заданими універсумом чи Богом (що багато в чому єднає зміст античного етичного дискурсу з настановами ряду орієнталістських традицій). Попри значні елементи авторитарної тенденції в обґрунтуванні етико-релігійних ідеалів в епоху Середніх Віків, є в ньому й філософські аргументовані та досі актуальні взірці антропологічного аналізу, екзистенційної заглибленості, усвідомлення ціннісної колізійності людського життя, чуйності до амбівалентності й поліфонічності життєвої мотивації людини, готовності розуміти людські недосконалості за умови плекання в собі активного наміру з ними посилено боротися. Саме цей філософічний струмінь середньовічної аксіології вартий рецензії та експлікації його актуального гуманістичного потенціалу.

10) Ренесансний та новочасний дискурс автономізації богошування можуть бути цінними не лише для секуляризованої, а й для віруючої свідомості як рефлексивний важіль запобігання деструктивним варіантам культивування віри й конфесійності, як спосіб усвідомлення цінності міжрелігійного діалогу і толерантності. Попри раціоналізм Нового часу, в цю добу було закладено не лише лінію автономної від релігії етики, а й існували яскраві взірці екзистенційно-сакралізованого обґрунтування пріоритетів моралі (зокрема, етика віри Паскаля і Сковороди, етичні конотації пантеїзму Спінози, частково етико-теологія Канта тощо). Методологія гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей відкриває можливості конструктивного синтезу цих смислових ліній на шляхах узгодження абсолютних ціннісних імпульсів релігійної етики з принципами толерантності та свободи, що культивуються етикою автономною. Ідеї філософії життя, екзистенціалізму, гуманістичного психоаналізу, глобальної етики й інших філософських дискурсів дають додаткові можливості віруючим діяльно відмежовувати у власній релігійній традиції засади істинних цінностей життя від фанатизму, фарисейства, омасовлення, здобуваючи на цьому ґрунті надійну світоглядно-

психологічну мотивацію конструктивного особистісного й соціокультурного розвитку.

11) Узагальнено можливості гуманістичного реагування релігій на актуальні питання прикладної етики. Вектор екологічної свідомості в релігіях може бути повернутий амбівалентно: або в бік пасивності й паралізування творчої волі людини, або в напрямку їх реального діяльнісного заохочення. Тож за таких умов надзвичайно підсилюється відповідальність адекватно здійснюваної релігійними лідерами роботи. Якщо виховання в релігійному середовищі визнаватиме своїм першорядним мотивом не обґрунтування корпоративної непроникності моноліту власної традиції, а орієнтир на солідарність людей у моральному ентузіазмі і співпрацю з носіями альтернативних поглядів, то й свідомість вірян матиме змогу синтезувати найкращі інформативно-просвітницькі ініціативи щодо екологічних, біомедичних та інших прикладних проблем, виходячи не з позицій конфесійної вибірковості, а з критеріїв їх координованості, гуманності, ефективності та практичної втілюваності в сучасних реаліях. Релігійний погляд на біомедичні й гендерні проблеми сьогодення (сакральність життя, значущість збереження гендерної ідентичності, провіденційна відданість у питаннях джерел життя і смерті) є ціннісно конструктивним. Однак моральні параметри ставлення до цих проблем повинні доповнюватися в плюралістичному соціумі законодавчою регуляцією задля гарантування інтересів носіїв різних світоглядних переконань та запобігання можливій конфронтації на ґрунті відповідних розбіжностей.

12) Умовою конструктивної соціальної ролі релігійних організацій в Україні є їхня налаштованість на участь в утвердженні засад громадянського суспільства, сприяння демократичним процесам, поверненню української політичної нації до культурних джерел власної ідентичності. Релігійно-церковні структури являють собою один із першорядно значущих чинників вибору ними соціокультурної та ціннісної орієнтації. Позаполітичний характер функціонування релігійних організацій не означає їхньої

нейтральності в умовах соціальних несправедливостей. З іншого боку, і вибіркоче використання деякими релігійними спільнотами та їхніми лідерами гасел «політичної нейтральності» задля маніпулятивного вуалювання своєї індиферентності до базових національно-громадянських цінностей повинне отримувати чітку й об'єктивну моральну оцінку як з боку експертного середовища, так і з боку структур соціуму.



## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Абдур-Рахман аш-Шиха. Права людини в Ісламі [Електронний ресурс] / Абдур-Рахман аш-Шиха ; пер. : European Islamic Research Center (E.I.R.C.) & Мухаммад аль-Гарбі. – 118 с. – Режим доступу: [http://d1.islamhouse.com/data/uk/ih\\_books/single/uk\\_hokok\\_ensan\\_in\\_islam.pdf](http://d1.islamhouse.com/data/uk/ih_books/single/uk_hokok_ensan_in_islam.pdf). – Назва з екрану.
2. Атхарваведа (Шаунака) : в 3 т. / Пер. с вед., вступ. ст., комент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. – М. : Вост. лит., 2005. – Т. I : кн. I-VII. – 573 с.
3. Атхарваведа (Шаунака) : в 3 т. / Пер. с вед., вступ. ст., комент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. – М. : Вост. лит., 2007. – Т. I : кн. VIII-XII. – 293 с.
4. Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. / Пер. с вед., вступ. ст., комент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. – М. : Вост. лит., 2010. – Т. I : кн. XII-XIX. – 231 с.
5. Абеляр Петр. История моих бедствий / Петр Абеляр ; пер. с лат. ; отв. ред. Н. А. Сидорова. – М. : Изд-во АН СССР, 1959. – 256 с.
6. Абеляр Петр. Теологические трактаты / Петр Абеляр ; пер. с лат. и вступ. ст. С. С. Неретиной. – М. : Гнозис, 1995. – 413 с.
7. Аболіна Т. Г. Етос і мораль у сучасному світі / Т. Г. Аболіна, А. М. Єромленко ; Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К. : ПАРАПАН, 2004. – 200 с.
8. Аболіна Т. Г. Моральнісна культура в контексті соціокультурної динаміки (філософсько-етичний аналіз) : автореф. дис. ... д.філос.н. : 09.00.07 / Тетяна Георгіївна Аболіна ; [наук. консультант Л. Т. Левчук] ; Київський національний університет імені Тараса Шевченка – К., 1999. – 36 с.
9. Августин А. Исповедь / Аврелий Августин ; пер. с лат. М. К. Сергеенко ; вступит. ст. А. А. Столярова. – М. : Ренессанс, СП ИВО – Сид, 1991. – 488 с.
10. Августин Блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода / Августин Блаженный ; ред. совет: А. Р. Фокин (гл. ред.) ; пер. с лат., примеч. : Д. В. Смирнов. – М. : Изд-во «АС-Траст», 2008. – 480 с.

11. Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат / Августин Блаженный. – Минск : Харвест, 1999. – 1600 с.
12. Августин. О благодати и свободном произволении / Августин // Гусейнов А. А., Ирритц Г. Краткая история этики. – М. : Мысль, 1987. – С. 532-557.
13. Агада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей / пер. С. Г. Фруга, вступ. ст. В. Гаркин. – М. : Раритет, 1993. – 319 с.
14. Адорно Т. Исследование авторитарной личности / Т. Адорно; под общ. ред. д. филос. н. В. П. Култыгина. – М. : Серебряные нити, 2001. – 416 с.
15. Алексеев-Апраксин А. М. Буддийское искусство в современном мире / А. М. Алексеев-Апраксин // «Культура монголоязычных народов в глобализирующемся пространстве», Международный научный форум (2012; Элиста) / ред- кол. : Б.К. Салаев [и др.]. – Элиста : Изд-во Калм. ун-та, 2012. – С. 7-8.
16. Альберти Л. Б. Религия / Л. Б. Альберти // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) ; под. ред. Л. М. Брагиной. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. – С. 152-154.
17. Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов / В. П. Андросов. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 508 с.
18. Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны : Религиозно-философские трактаты / В. П. Андросов. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с.
19. Ан-Наим Абдуллахи Ахмед. На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право). Теоретические проблемы прав человека / А. А. Ан-Наим ; пер. с англ. О. Фадина ; отв. ред. и авт. послесл. Д. Фурман. – М. : Музей и общественный центр им. Андрея Сахарова, 1999. – 283 с.
20. Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Ансельм Кентерберийский ; пер., послесл. и комм. И. В. Купревой. – М. : Канон, 1996. – 400 с.

21. Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья. Т. I-II: Августин Аврелий, Гуго Сен-Викторский, Р. Гроссетест, У. Оккам и др. / Под ред. С. С. Неретиной ; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб. : РХГИ, Амфора. – Т. 1. – 2001. – 539 с. ; – Т. 2. – 2002. – 635 с.
22. Апресян Р. Г. Генезис золотого правила / Р. Г. Апресян // Вопросы философии. – 2013. – № 10. – С. 39-50.
23. Апресян Р. Г. О появлении понятия «золотое правило» / Р. Г. Апресян // Этическая мысль. Вып. 8. / Отв. ред. Р. Г. Апресян. – М. : ИФ РАН, 2008. – С. 194-212.
24. Аретино Бруни Л. Введение в науку о морали / Л. Бруни Аретино ; пер. И. Я. Эльфонд // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) ; под. ред. Л. М. Брагиной. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. – С. 49-67.
25. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Сочинения в 4-х т. / Пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.
26. Аристотель. О добродетелях / Аристотель // А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. Краткая история этики. – М. : Мысль, 1987. – С. 527-531.
27. Ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 1: Учение о толковании Корана / Ас-Суйути Джалал ад-Дин. – М. : ИД «Муравей», 2000. – 240 с.
28. Ашлаг Й., рав. О сути еврейства / рав. Й. Ашлаг // «Матан Тора» : Дарование Торы. Взаимное поручительство. Сущность религии и ее цель ; пер. с ивр. Н. Файнгольда. – Иерусалим : Изд-во Центра по распр. мудрости каббалы «Ор га-гануз», 1983. – 58 с.
29. Бабинов Ю. А. Религия и морально-этические проблемы современной медицины / Ю. А. Бабинов // Вісник СевНТУ : зб. наук. пр. – Севастополь : Вид-во СевНТУ, 2010. – Вип. 103 : Філософія. – С. 109-113.
30. Балух В. Лоренцо Валла – видатний представник епохи Відродження / Василь Балух // Україна – Європа – Світ : міжнар. зб. наук. пр. на пошану проф. М. М. Алексієвця / редкол. : Ю. М. Алексєєв, Л. М. Алексієвць, М. М. Алексієвць [та ін.]. – Тернопіль, 2011. – Вип. 5 :

Україна – Європа – Світ: історико-політичні та гуманітарні аспекти розвитку: у 2 ч. – Ч. 2. – С. 179-187.

31. Балух В. Філософ бароко: богословсько-філософські погляди Б. Спінози / Василь Балух // Філософсько-богословська спадщина мислителів XVII-XX ст. : колект. монографія. / За наук. ред. член-кор. НАПН України В. О. Балуха. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2013. – С. 12-28.

32. Балух В. О. Богословсько-етичні погляди Августина Блаженного / В. О. Балух // Актуальні питання релігієзнавчої та богословської думки : колект. монографія / За ред. В. О. Балуха. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – С. 39-59.

33. Барановский А. И. Маймонид. Учитель и целитель / А. И. Барановский. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2011. – 336 с.

34. Барбур И. Этика в век технологии / Иен Барбур ; пер. с англ. А. Киселев ; науч. ред. Н. Мухелишвили. – М. : ББИ, 2001. – 381 с.

35. Бахтин М. В. В поисках счастья. Религиозно-этические учения древности / М. В. Бахтин ; предисл. А. М. Пронина. – М. : МГИПКПК, 2005. – 100 с.

36. Беленький М. С. Критика основных догматов Талмуда / М. С. Беленький. – М. : Знание, 1975. – 65 с.

37. Белокреницкий В. Я. Демографические параметры и перспективы исламского мира и исламской цивилизации / В. Я. Белокреницкий // Восточная аналитика. – 2014. – № 4. – С. 47-54.

38. Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье / Е. А. Беляев. – М. : Наука, 1966. – 280 с.

39. Бен-Шломо Й. Введение в философию иудаизма / Й. Бен-Шломо; пер. с ивр. М. и Л. Китросских. – Иерусалим : Ассоциация «Тарбут», 1994. – 106 с.

40. Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. Бердяев. – Париж : Современные записки, 1931. – 318 с.

41. Бердяев Н. Смысл истории / Н. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 176 с.

42. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 382 с.
43. Бернюкевич Т. Особенности буддийского образования и его роль в трансляции буддийской культуры / Т. Бернюкевич // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования / ред. Киселева М. С. – М. : ИФ РАН, 2010. – Вып. 4. – С. 90-102.
44. Биккинин Э. И. Религиозный экстремизм в структуре преступлений, совершаемых на религиозной основе [Электронный ресурс] / Э. И. Биккинин // Гуманитарные и социальные науки. – 2011. – № 6. – Режим доступа : [http://hses-online.ru/2011/05/12\\_00\\_01/16.pdf](http://hses-online.ru/2011/05/12_00_01/16.pdf). – Назва з екрану.
45. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладена / Українське Біблійне Товариство, 1993. – 959 с. + 296 с.
46. Благородный восьмеричный путь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://theravada.ru/8-noble-path.htm>. – Назва з екрану.
47. Блех Б. Что такое иудаизм / Б. Блех ; пер. с англ. В. Арсеновой. – М. : АСТ: Астрель, 2007. – 398 с.
48. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация / Г. М. Бонгард-Левин. – М. : Восточная литература, 2007. – 544 с.
49. Борейко В. Е. Прорыв в экологическую этику. Издание пятое, дополненное / В. Е. Борейко. – К. : Логос, 2013. – 168 с.
50. Борейко В. Е. Краткий курс экологической этики / В. Е. Борейко. – К. : Киевский эколого-культурный центр, 2004. – 72 с.
51. Боровлев О. Духовность современного человека: пути становления / О. Боровлев // Матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції «Наука і соціальні проблеми суспільства : освіта, культура, духовність. 20-21 травня 2008 р. Частина II. – Харків : ХНПУ, 2008. – Ч. II. – С. 301-303.
52. Брихадараньяка Упанишада : в 3 книгах / Пер. с санскр., вступ. ст., коммент. и прил. А. Я. Сыркина. – М. : Вост. лит., 1992. – К. I. – 237 с .

53. Бродецкий А. Е. Гуманистический ресурс этических ценностей в религиях: актуальные подходы к исследованию [Электронный ресурс] / А. Е. Бродецкий // *Studia Humanitatis*. – 2015. – № 4. – Режим доступа : <http://st-hum.ru/content/brodeckiy-ae-gumanisticheskij-resurs-eticheskikh-cennostey-v-religiyah-aktualnye-podhody-k>. – Назва з екрану.

54. Бродецкий А. Е. Нравственные устои религиозности сквозь призму гуманистической философии: синергия западного и восточного подходов / А. Е. Бродецкий // *Адам әлемі. Философский и общественно-гуманитарный журнал*. – Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – №1 (59). – С. 28-39.

55. Бродецкий А. Е. Этико-антропологический контекст религиозности и ее ценностные векторы в интерпретации Э. Фромма [Электронный ресурс] / А. Е. Бродецкий // *Studia Humanitatis*. – 2015. – № 2. – Режим доступа : <http://st-hum.ru/content/brodeckiy-ae-etiko-antropologicheskij-kontekst-religioznosti-i-ee-cennostnye-vektory-v>. – Назва з екрану.

56. Бродецкий А. Е. Этико-ценностная значимость концептуализации представлений о духовном абсолюте в контексте доказательств бытия Бога [Электронный ресурс] / А. Е. Бродецкий // *Studia Humanitatis*. – 2015. – № 3. – Режим доступа : <http://st-hum.ru/content/brodeckiy-ae-etiko-cennostnaya-znachimost-konceptualizacii-predstavleniy-o-duhovnom>. – Назва з екрану.

57. Бродецкий А. Е. Этико-ценностные маркеры иудаизма : возможности гуманистической действительности [Электронный ресурс] / А. Е. Бродецкий // *Studia Humanitatis*. Международный электронный научный журнал. – 2016. – № 1. – Режим доступа : <http://st-hu.ru/content/brodeckiy-ae-etiko-cennostnye-markery-iudaizma-vozmozhnosti-gumanisticheskoy-deystvennosti>. – Назва з екрану.

58. Бродецкий О. Є. Етико-антропологічні й когнітивні виміри філософського осягнення релігії / О. Є. Бродецкий // *Релігія та Соціум : Міжнародний часопис*. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2011. – № 1 (5). – С. 28-36.

59. Бродецький О. Є. Концепт справедливості у релігійній і секулярній етиці : потенціал ідейної синергії / О. Є. Бродецький // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. пр. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2012. – Випуск 621-622. Філософія. – С. 174-179.

60. Бродецький О. Є. Тенденції розвитку етичної думки післяпросвітницької доби / О. Є. Бродецький // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. пр. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – Випуск 512-513. Філософія. – С. 29-35.

61. Бродецький О. Є. Етичний і сотеріологічний елементи в релігійному та атеїстичному екзистенціалізмі / О. Є. Бродецький // Релігія та Соціум : Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2012. – № 1(7) – С. 19-25.

62. Бродецький О. Є. Автономно гуманістичні і релігійні тенденції в історичних трансформаціях етичної думки / О. Є. Бродецький // Релігія та Соціум : Часопис. – Чернівці : ЧНУ, 2010. – №1(3). – С. 82-88.

63. Бродецький О. Є. Антропологічні джерела релігійності та етичні умови її гуманізації / О. Є. Бродецький // Релігія та Соціум : Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2013. – № 3-4 (11-12). – С. 226-233.

64. Бродецький О. Є., Горохолінська І. В. Етичні засади релігійної толерантності : дискурс Д.Ікеди і його західні кореляції / О. Є. Бродецький, І. В. Горохолінська // Релігія та Соціум : Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – № 3-4 (15-16). – С. 20-26.

65. Бродецький О. Є. Етичні категорії в контексті синтезу секулярних і релігійних цінностей / О. Є. Бродецький // Науковий вісник Чернівецького університету : Збірник наукових праць. Випуск 534-535. Філософія. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – С.130-136.

66. Бродецький О. Є. Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей / О. Є. Бродецький. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2016. – 336 с.

67. Бродецький О. Є. Ідейно-методологічна сумірність етичних доктрин у давньосхідних релігіях і античній філософії / О. Є. Бродецький // Науковий

вісник Чернівецького університету : Збірник наукових праць. Випуск 563-564. Філософія. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С.90-95.

68. Бродецький О. Є. Модифікації етико-сотеріологічної проблематики в релігійному та атеїстичному екзистенціалізмі (К'єркегор – Камю, Сартр) / О. Є. Бродецький // Идеи. Философско списание. Научно-теоретично приложение. – Пловдив, България : Humanus, 2013. – Брой 5 (15), декември, година V. – С. 130-137.

69. Бродецький О. Є. Моральні ідеї буддизму в контексті пошуку стратегій гуманізації релігійності / О. Є. Бродецький // Філософські дослідження : Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Випуск №19. – Луганськ : Вид-во СНУ імені В. Даля, 2013. – С. 170-180.

70. Бродецький О. Є. Морально-ціннісний вимір раціональності у філософському обґрунтуванні буття Бога / О. Є. Бродецький // Науковий вісник Чернівецького університету : Збірник наукових праць. Випуск 350-351. Філософія. – Чернівці : Рута, 2007. – С. 191-194.

71. Бродецький О. Є., Горохолінська І. В. Параметри етноконфесійної толерантності у вимірі транскордонних регіонів України (приклад Львівської області) / О. Є. Бродецький, І. В. Горохолінська // Релігія та Соціум : Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. унт, 2016. – № 1-2 (21-22). – С. 141-154.

72. Бродецький О. Є. Проблеми прикладної етики в громадській думці віруючих Буковини: соціологічний вимір / О. Є. Бродецький // Науковий вісник Чернівецького університету : Збірник наукових праць. Випуск 466-467. Філософія. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2009. – С. 226-232.

73. Бродецький О. Є. Ренесансна трансформація релігійної філософії : метафізичний та етичний аспекти / О. Є. Бродецький // Людинознавчі студії : Збірник наукових праць ДДПУ імені Івана Франка. Випуск 24. Філософія. – Дрогобич : Науково-видавничий центр ДДПУ імені Івана Франка, 2011. – С. 170-186.



74. Бродецький О. Є. Роль феноменологічної методології в дослідженні релігійної етики / О. Є. Бродецький // Релігія та Соціум : Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2013. – №1(9) – С. 24-29.
75. Бродецький О. Є. Світоглядно-методологічний контекст співвідношення історії та історіософії релігії в сучасному релігієзнавстві / О. Є. Бродецький // Науковий вісник Чернівецького університету : Збірник наукових праць. Випуск 389-390. Філософія. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 87-90.
76. Бродецький О. Є. Смесложитєво-компенсаторні потенції релігійного світогляду та чинники його гуманізації / О. Є. Бродецький // Науковий вісник Чернівецького університету : Збірник наукових праць. Випуск 414-415. Філософія. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 155-159.
77. Бродецький О. Є. Соціальна справедливість й етична відповідальність релігійних спільнот та лідерів : український вимір / О. Є. Бродецький // Релігія та Соціум : Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – №1-2 (13-14). – С. 25-32.
78. Бродецький О. Є. Ціннісні імпульси екологічної етики в релігійних ідеях / О. Є. Бродецький // Схід. – Маріуполь, 2016. – №5 (145). – С. 68-74.
79. Бруно Дж. О безмерном и неисчислимых. Кн. VIII., гл. 10. / Дж. Бруно // Горфункель А. Х. Джордано Бруно. – М. : Мысль, 1965. – С. 185-189.
80. Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Дж. Бруно. – М. : Государственное издательство художественной литературы, 1953. – 212 с.
81. Брюховецька Ю. Дійсність і дієвість Таїнств у церковній культовій традиції Православного християнства [Електронний ресурс] / Ю. Брюховецька // «Світогляд – філософія – релігія» : зб. наук. пр. – Суми : ДВНЗ «УАБС НБУ», 2011. – Випуск 1. – Режим доступу: <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/39504/13-Brukhovetska.pdf?sequence=1>. – Назва з екрану.

82. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока : сб. ст. / отв. ред. Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 216 с.
83. Буддийские притчи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://esolibraryplus.narod.ru/budd\\_pr.html](http://esolibraryplus.narod.ru/budd_pr.html). – Назва з екрану.
84. Буддийские ритуалы и традиции [Электронный ресурс] / Сост. авт. англ. изд. на основе лекций Аджана Сучитто и Аджана Чандасири ; пер. с англ. Кхантибало по изданию «Buddhist rituals and observances» © Amaravati Publications 2001. – М., 2007. – 18 с. – Режим доступа: <http://www.theravada.su/index.php/node/543>. – Назва з екрану.
85. Будянская Л. А., Римский В. П. Социокультурные и ментальные контексты Возрождения и Реформации : к методологии исследования генезиса Новоевропейской философии / Л. А. Будянская, В. П. Римский // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. – 2010. – № 2 (97), вып. 15. – С. 5-16.
86. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание / Р. Бультман ; пер. с нем. К. В. Бандуровского, О. В. Боровой, Г. В. Вдовиной [и др..] – М. : РОССПЭН, 2004. – 752 с.
87. Бурмистров С. Л. Специфика религиозного сознания : индийский и западный подходы / С. Л. Бурмистров // ХОРА. – 2009. – № 1 (7). – С. 11-23.
88. Бух А. Й. Інтерес до релігії зростає? – Вплив християнської етики зменшується? Інавгураційна лекція в Українському католицькому університеті. Львів, 10 січня 2012 / А. Й. Бух; Вступне слово о. Борис Гудзяк ; перк. з англ. Р. Скакун. – Львів: Вид-тво УКУ, 2012. – 60 с.
89. Бэшем А. Л. Чудо, которым была Индия / А. Л. Бэшем. – М. : Наука, 1977. – 616 с.
90. В Англиканской церкви могут появиться епископы нетрадиционной ориентации [Электронный ресурс] // Newru.com – 20/06/2011. – Режим доступа: <http://www.newsru.com/religy/20jun2011/anglicans.html>. – Назва з екрану.

91. В РПЦ уточнили позицию в отношении ЭКО: в этом нет ничего дурного при соблюдении супружеской верности [Электронный ресурс] // Библиотека Гумера. – Режим доступа: <http://www.gumer.info/News/1286395335.php>. – Назва з екрану.
92. В Умани хасиды затопили городскую соцслужбу, забив канализацию мусором [Электронный ресурс] // Цензор. Нет ; дата публикации 07.09.2013. – Режим доступа: [http://censor.net.ua/news/252700/v\\_umani\\_hasidy\\_zatopili\\_gorodskuyu\\_sotsslujbu\\_zabiv\\_kanalizatsiyu\\_musorom](http://censor.net.ua/news/252700/v_umani_hasidy_zatopili_gorodskuyu_sotsslujbu_zabiv_kanalizatsiyu_musorom). – Назва з екрану.
93. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Л. Валла. – М. : Наука, 1989. – 476 с.
94. Ванье Ж., Хауэрвас С. Жить мирно среди насилия / Ж. Ванье, С. Хауэрвас ; пер. с англ. А. Черняка. – К.-М. : ДУХ і ЛІТЕРА, МХК «ОСАННА»), 2015. – 136 с.
95. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли / Л. С. Васильев. – М.: Наука, 1989. – 309 с.
96. Васильева І. В. Людина у релігійному вимірі : монографія / І. В. Васильева. – К. : Книга плюс; Херсон : Кальченко О. М., 2009. – 345 с.
97. Васильчук Є. О. Релігійно мотивований політичний радикалізм та екстремізм як загроза національній безпеці України / Є. О. Васильчук // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Сер. : Політологія. – 2013. – Т. 212, Вип. 200. – С. 151-155.
98. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер ; перекл. з нім. О. Погорілого. – К. : Основи, 1994. – 261 с.
99. Виндельбанд В. Платон / В. Виндельбанд. – К. : Зовнішторгвидав України, 1993. – 176 с.
100. Вихнович В. Л. Иудаизм / В. Л. Вихнович. – СПб. : Питер, 2006. – 224 с.
101. Вишну-смрити / пер. с санскр., предисл., коммент. и прил. Н. А. Корнеевой. – М. : Вост. лит, 2007. – 421 с.

102. Віллем Ж.-П. Європа та релігії : ставки XXI століття / Ж.-П. Віллем ; пер. з франц. – К. : Дух і літера, 2006. – 331 с.
103. Вінніченко-Борух О. Англіканська Церква у сучасному світі: проблеми та шляхи розв'язання / О. Вінніченко-Борух // Релігія та Соціум : Часопис. Чернівці : ЧНУ, 2010. – № 1 (3). – С. 94-97.
104. Владика Павло (Лебідь) порівняв Януковича з Христом і запевнив, що УПЦ (МП) з ним до кінця [Електронний ресурс] // Risu. Релігійно-інформаційна служба України. – Дата публікації 24.01.2014. – Режим доступу: [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/state/church\\_state\\_relations/55040/](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/55040/). – Назва з екрану.
105. Владиченко Л. Україна та Польща: компаративний аналіз відносин між державними і релігійними інституціями / Лариса Владиченко. – Канів : Родень, 2014. – 368 с.
106. Владиченко Л. Д. Впровадження духовно-морального компоненту в світську систему освіти в контексті сучасного стану державно-конфесійних відносин в Україні / Л. Д. Владиченко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія філософія, політологія, 2013. – № 4(114). – С. 8-12.
107. Войтыла К. Основания этики / К. Войтыла // Вопросы философии. – 1991. – № 1. – С. 29-59.
108. Волобуев А. В. О концепции греха в исламе / А. В. Волобуев // Вестник МГУКИ 2 (40), март-апрель 2011. – С. 18-21.
109. Восток и «новые» глобальные вызовы // Сравнительная политика. – 2010. – № 2. – С. 57-72.
110. Гаврилюк Т. В. Людина в християнській антропології ХХ-ХХІ століття : монографія / Гаврилюк Т. В.. – К. : Світ Знань, 2013. – 245, [1] с.
111. Гайсина А. В. Социально-политические аспекты конфуцианства, даосизма и буддизма в Китае / А. В. Гайсина // Известия Уральского государственного университета. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. – 2010. – № 4 (81). – С. 155-162.

112. Гартман Н. Этика / Н. Гартман ; пер. А. Б. Глаголева. – М. : Владимир Даль, 2002. – 708 с.
113. Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского / В. Гертых // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 87-101.
114. Гільдебранд Дітріх фон. Що таке філософія? / Дітріх фон Гільдебранд. – Львів : Колесо, 2008. – 244 с.
115. Говинда Анагарика, лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма / Анагарика Говинда, лама ; пер. с англ. А. И. Бреславца. – СПб. : «Андреев и сыновья», 1993. – 470 с.
116. Говинда Анагарика, лама. Творческая медитация и многомерное сознание / Анагарика Говинда, лама ; пер. с англ. – М. : Центр духовной культуры «Единство», 1993. – 272 с.
117. Гольбах П. Кишенькове богослов'я або короткий словник християнської релігії, написаний абатом Берньє ліценціатом богослов'я / П. Гольбах ; пер. на укр. мову. – К. : Політвидав України, 1980. – 192 с.
118. Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухамедданские эскизы) / И. Гольдциер ; пер. с нем. – М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1938. – 180 с.
119. Горохолинская И. В. Концепция «Всеобщей Церкви» И. Канта как схема толерантизации межконфессиональных отношений: служение Богу как уважение к другому [Электронный ресурс] / И. В. Горохолинская // Studia Humanitatis. – 2015. – № 2. – Режим доступа : <http://st-hum.ru/node/272>. – Назва з екрану.
120. Горохолінська І. В. Феномен релігії в системі аксіологічних ідей Канта : логіка становлення та шляхи історичних рецепцій : автореф. дис. ... канд. філос. н. : 09.00.11 / Ірина Володимирівна Горохолінська ; [наук. керівник В. О. Балух] ; Черн. нац. ун-т. – Чернівці, 2012. – 23 с.
121. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон; пер. с англ. – Черкасы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.

122. Грубарг М. Д. К истокам социального учения иудаизма / М. Д. Грубарг // Социс. Социологические исследования. – 2002. – № 4. – С. 86-96.
123. Гулыга А. Кант / А. Гулыга. – 2-е изд. – М. : Молодая гвардия, 1981. – 303 с.
124. Гусева Н. Р. Джайнизм / Н. Р. Гусева. – М. : Наука, 1968. – 126 с.
125. Далай Лама XIV, Катлер Х. К. Искусство быть счастливым. Руководство для жизни [Электронный ресурс] / Далай Лама XIV, Х. К. Катлер; пер. на русс. – 136 с. – Режим доступа: <http://geshe.ru/books/HHDLXIV/iskusstvobits4astlivim.pdf>. – Назва з екрану.
126. Далай Лама XIV. Благое сердце. Беседы с Далай Ламой об учении Иисуса [Электронный ресурс] / Далай Лама XIV ; пер. В. Г. Новикова. – 108 с. – Режим доступа: <http://abhidharma.ru/A/Bodhissatva/Content/Dalay%20Lama/XIV/0003.pdf>. – Назва з екрану.
127. Двиведи О., Сильва Л. де, Иззи Дин М. Экологические и этические взгляды индуизма, буддизма и ислама [Электронный ресурс] / О. Двиведи, Л. де Сильва, М. Дин Иззи ; сокр. пер. КЭКЦ / Опубликовано: Environmental ethics. Readings in theory and application, ed. L. Pojman, 1994. – Boston-London: Jones and Bartlett Publishers. – P. 187-203. – Режим доступа: <http://ecoethics.ru/old/m2.06/x20.html>. – Назва з екрану.
128. Джонсон П. История евреев / П. Джонсон. – М. : Вече, 2006. – 480 с.
129. Дідківський А. А. Православна етика: гуманістичний потенціал та історичні форми легітимізації : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 / Анатолій Андрійович Дідківський ; [наук. керівник Л. М. Шугаєва] ; Житомирський держ. ун-т ім. І. Франка. – Житомир, 2015. – 16 с.
130. Докаш В. Загальнохристиянські аспекти есхатології: наукова інтерпретація / В. Докаш // Філософські обрії. Науково-теоретичний часопис Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України та Полтавського державного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка. – К.-Полтава, 2005. – Випуск 14. – С. 143-160.

131. Докаш В. Християнська сім'я : модернізм та традиціоналізм // В. Докаш / Релігія та Соціум : Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2011. – № 2 (6). – С. 112-122.
132. Дорофеева Т. Г. Этика семейных отношений в мировых религиях: монография / Т. Г. Дорофеева. – Пенза : РИО ПГСХА, 2014. – 180 с.
133. Дорофей, авва. Душеполезные поучения / Авва Дорофей. – К. : Типография Киево-Печерской Лавры, 2012. – 280 с.
134. Дудченко В. Синергія філософії і релігії як еон високої духовності / В. Дудченко // Філософські обрії. – Полтава, 2011. – № 25. – С. 207-217.
135. Дхаммананда Маха Тхера К. Шри. Во что верят буддисты? [Электронный ресурс] / К. Маха Тхера Дхаммананда ; пер. с англ., версия 2.0 (29.01.2006) по книге К. Sri Dhammananda, «What Buddhists Believe». – 270 с. – Режим доступа : <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Cthavira/Mahathera%20Dhammananda/0001.pdf>. – Назва з екрану.
136. Дхаммапада / пер. с пали и введ. В. Н. Топорова ; ред. Ю. Н. Рерих. – М. : Институт востоковедия, 1960. – 158 с.
137. Дыхно Ю. А., Ковалевский В. А., Кутумова О. Ю. Этические ценности и высокие медицинские технологии / Ю. А. Дыхно, В. А. Ковалевский, О. Ю. Кутумова // Сибирский онкологический журнал. – 2010. – № 6 (42). – С. 77-79.
138. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм ; пер. с фр. и послесл. Л. Б. Гофмана. – М. : Наука, 1990. – 575 с.
139. Европейская федерация “Лао-Тай” (г. Киев) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://laothai.com.ua/>. – Назва з екрану.
140. Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / М. Еліаде ; пер. Г. Кьорян, В. Сахна. – К. : Основи, 2001. – 592 с.

141. Енцикліка Fides et ratio Святішого Отця Йоана Павла II про співвідношення віри й розуму [Електронний ресурс] // Сайт Дрогобицької Духовної Семінарії блаженних священномучеників Северина, Віталія та Якіма. – Режим доступу : <http://dds.edu.ua/ua/articles/2/duhovna-svitlytsa/rik-viry-2012-2013/1115-fides-et-ratio.html>. – Назва з екрану.

142. Енцикліка Папи Івана Павла II «Veritatis splendor» («Сяйво істини»). До всіх єпископів Католицької Церкви про деякі фундаментальні питання морального вчення Церкви [Електронний ресурс] / наук. ред. за англ., лат., іт. та пол. текстами: Г. Кришталь, П. Гусак ; пер. з англ. Дз. Сов'як. – Львів : УКУ. – 82 с. – Режим доступу : [http://rkcsk.opoka.org/veritatis\\_splendor.pdf](http://rkcsk.opoka.org/veritatis_splendor.pdf). – Назва з екрану.

143. Ерофеева И. В. Лингвокультурологический подход к исследованию древнерусского текста / И. В. Ерофеева // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. – 2012. – Том 154, Кн. 5. – С. 17-22.

144. Етичні норми і цінності: проблема обґрунтування /Аболіна Т.Г., Єрмоленко А.М., Кисельова О.О., Малахов В.А. ; відп. ред. В.А. Малахов. – К. : Стилос, 1997. – 143 с.

145. Ефимова Л. М. Вызовы современности и исламская общественная мысль в ЮВА [Электронный ресурс] / Л. М. Ефимова // Страны Юго-Восточной Азии и Запад: многообразие форм взаимодействия. История и современность. – М., 2013. – Режим доступа : <http://mgimo.ru/upload/iblock/243/243c1ccc460a3c56c55743a58aeb5903.pdf>. – Назва з екрану.

146. Ефимова О. Иудаизм и этические проблемы медицины [Электронный ресурс] / О. Ефимова // МАХАНАИМ – еврейский культурно-религиозный центр. – Режим доступа : <http://www.machanaim.org/tor&life/medetica/efimova.htm#17>. – Назва з екрану.



147. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття / В. Єленський. – Львів : УКУ, 2013. – 504 с.
148. Железна Н. А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма / Н. А. Железна. – М. : Вост. лит., 2005. – 343 с.
149. Жильцова Е. А., Сомсикова О. А. Проблема религии и восприятия христианства в философии Фридриха Ницше / Е. А. Жильцова, О. А. Сомсикова // Вестник Челябинского государственного университета, 2008. – № 11. – С. 7-13.
150. Жукалюк Н., Любащенко В. История Церкви христиан Адвентистов седьмого дня в Украине. – К. : Джерело життя, 2003. – 320 с.
151. Журавский А. В. Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога / А. В. Журавский. – М. : Наука, 1990. – 128 с.
152. Закович М., Колодний А. Освіта в контексті свободи совісті / М. Закович, А. Колодний // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). Наук, щорічник ; [за заг. ред. проф. А. Колодного]. – К., 2000. – С. 97-100.
153. Законы Ману. Манавадхармашастра / Пер. С. Д. Эльмановича. – М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. – 496 с.
154. Залужна А. Релігія як предмет філософського дослідження / А. Залужна // Українське релігієзнавство. – К. : ІФ НАН України, 2003. – Вип. 26. – С. 4-10.
155. Зеньковский В. Апологетика / В. Зеньковский. – М. : Грааль, 2001. – 248 с.
156. Златоуст И. Выборки из разных слов И.Златоуста. Беседа 1. О любви [Электронный ресурс] / И. Златоуст. – Режим доступа : [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/vyborki/1](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/vyborki/1). – Назва з екрану.
157. Златоуст И., святитель. Избранные беседы / святитель И. Златоуст. – Краматорск, 2001. – 464 с.

158. Ибн-Эзра А., рабби. Начало мудрости. Книга обоснований / рабби А. Ибн-Эзра. – Запорожье-Иерусалим-Москва : «Лехаим»-«Еврейская книга», 2009. – 552 с.
159. Из переписки Мартина Лютера и Эразма Роттердамского // Эразм Роттердамский. Философские произведения ; отв. ред. В. В. Соколов. – М. : Наука, 1986. – С. 585-594.
160. Изучение Священных Писаний: сила Слова. Руководство для учителей. Курс религии 115 / Подготовлено системой церковного образования Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. – Salt Lake City : Intellectual Reserve, Inc., 2001. – 61 с.
161. Икеда Д. Новый путь культурного обмена между Востоком и Западом. Лекция прочитана в МГУ 27 мая 1975 года [Электронный ресурс] / Д. Икеда. – Режим доступа : [http://www.sgi.org/ru/assets/files/3.4\\_moscow\\_1975.PDF](http://www.sgi.org/ru/assets/files/3.4_moscow_1975.PDF). – Назва з екрану.
162. Икеда Д., Згуровский М. Япония и Украина – разные судьбы, общие надежды. Диалоги / Д. Икеда, М. Згуровский. – К. : Издательский дом «Град», 2011. – 304 с.
163. Иларион (Троицкий), свщмч. Христианства нет без Церкви / свщмч. Иларион (Троицкий). – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 352 с.
164. Иларион Киевский, митр. Слово о Законе и Благодати / митр. Иларион Киевский ; предисл. митр. Иоанна (Снычева) ; сост., вступ. ст., пер. В. Я. Дерягина ; реконстр. древнерус. текста Л. П. Жуковской ; коммент. В. Я. Дерягина, А. К. Светозарского ; отв. ред. О. А. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, 2011. – 176 с.
165. Илиев Р. Л. Иудаизм и права человека / Р. Л. Илиев // Вестник МГИМО Университета. – 2010. – Том № 1. – С. 262-267.
166. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. Альбедиль М. Ф. и Дубянского А. М. – М.: Республика, 1996. – 576 с.

167. Интервью с бл. Святославом, архиепископом Киево-Галицким, предстоятелем УГКЦ [Электронный ресурс] // Радио «Эхо Москвы». – Режим доступа : <http://echo.msk.ru/programs/beseda/1219359-echo/>. – Назва з екрану.
168. Иоанн Павел II. Мысли о земном / Иоанн Павел II. – М. : Новости, 1992. – 424 с.
169. Иэрхарт Б. Г. Ислам и мусульманская община / Б. Г. Иэрхарт // Религиозные традиции мира в 2-х тт. : научн. сб. : пер. с англ. Х. Н. Устругова / Сост. Б. Г. Иэрхарт. – М. : Крон-Пресс, 1996. – Т. II. Ч. 6. – 640 с.
170. Иэрхарт Б. Г. Религиозные традиции иудаизма / Б. Г. Иэрхарт ; пер. с англ. Х. Н. Устругова / Сост. Б. Г. Иэрхарт. – М. : Крон-Пресс, 1996. – Т. I. Ч. 5. – 576 с.
171. Иэрхарт Б. Г. Христианство. Путь к спасению / Б. Г. Иэрхарт // Религиозные традиции мира в 2-х тт. : научн. сб. : пер. с англ. Х. Н. Устругова / Сост. Б. Г. Иэрхарт. – М. : Крон-Пресс, 1996. – Т. I. Ч. 4. – 576 с.
172. Ікеда Д. Глобальна етика поєднає душі різних народів / Д. Ікеда // Всесвіт. – 2004. – № 9-10. – С. 12-21.
173. Ільїн В. В. Містика духовного: імперативи ірраціонального в раціональному / В. В. Ільїн // Філософська думка. – 2004. – № 2. – С. 3-14.
174. Йошпе Р. Что такое еврейская философия? / Р. Йошпе ; пер. с англ. Д. Фролова. – Иерусалим-Гешарим-Москва : Мосты культуры, 2003. – 128 с.
175. Камю А. Міф про Сізіфа / А. Камю / Вибрані твори : у 3х т. – Харків : Фоліо, 1997. – Т. 3. : Есе. – 623 с.
176. Каниткар В. П. (Хемант), Коул У. Оуэн. Индуизм / В. П. Каниткар (Хемант), У.Оуэн Коул ; пер. с англ. Е. Богдановой. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 320 с.
177. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – Симферополь : Реноме, 1998. – 464 с.
178. Кант И. Лекции по этике / И. Кант. – М. : Республика, 2005. – 431 с.
179. Кант И. О педагогике / И. Кант // Трактаты и письма. – М. : Наука, 1980. – С. 445-504.

180. Карпенко М. І., Бандурович А. В. Смертна кара : бути чи не бути? / М. І. Карпенко, А. В. Бандурович // Юридична наука, № 5/2013. – С. 62-69.
181. Карсавин Л. П. Святыя отцы и учителя церкви / Л. П. Карсавин. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 176 с.
182. Касавин И. Т. Изобретение веры. Авраам и Иов / И. Т. Касавин // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 154–166.
183. Кассирер Э. Проблема взаимоотношения субъекта и объекта в философии Возрождения / Э. Кассирер // Культурология. – М. : Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2001. – №1. – С. 78-156.
184. Кахилл Т. Дары евреев: Как племя, кочующее по пустыне, изменило образ мышления всего мира / пер. с англ. Т. Гутман. – СПб. : Амфора, ТИД Амфора, 2005. – 268 с.
185. Кимелев Ю. А. Философия религии. Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. – М. : Nota Bene, 1998. – 424 с.
186. Кириченко Т. С. Місце і роль жінки у країнах ісламського світу // ПРАВО І БЕЗПЕКА. – 2010. – № 5 (37). – С. 263-266.
187. Киркегор С. Наслаждение и долг. Приложения / С. Киркегор ; пер. с датского П. Ганзена. – К. : AirLand, 1994. – 505 с.
188. Кізіма В. В. Причинна і метапричинна раціональності: необхідність синтезу / В. В. Кізіма // Філософська думка. – 2005. – № 3. – С. 18-41.
189. Кіктенко В. О. Порівняльний аналіз конфуціанства і демократії: спільне, відмінне та можливості взаємодії // Китаєзнавчі дослідження: зб. наук. пр. – К. : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України Українська асоціація Китаєзнавців. – 2014. – № 1-2. – С. 5-13.
190. Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. – М. : Вост. лит., 2002. – 606 с.

191. Ковальчук Н. Д. Феномен святості в контексті Києво-Печерського Патерика // Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник». – 2014. – Філософські науки. Випуск 85 (6). – С. 235-239.
192. Ковельман А. Талмуд, Платон и Сияние Славы / А. Ковельман. – М. : Книжники, 2011. – 176 с.
193. Колодний А. Національна церква як вияв національної ідентичності: український контекст / А. Колодний // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник. – К., 2002. – С. 21-26.
194. Колодний А. Релігійна карта України на початок 2008 р. / А. Колодний // Релігійна панорама. – 2008. – № 2. – С. 2-4 обкладинки.
195. Колодний А. Україні – Українську Помісну Православну Церкву / А. Колодний // Релігійна панорама. Спецвипуск : Релігія і церква в суспільних реаліях України. – К., 2006. – С. 49-50.
196. Кольчугин В.Э. Истоки гуманистической философии двадцатого века / В. Кольчугин // Вестник Московского государственного университета сервиса. – М. : Российский государственный университет туризма и сервиса. – 2007. – № 2. – С. 2-3.
197. Коммерсант: «Верховный муфтий пошел против гей-парада» [Электронный ресурс] // Интерфакс-Религия. – Дата публикации 16.02.2006. – Режим доступа : <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=9530>. – Назва з екрану.
198. Конт О. Дух позитивной философии (слово о положительном мышлении) / О. Конт ; пер. с франц. А. И. Шапиро. – Ростов-на Дону : Феникс, 2003. – 256 с.
199. Конфуцианский трактат «Чжун юн»: переводы и исследования / Сост. А. Е. Лукьянов ; отв. ред. М. Л. Титаренко. – М. : Вост. лит., 2003. – 247 с.
200. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова при

участии В. М. Майорова ; вступит. ст. Л. С. Переломова. – М. : Вост. лит., 2004. – 431 с.

201. Конфуциева летопись «Чунь цю» («Вёсны и осени») / пер. и примеч. Н. И. Монастырева ; исслед. Д. В. Деопика и А. М. Карапетьянца. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 351 с.

202. Конфуций. Лунь-юй / Конфуций. – М. : Вост. лит., 2001. – 168 с.

203. Коржов О. Ю. Трансформація культури в епоху глобалізації / О. Ю. Коржов // Культура України. Вип 44. : зб. наук. пр. / М-во культури України, Харк. держ. акад. культури ; за заг. ред. В. М. Шейка. – Харків : ХДАК, 2013. – С. 51-59.

204. Костенко Л. Гуманітарна аура нації або дефект головного дзеркала / Л. Костенко. – К. : «КМ Academia», 1999. – 32 с.

205. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм / В. С. Костюченко. – М. : Мысль, 1983. – 272 с.

206. Котельникова Н. Семейное воспитание в Китае: конфуцианские традиции и современные проблемы / Н. Котельникова // Китайська цивілізація: традиції та сучасність. Збірник статей. – К., 2007. – С. 54-58.

207. Краснухина Е. К. Религиозная мораль и секулярная нравственность [Электронный ресурс] / Е. К. Краснухина // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы науч. конф. 28-30 ноября 2001 г. Санкт-Петербург. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 46-50. – Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/text/krasnuhina-ek/religioznaya-moral-i-sekulyarnaya-nravstvennost>. – Назва з екрану.

208. Кришталь Г. Евтаназія в контексті права на гідну смерть / Г. Кришталь // Вісник Інституту Родини і Подружнього Життя Українського Католицького Університету : Гідність людського тіла. – Львів : УКУ, 2004. – № 4. – С. 85-107.

209. Кузанский Н. Письмо Николая Кузанского от 1453 г. к аббату и братьям [Электронный ресурс] / Кузанский Н. – Режим доступа : [http://krotov.info/library/14\\_n/ikolay\\_kuzan/1453kuza.html](http://krotov.info/library/14_n/ikolay_kuzan/1453kuza.html). – Назва з екрану.

210. Кузин В. П. Золотое правило нравственности : история и современность / В. П. Кузин // Вісник СевНТУ. Вип. 104 : Педагогіка : зб. наук. пр. – Севастополь : Вид-во СевНТУ, 2010. – С. 139-145.
211. Кузнецов Б. И. Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам / Б. И. Кузнецов ; науч. ред. и вступ. ст. В. М. Монтлевича. – СПб. : Издательская группа «Евразия», 2002. – 224 с.
212. Кураев Андрей (диакон). О книге о. Рафаила [Электронный ресурс] / диакон Андрей Кураев. – Режим доступа : [http://kuraev.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=22&Itemid=40](http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=22&Itemid=40). – Назва з екрану.
213. Кучера Т. Біоетика: огляд найактуальніших проблем / Т. Кучера // Університетська кафедра. – 2014. – № 3. – С. 67-91.
214. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Кьеркегор ; пер. с дат. яз. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 680 с.
215. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор ; пер. с датского С. А. Исаева, Н. В. Исаевой ; издание 2-е, дополненное и исправленное. – М. : Культурная революция, 2010. – 488 с.
216. Лао-Цзы. Дао дэ цзин / Лао-Цзы ; пер. с древнекит. Ян Хин-шуна. – М. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 144 с.
217. Ларіонова В. К. Моральний вибір: феномен свідомості і поведінки / В. К. Ларіонова // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2012. – Івано-Франківськ : Плай, 2012. – Вип. 16.– С. 120-126.
218. Лепехов С. Ю., Донец А. М., Нестеркин С. П. Герменевтика буддизма / С. Ю. Лепехов, А. М. Донец, С. П. Нестеркин. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 264 с.
219. Лец С. Е. Непричесанные мысли / С. Е. Лец ; пер. с пол. – М. : Академический проект, 1999. – 173 с.

220. Локк Дж. Письмо о веротерпимости / Дж. Локк // Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз ; пер. с англ. ; отв. ред. Б.В. Мееровский ; вступ. ст. Б.В. Мееровский ; коммент. Б.В. Мееровский. – М. : Мысль, 1981. – С. 25-186.
221. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1982. – 623 с.
222. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра / Н. О. Лосский. – Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. – 530 с.
223. Лука (архиепископ). Проповеди архиепископа Луки. 1946-1948 / архиепископ Лука. – Симферополь : Изд. Симфероп. и Крым. Епархии, 2006. – 363 с.
224. Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм : Ранняя буддийская философия / В. Г. Лысенко. – М. : Наука, 1994. – 159 с.
225. Лысенко В. Г., Терентьев Л. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В. Г. Лысенко, Л. А. Терентьев, В. К. Шохин. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 383 с.
226. Любак А. де. Католичество. Социальные аспекты догмата / А. де Любак ; пер. с фр. В. Зелинского. – Милан : Христианская Россия, 1992. – 394 с.
227. Лютер М. Время молчания прошло : Избранные произведения 1520-1526 гг. / М. Лютер ; пер. с нем., ист. очерк, комм. Ю. А. Голубкина. – Харьков : Око, 1992. – 352 с.
228. Лютер Мартин. Избранные произведения / М. Лютер ; перев. и коммен. К. С. Комаров, Ю. А. Голубкин, Ю. М. Каган ; сост-ред. А. П. Андрюшкин. – СПб. : Андреев и согласие, 1994. – 427 с.
229. Максим Исповедник. Творения. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник ; пер., встп. и комм. А. И. Сидорова. – М. : Мартис, 1993. – 352 с.



230. Маркс К., Энгельс Ф. Про виховання і освіту : у 2-х т. / К. Маркс, Ф. Энгельс / Редкол. : В. М. Столетов (голова) та ін. – К. : Рад. школа, 1983. – Т. 1. – 389 с.
231. Мартынов Д. Е. Конфуцианские утопические элементы в официальной идеологии Китая в условиях модернизации страны (1927-1949) / Д. Е. Мартынов // Известия Челябинского научного центра. –2007. – Вып. 1 (35). – С. 167-172.
232. Марушевский Г. Религиозная мораль и экологическая этика / Г. Марушевский // Гуманитарный экологический журнал. – 2003. – Том 5. – Выпуск 1-2.– С. 9-16.
233. Марчук М. Г. Ціннісні потенції знання / М. Г. Марчук. – Чернівці : Рута, 2001. – 319 с.
234. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита, Эпикура / Общ. ред. М. А. Дынника. – М. : Гос. изд.-во полит. литературы, 1955. – 239 с.
235. Махатеро Анандамайтрея. Первоначальное учение Будды. Путь медитации / Махатеро Анандамайтрея ; пер. с англ. К. В. Мазаник, С. В. Сычевская, А. С. Кузнецова ; пер. с сингл. Талпавила Канканамге У. Шанта, Рупасири Перера ; состав. В. В. Сычевский, Н. В. Юрьева ; ред. Н. В. Юрьева. – М. : Ганга, 2010. – 210 с.
236. Мещеринов Петр, игумен. Вызовы сегодняшнего дня: взгляд из России [Электронный ресурс] // Богослов. Ру. Научный богословский портал. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/1253246.html>. – Назва з екрану.
237. Мир философии : Книга для чтения. Ч. 2. Человек. Общество. Культура / Сост. П. С. Гуревич и В. И. Столяров. – М. : Политиздат, 1991. – 624 с.
238. Мирсайев Х. С. Проблемы происхождения ребенка при применении вспомогательных репродуктивных технологий в международном частном праве / Х. С. Мирсайев // Наше право. – 2013. – № 12. – С. 167-173.

239. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем., фр. ; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М. : Канон+, 1998. – 432 с.
240. Мишаткина Т. В., Барковская А. В., Богданчик Н. П. Экологическая этика и экология человека / Т. В. Мишаткина, А. В. Барковская, Н. П. Богданчик. – Минск, 2008. – 43 с.
241. Монтень М. Проби. Книга II / Монтень Мишель. – К. : Дух і літера, 2006. – 515 с.
242. Мороз Ю. А. Философский анализ этических аспектов в учении Конфуция / Ю. А. Мороз // Вісник СевНТУ : зб. наук. пр. – Серія : Філософія. – Севастополь, 2012. – Вип. 126/2012. – С. 209-213.
243. Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных / Моше бен Маймон. – М.-Иерусалим : «Гешарим/Мосты культуры», 2010. – 589 с.
244. Мудраков В. В. «Концепція релігійності» у «філософії життя» Ф. Ніцше та її сучасні рецепції : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Мудраков В. В. ; [наук. керівник В. О. Балух] ; Нац. ун-т «Остроз. акад.». – Острог, 2014. – 20 с.
245. Муретов М. Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» / М. Д. Муретов // Богословский вестник. – 1903. – № 11. Т. II. – С. 461-499.
246. Муретов М. Д. Эрнест Ренан и его Жизнь Иисуса / М. Д. Муретов. – СПб. : Тип. Монтвида, 1907. – 428 с.
247. Набханий Такыйюддин. Экономическая система в исламе. ; изд. 6-е. / Набханий Такыйюддин. – Бейрут-Ливан, 2003. – 380 с.
248. Надурак В. Система суспільної моралі : синергетичний підхід / В. Надурак. – Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпатського нац. ун-ту ім. В. Стефаника, 2014. – 229 с.
249. Найк З. Відповіді на розповсюджені питання немусульман про Іслам [Електронний ресурс] / Закір Найк. – 2014. – 91 с. – Режим доступу :

[https://d1.islamhouse.com/data/uk/ih\\_books/single/uk\\_answer\\_of\\_question\\_from\\_nonmuslim\\_about\\_islam.pdf](https://d1.islamhouse.com/data/uk/ih_books/single/uk_answer_of_question_from_nonmuslim_about_islam.pdf). – Назва з екрану.

250. Найт Ф. Этика конкуренции / Ф. Найт ; пер. с англ. под ред. Клейнера Г. Б. – М. : ЭКОМ Паблишерз, 2009. – 608 с.

251. Нариси з історії та культури євреїв України. Видання третє / Упор. та ред. Л. Фінберг, В. Любченко. – К. : Дух і літера, 2009. – 440 с.

252. Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века / И. С. Нарский. – М. : Высшая школа, 1976. – 584 с.

253. Николаева-Чинарова А. П. Культура как управление на Западе и на Востоке: традиции и перспективы / А. П. Николаева-Чинарова // Вестник Удмурского университета. – Сер. Философия. Психология. Педагогика. – Вып. 1. – 2010. – С. 114-122.

254. Николсон П. П. Толерантность как моральный идеал / П. П. Николсон // Хрестоматия по специальной дисциплине «Толерантность в межконфессиональных отношениях». – Екатеринбург, 2007. – С. 4-19.

255. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше ; пер. с нем. Герцык и др. – М. : Культурная Революция, 2005. – 880 с.

256. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла и др. : Сборник / Ф. Ницше. – Минск : ООО «Попурри», 1997. – 544 с.

257. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое ; Весёлая наука ; Злая мудрость : Сборник / Ф. Ницше. – Минск : Попурри, 1997. – 704 с.

258. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / Ф. Ніцше. – К. : Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.

259. Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа. – Львів, 1992. – 500 с.

260. Нулленс П., Миченер Р. Могомерная этика : нравственное богословие в контексте постмодернизма / П. Нулленс, Р. Миченер ; пер. с англ. – К.: Книгоноша, 2015. – 301 с.

261. Ньянатилока Тхера. Слово Будды. Обзор учения Будды словами Палийского канона / Сост., пер. на англ. и комм. Ньянатилоки Тхера ; пер. с

англ. А. Л. Титова, Д. А. Ивахненко ; под. ред. В. Г. Павлова. – СПб. : Нартанга, 2002. – 112 с.

262. О сексе в исламе [Электронный ресурс] // Портал: Религия. – Дата публикации 5.05.2009. – Режим доступа : <http://www.religia.kz/faq/135-2009-03-28-13-52-43/1744-2009-05-05-10-15-34.html>. – Назва з екрану.

263. Образ Христа в українській культурі / В. С. Горський, Ю. І. Сватко, О. Б. Киричок та ін. – К. : Виддiм «КМ Академія», 2003. – 198 с.

264. Овчаренко К. Ф. Християнська етика як предмет релігієзнавчого дослідження : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 / Катерина Федорівна Овчаренко ; [наук. керівник І. В. Кондратьєва] ; Київ. нац. ун-т імені Тараса Шевченка. – К., 2013. – 19 с.

265. Осознанное дыхание и теория дхамм / пер. с англ. Д. Устьянцев. – М. : Ганга/Самадити, 2012. – 160 с.

266. От Авраама до современности. Лекции по еврейской истории и литературе / науч. ред. Д. Фишман, Б. Высоцки ; пер. с англ. А. Ковалева. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2002. – 402 с.

267. Офіційна сторінка Міжнародного Товариства Свідомості Кришни в Україні : Мир Харе Кришна [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vedic-culture.in.ua/old/oficial/iskcon.htm>. – Назва з екрану.

268. Пайпер Дж. Мартин Лютер. Уроки извлеченные из его жизни и творчества / Дж. Пайпер. – Чернигов : IN LUMINE, 2008. – 64 с.

269. Панков Г. Д. Христианская антропология жертвенности: евангельский идеал и современные реали [Электронный ресурс] // StudyDoc. – Режим доступа : <http://studydoc.ru/doc/2161798/pankov-g.d.--hristianskaya-antropologiya?mode=scroll/>. – Назва з екрану.

270. Папа Римский назвал стремление к выгоде причиной кризиса [Электронный ресурс] // Аргументы и факты. – Дата публикации 18.08.2011. – Режим доступа : <http://www.aif.ru/society/religion/262944>. – Назва з екрану.

271. Папа Римський: позиція Церкви щодо абортів і гомосексуалістів відома, а я – син Церкви! [Електронний ресурс] // Папа Франциск наступник

святого Петра. – Режим доступу : <http://popefrancis.org.ua/?p=1478>. – Назва з екрану.

272. Паращевин М. Теория секуляризации в европейском научном дискурсе / М. Парашевин // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – № 2. – С. 90-102.

273. Паскаль Б. Думки / Б. Паскаль ; пер. з фр. – К. : Дух і літера, 2009. – 704 с.

274. Патриарх Кирил предложил запретить аборт [Электронный ресурс] // LENTA.RU. – Дата публикации 22.02.2015. – Режим доступа : <https://lenta.ru/news/2015/01/22/kirill1/>. – Назва з екрану.

275. Патріарх Філарет: «Ми не отримаємо прощення гріхів, якщо маємо образи на когось зі своїх ближніх» [Електронний ресурс] // Українська Православна Церква Київський патріархат. – Режим доступу : <https://www.cerkva.info/patriarch/patriarkh-filaret-my-ne-otrymaemo-proshchennia-hrihiv-iakshcho-maemo-obrazy-na-kohos-zi-svoikh-blyzhnikh>. – Назва з екрану.

276. Пащенко М. А., Умнова М. С. Современные проблемы медицины и биоэтики и традиционный индуизм: опыт взаимодействия / М. А. Пащенко, М. С. Умнова // Бюллетень медицинских Интернет-конференций. 2013. – Том 3. – № 2. – С. 403.

277. Пекарская И. И. Заповеди Торы как ценность иудаизма / И. И. Пекарская // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. Серия : Философия. Социология. Политология. – 2009. – № 1. – С. 172-176.

278. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л. С. Переломов. – М. : Наука, 1981. – 333 с.

279. Песах / пер., сост. и комм. Пинхас Полонский. – Иерусалим-М. : Маханаим, 1990. – 137 с.

280. Петриковская Е. С. Диалог науки и религии в философском наследии А. Ф. Лосева / Е. С. Петриковская // Наука і релігія : Проблеми діалогу. Вип. 2. – Одеса : «Наука і техніка», 2004. – С. 57-71.

281. Петрова К. Ю., Хазанов О. В. Аспекты восприятия фотоизображений в авраамистических культурах : традиция антропоморфизма и проблемы ее модернизации / К. Ю. Петров, О. В. Хазанов // Вестник науки Сибири. Серия Общественные науки. – 2013. – № 2 (8). – С. 116-120.
282. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека / Дж. Пико делла Мирандола // Эстетика Ренессанса : Антология в 2-х тт. / Сост. и научн. ред. В. П. Шестаков. – М. : Искусство, 1981. – Т. 1. – С. 248-265.
283. Пилкингтон С. М. Религии мира. Иудаизм / С. М. Пилкингтон ; пер. с англ. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 400 с.
284. Пинес Шломо. Иудизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния / Шломо Пинес ; под ред. Ури Гершовича и Сергея Рузера. – М. : Мосты культуры, 2009. – 184 с.
285. Платон. Государство / Платон ; пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. – М. : Академический проект, 2015. – 398 с.
286. Платон. Законы // Собрание починений в 4-х тт. ; пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи / Платон. – М. : Мысль, 1994. – Т. 4. – С. 71-437.
287. Плотин. Эннеады (II) / Плотин. – К. : Уцимм-Пресс – Иса, 1996. – 238 с.
288. Подолян Г. П. Містичний досвід в контексті осягнення моралі як духовного феномена : автореф. дис. ... канд. філософ. н. : 09.00.07 / Галина Петрівна Подолян ; [наук. керівник О. В. Шинкаренко] ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2004. – 17 с.
289. Поповъ П. С. Китайскій философъ Мэнь-Цзы / П. С. Поповъ ; пер. с кит. – СПб. : Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1904. – 264 с.
290. Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою / пер. з араб. М. Якубовича. – Медина : Центр ім. короля Фагда з друку Преславного Сувою, 1434/2012. – 992 с.
291. Психологические аспекты буддизма. – 2-е изд. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 182 с.

292. Радецкая А. В. Экуменизм и антиэкуменизм в современном православии : автореф. диссер. ... канд. филос. н. / Анна Вадимовна Радецкая. – Санкт-Петербург : «Санкт-Петербургский гос. ун-т», 2011. – 27 с.

293. Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан ; пер. с англ. А. М. Пятигорского и др. – М. : Академический Проект; Альма Матер, 2008. – 1007 с.

294. Радхакришнан С. Индийская философия : в 2-х т. / С. Радхакришнан ; пер. с англ. – М. : «МИФ», 1993. – Т. 2. – 730 с.

295. Радхакришнан С. Индийская философия : в 2-х т. / С. Радхакришнан ; пер. с англ. – М. : «МИФ», 1993. – Т. 1. – 621 с.

296. Радченко О. Б. Етичний релятивізм у філософії постмодернізму : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.07 / Ольга Борисівна Радченко ; [наук. керівник В. К. Ларіонова] ; Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. – К., 2005. – 16 с.

297. Разрешает ли ислам эвтаназию в крайних случаях? [Электронный ресурс] // Islam today. – Дата публикации 3.06.2015. – Режим доступа : <http://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/razresaet-li-islam-evtanaziu-v-krajnih-slucaah/>. – Назва з екрану.

298. Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета / К. Райт. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 536 с.

299. Рассел Б. Жизнь в Средние века / Б. Рассел // Почему я не христианин ; сост., авт. пред. и прим. А. А. Яковлев. – М. : Политиздат, 1987. – С. 61-64.

300. Рассел Б. Почему я не христианин : Избранные атеистические произведения / Б. Рассел ; сост., авт. пред. и прим. А. А. Яковлев. – М. : Политиздат, 1987. – 334 с.

301. Рассел Б. Сущность религии / Б. Рассел // Почему я не христианин ; сост., авт. пред. и прим. А. А. Яковлев. – М. : Политиздат, 1987. – С. 23-36.

302. Резаненко В. Понятійно-категоріальний апарат релігійно-філософських вчень Китаю: до проблеми адекватного розуміння /

В. Резаненко // Китайська цивілізація: традиції та сучасність : збірник статей. – К., 2009. – С. 109-113.

303. Религия Ислам / сост. Осман Карабыйык. – Стамбул : Издательство Хакикат Китабеви, 2004. – № 5. – 318 с.

304. Ригведа. Мандалы I-IV / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. – М. : Наука, 1999. – 768 с.

305. Ригведа. Мандалы IX-X / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. – М. : Наука, 1999. – 560 с.

306. Ригведа. Мандалы V-VIII / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. – М. : Наука, 1999. – 745 с.

307. Родичева И. С. Концепция «освобождения» в учении махаяны / И. С. Родичева // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія : філософія. Філософські перипетії. – 2011. – № 952. – С. 121-127.

308. Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 295 с.

309. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск : Издательство НГУ, 1995. – 535 с.

310. Роттердамский Эразм. Философские произведения / Э. Роттердамский ; отв. ред. В. В. Соколов. – М. : Наука, 1986. – 703 с.

311. Роттердамський Е. Похвала Глупоті. Домашні бесіди / Е. Роттердамський ; пер. з лат. В. Литвинова, Й. Кобова. – К. : Основи, 1993. – 319 с.

312. Сарапін О. Про ритуал в буддійському контексті / О. Сарапін // Українське релігієзнавство. – 2006. – № 41. – С. 28-38.

313. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр. Сумерки богов ; пер. А. Санин. – М. : Политиздат, 1990. – С. 319-344.

314. Сахаров Софроний, архимандрит. Видеть Бога как он есть / Софроний Сахаров, архимандрит. – М. : Путем зерна, 2000. – 254 с.



315. Свет дхармы : Антология традиционной индийской философии / сост., вступ. ст., общ. ред. С. В. Пахомова. – СПб. : ЗАО «Торгово-издательский дом «Амфора», 2013. – 576 с.
316. Сенник Л. Біблія і притча: деякі аспекти літературної модифікації / Л. Сенник // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2008. – Вип. 44, Ч. 1. – С. 91-99.
317. Сири́н Ефре́м, преп. Творения / преп. Ефре́м Сири́н. – Серге́ев Поса́д, 1908. – Т. 2. – 430 с.
318. Сири́н Ефре́м, преп. Творения / преп. Ефре́м Сири́н. – Серге́ев Поса́д, 1912. – Т. 3. – 428 с.
319. Сири́н Ефре́м, преп. Творения / преп. Ефре́м Сири́н. – Серге́ев Поса́д, 1900. – Т. 4. – 533 с.
320. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / Г. Сковорода / за ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків-Едмонтон-Торонто : Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.
321. Скот Иоан Дунс бл. Избранное / И. Д. Скот ; сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова. – М. : Изд-во францисканцев, 2001. – 583 с.
322. Слова Будды / пер. с англ. Н. фон Бока. – М. : Ганга, 2012. – 384 с.
323. Смертин Ю. Г. Распространение Священных текстов буддизма в Азии : пути и технологи / Ю. Г. Смертин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2012. – № 4 (18) : в 2-х ч. – Ч. II. – С. 186-188.
324. Соловьев В. С. Е. П. Блаватская // С. А. Венгерова. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. – СПб. : Типо-Литография И. А. Ефрона, 1892. – Т. III. – 495 с.
325. Соловьев В. С. Чтение о Богочеловечестве / В. С. Соловьев. – СПб. : Азбука, 2000. – 384 с.

326. Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета : курс лекций / прот. А. Сорокин. – СПб. : Изд-во Института богословия и философии, 2002. – 362 с.
327. Спенсер Г. Научные основания нравственности : Индукции этики. Этика индивидуальной жизни / Г. Спенсер ; пер. с англ. ; примеч. А. Федорова. Изд. 2-е. – М. : Издательство ЛКИ, 2008. – 248 с.
328. Спиноза Б. Из переписки Спинозы / Б. Спиноза // Богословско-политический трактат ; пер. с лат. – Минск : Литература, 1998. – С. 450-505.
329. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / Б. Спиноза // Избранные произведения в двух томах ; общ. ред. В. В. Соколова – М. : Гос. ред. полит. лит., 1957. – Т. 1. – С. 67-173.
330. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза // Избранные произведения в двух томах ; общ. ред. В. В. Соколова – М. : Гос. ред. полит. лит., 1957. – Т. 1. – С. 359-619.
331. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза // Избранные произведения в двух томах ; общ. ред. В. В. Соколова – М. : Гос. ред. полит. лит., 1957. – Т. 2. – С. 5-285.
332. Степанов Г. Туркменбаши написал стихи / Г. Степанов // Известия. – Москва. – 2004. – № 134. – с. 12.
333. Степин В. С. Цивилизация и культура / В. С. Степин. – СПб. : СПб ГУП. – 2011. – 408 с.
334. Столкновение цивилизаций: перспективы и альтернативы. Материалы «круглого стола» // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 131-142.
335. Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны / Д. Т. Судзуки. – СПб. : Наука, 2002. – 382 с.
336. Сюкияйнен Л. Р. Право, религия, традиции, политика : конфликт или взаимодействие? (на примере ислама и мусульманских меньшинств в Европе) / Л. Р. Сюкияйнен // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2010. – № 4. – С. 23-46.

337. Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие / Тантлевский И. Р. – М. : Российск. гос. гуманитар. ун-т, 2000. – 469 с.
338. Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции / Тантлевский И. Р. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 328 с.
339. Таранов П. С. Анатомия мудрости : 120 философов : в 2-х т. / П. С. Таранов. – Симферополь : Реноме, 1997. – Т. 2. – 624 с.
340. Тарнас Р. История западного мышления [Электронный ресурс] / Р. Тарнас ; пер. Т. А. Азаркович // Psylib. Самопознание и саморазвитие. Психологическая библиотека Киевского фонда содействия развитию психической культуры. – Режим доступа : <http://www.psylib.org.ua/books/tarna01/index.htm>. – Назва з екрану.
341. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор ; пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
342. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. / Ч. Тейлор ; пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2013. – 664 с.
343. Тейяр де Шарден П. Феномен человека : сб. очерков и эссе / П. Тейяр де Шарден ; пер. с фр. / сост. и предисл. В. Ю. Кузнецов. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 553 с.
344. Телушкин Й. Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии / Й. Телушкин. – М. : Наука, 1995. – 577 с.
345. Тиллих П. Киркегор как экзистенциальный философ / П. Тиллих // Киркегор С. Наслаждение и долг. Приложения ; пер. с датского П. Гензен. – К. : AirLand, 1994. – С. 452-456.
346. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих ; пер. с нем. Т. Лифинцева, О. Газизова, В. Ошеров. – М., С-Пб. : Университетская книга, 2000. – 463 с.
347. Тойнби А. Дж., Икеда Д. Избери жизнь. Диалог Арнольда Дж. Тойнби и Дайсаку Икеды / Пер. с англ. Ю. М. Канцура ; сверка и допол. на яп. яз. Экуко Сайто-Бэнц. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2007. – 448 с.

348. Тома Аквінський. Коментарі до Арістотелової «Політики» / Тома Аквінський ; перек. з лат. О. Кислюк. – К.: Основи, 2003. – 794 с.
349. Топаллер А., Ремез-Польская Е. Загадки библейской истории / А. Топаллер, Е. Ремез-Польская. – Иерусалим : Ной, 2001. – 370 с.
350. Тора : Пятикнижие и Гафтарот / Сост. коммент. доктор Й. Герц. – Иерусалим : Гешарим, 1999. – 1460 с.
351. Торчинов Е. А. Даосизм / Е. А. Торчинов. – СПб. : Лань, 1999. – 309 с.
352. Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны / Е. А. Торчинов. – СПб. : «Петербургское Востоковедение», 2002 – 320 с.
353. Третье наставление – от страстного желания к удовлетворенности [Электронный ресурс] // Учебный курс по Дхарме. Часть 2. Исследуя буддийскую практику : Пять наставлений. Портал: Буддаяна. Путь Будды. – – Режим доступа : <http://buddhayana.ru/%D1%83%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%BB%D0%B5%D1%82%D0%B2%D0%BE%D1%80%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8.html>. – Назва з екрану.
354. Турчин М. Б. Екологічна етика у парадигмі постмодернізму : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.07 / Мирослава Богданівна Турчин ; [наук. керівник М. М. Кисельов] ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2014. – 16 с.
355. Українські гуманісти епохи Відродження. Частина 1. / Відп. ред. : О. Х. Мороз. – К. : Наукова думка, Основи, 1995. – 432 с.
356. Улиг Г. Будда / Г. Улиг. – Ростов-на-Дону : Феликс, 1998. – 320 с.
357. Универсалии восточных культур / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 431 с.
358. Упанишады : в 3 книгах / пер. с санскр., вступ. ст., коммент. и прил. А. Я. Сыркина ; Ин-т востоковедения. – М. : Вост. лит., 1992. – Кн. 2. – 316 с .
359. Успенская Е. Н. Антропология индийской касты / Е. Н. Успенская. – СПб. : Наука, 2010. – 558 с.

360. Успенская Е. Н. Дхарма («закон жизни») женщины высокой касты / Е. Н. Успенская // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2010. – № 3. – С. 180-190.

361. Фахрудинова Э. Р. Конфуций и проект «глобальная этика» / Э. Р. Фахрудинова // Известия Саратовского университета. – 2010. – Т. 10. – Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып. 2. – С. 55-58.

362. Фахрудинова Э. Р. Онтологическая дополнительность концепций личности Конфуция и М. Хайдеггера / Э. Р. Фахрудинова // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2011. – № 3 (15). – С. 85-88.

363. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х тт. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – 944 с.

364. Филипович Л. О. Етнорелігійна ідентичність в сучасному світі: проблеми визначення і умови збереження / Л. О. Филипович // Релігія і соціум : Часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – № 1 (3). – С. 61-66.

365. Филипович Л. О. Свобода релігії: виклики нового часу і пошук відповідей / Л. О. Филипович // Релігійна свобода : Свобода релігії і міжрелігійний діалог : глобальні виміри й локальні вияви / наук. щоріч. за заг. ред. д.філос.н. А. Колодного. – К. : Укр. видавн. консорціум, 2011. – № 16. – С. 22-28.

366. Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона, о любви / М. Фичино // Эстетика Ренессанса : Антология в 2-х тт. / сост. и научн. ред. В. П. Шестаков. – М. : Искусство, 1981. – Т. 1. – С. 144-241.

367. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-43 / Фома Аквинский ; пер. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. – К. : Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. – 560 с.

368. Фома Аквинский. Учение о душе / Аквинский Фома ; пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 480 с.

369. Фромм Э. Бегство от свободы ; Человек для себя / Э. Фромм ; пер. с англ. Д. Н. Дудинский. – Минск: ООО «Попурри», 1998. – 672 с.

370. Фромм Э. Иметь или быть? Психоанализ и религия / Э. Фромм ; пер. с англ., общ. ред. В. И. Добренев. – изд. 2-е. – М. : Прогресс, 1990. – 336 с.
371. Фуркало В. С. Релігійно-філософські інтерпретації образу Йова / В. С. Фуркало // Вісник Житомирського державного університету. – Житомир, 2012. – Випуск 65. Філософські науки. – С. 3-7.
372. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Фэн Ю-лань ; пер. Котенко Р. В. ; науч. ред. д. филос. н., проф. Торчинов Е. А. – С-Пб. : Евразия, 1998. – 376 с.
373. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас; пер. с нем. – М. : Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.
374. Хабермас Ю. Расколдовывание религиозно-метафизических картин мира и возникновение современных структур сознания / Ю. Хабермас // Социологическое обозрение. – 2010. – Т. 9. – № 1. – С. 27-52.
375. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С. 143-176.
376. Харрисон Л. Евреи, конфуцианцы и протестанты: культурный капитал и конец мультикультурализма / Л. Харрисон ; пер. с англ. Ю. Кузнецова. – М. : Мысль, 2014. – 286 с.
377. Христианство: Энциклопедический словарь : в 3 т. / редкол. : С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. – Т. 2. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. – 671 с.
378. Чемерис В. Інтерв'ю з Патріархом Філаретом «Убивство ім'ям держави? Право на життя? Так! А на смерть?.. [Електронний ресурс] // Літературна Україна. – Дата публікації 11 квітня 2002 року. – Режим доступу : <https://parafia.org.ua/biblioteka/hrystyianstvo-virovchennya-ta-tradytsiji/pratsi-svyatijshoho-patriarha-kyjivskoho-i-vsijeji-rusy-ukrajiny-filareta/tom-6-intervyu/intervyu/#76>. – Назва з екрану.
379. Чжан Айлін. Релігія китайців. Частина друга / Айлін Чжан ; перек. В. Урсова // Китаєзнавчі дослідження. Збірка наукових праць. Том 2. –

К. : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, Українська асоціація китаєзнавців, 2012. – С. 116-124.

380. Чжан Айлін. Релігія китайців. Частина перша / Айлін Чжан ; перек. В. Урсова // Китаєзнавчі дослідження. Збірка наукових праць. Том 1. – К. : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, Українська асоціація китаєзнавців, 2011. – С. 111-115.

381. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія / Ю. П. Чорноморець. – К. : Дух і Літера, 2010. – 568 с.

382. Чхандогья Упанишада : в 3 т. / пер. с санскр., вступ. ст., комент. и прил. А. Я. Сыркина. – М. : Вост. лит., 1992. – К. 3. – 251 с .

383. Шадюк Т. А. Есенційний та екзистенційний модули стражденності в православ'ї: філософсько-релігієзнавчий аналіз: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Тамара Адамівна Шадюк ; [наук. керівник П. Ю. Саух] ; Житомирський держ. ун-т ім. І. Франка. – Житомир, 2015 . – 16 с.

384. Шандор Ф. Дослідження процесу секуляризації у соціології / Ф. Шандор // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Соціологія. Психологія. Педагогіка. – Вип. 24-25. – 2006. – К. : КНУ, 2006. – С. 60-63.

385. Швейцер А. Культура и этика / пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского ; об. ред. и пред. проф. В. А. Карпушина. – М. : Прогресс, 1973. – 343 с.

386. Швейцер А. Религия в современной культуре [Электронный ресурс] // Библиотека Гумер. Только интересные книги. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Schweitzer/Relig\\_Kult.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Schweitzer/Relig_Kult.php). – Назва з екрану.

387. Шелер М. Избранные произведения / Пер с нем. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филлипова А. Ф. ; под. ред. Денежкина А. В. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.

388. Шеремета О. Ю. Етичні ідеї митрополита Андрея Шептицького у релігійно-філософському контексті кінця XIX – першої половини XX ст. : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Оксана Юліанівна Шеремета ; [наук. керівник В. С. Лісовий] ; НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди.– К., 2010. – 20 с.
389. Шестов Л. Киркегард – религиозный философ / Л. Шестов // Киркегор С. Наслаждение и долг ; перевод с дат. П. Ганзена. – К. : AirLand, 1994. – С. 423-451.
390. Шеффлер Р. Понимать религии – оценивать религии / Р. Шеффлер // Философия религии : Альманах 2008-2009 / отв. ред. В. К. Шохин / Ин-т философии РАН. – М. : Языки славянских культур, 2010. – С. 39-63.
391. Шимон, рабби. Фрагменты из книги «Зогар» / Шимон, рабби ; перев. и комм. М. А. Кравцова. – М. : Гнозис, 1994. – 336 с.
392. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир / И. Ш. Шифман ; отв. ред. И. Р. Тантлевский. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 216 с.
393. Шицзин. Книга песен и гимнов / под. тек. и вступ. ст. Н. Федоренко, перев. с кит. А. Штукина. – М. : «Художественная литература», 1987. – 351 с.
394. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи / Ф. Шлейермахер ; пер. с нем. – М. – К. : REFL-book – ИСА, 1994. – 432 с.
395. Шнакенбург Р. Етичне послання Нового Завіту / Р. Шнакенберг ; пер. з нім. – К. : Дух і літера, 2005. – 340 с.
396. Шостек А. Бесіди з етики / А. Шостек. – Львів : Свічадо, 1999. – 120 с.
397. Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды / В. К. Шохин ; отв. ред. М. Т. Степанянц, ред. изд-ва Л. Ш. Фридман. – М. : Восточная литература, 1994. – 355 с.
398. Шохин В. К. Санкхья-йога и традиция гностицизма / В. К. Шохин // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 188-207.
399. Шумило С. В. Екологія, православ'я і духовність [Електронний ресурс] / С. В. Шумило // Православний оглядач. – Дата публікації 21.07.2013. –



Режим доступу : [http://pravoslavnews.com.ua/articles/ekologia\\_duhovnist\\_shumylo/](http://pravoslavnews.com.ua/articles/ekologia_duhovnist_shumylo/).

– Назва з екрану.

400. Шураки А. История иудаизма / А. Шураки ; пер. с франц. Н. Ю. Лебедевой. – М. : АСТ, Астрель, 2008. – 192 с.

401. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен» / Ю. К. Щуцкий / 2-е издание исправленное и дополненное под редакцией А. И. Кобзева. – М. : Наука, 1993. – 629 с.

402. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства [Электронный ресурс] // Bookitut.ru. – Режим доступа: <http://bookitut.ru/Istoriya-very-i-religioznykh-idej-Tom-2-От-Gautamy-Buddy-do-triumfa-khristianstva.html>. – Назва з екрану.

403. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом / Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1988. – I-XII. – 482 с.

404. Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгаузь, И. А. Ефронъ. – СПб. : Типо-Литография И.А. Ефрона, 1892. – Т. VII-а: «Выговский – Гальбань». – 952 с.

405. Эфендиев Р. Д. оглы. К вопросу о взаимосвязи демографического поведения населения и религиозно-нравственных установок / Р. Д. оглы Эфендиев // Демографія та соціальна економіка, 2014. – № 1 (21). – С. 214-221.

406. Юм Д. Малые произведения : Эссе ; Естественная история религии; Диалоги о естественной религии / Д. Юм ; перев. с англ. – М. : Канон, 1996. – 464 с.

407. Яссін Абдессалям. Випробування мусульманського розуму: між владою одкровення та пануванням сліпої волі / Яссін Абдессалям ; пер. з араб. М. Якубовича та О. Свиріпи ; предм. М. Якубовича. – Острог-Брюссель : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», Європейський інститут ісламських наук, 2013. – 104 с.

408. Якуц Р. Невербальне та поняттєве: три фрагменти «Дхармачакра-Праватана Сутри» // На шляху до синтезу філософії, науки та релігії : матеріали

IV Всеукраїнської науково-практичної конференції «Людина. Всесвіт. Абсолют. Класичний, некласичний, постнекласичний та езотеричний підходи», 19-20 квітня 2013 року, Львів / Національний університет «Львівська політехніка», Громадське об'єднання «Сходження». – Львів : Вид-во Львівської політехніки, 2013. – С. 151-158.

409. Янышев И. Л. Православно-христианское учение о нравственности / И. Л. Янышев. – СПб. : Типогр. М. Меркушева, 1906. – 416 с.

410. Ярема Р. Вчення преподобного Єфрема Сиріна про чесноти (за аскетичними творами) / свящ. Ростислав Ярема ; пер. з рос. – Інформаційно-просвітницький центр Києво-Печерської Лаври, 2007. – 52 с.

411. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.

412. Brodetskyi O. Axiological dominance of Buddhist humanistic ideas in terms of searching strategies of interreligious tolerance / O. Brodetskyi // International Journal of Economics and Society. – Memphis, USA : ICES Foundation, 2015. – Volume 1, Issue 1. – Pp. 160-164

413. Chong T. Asian value and Confucian ethics: Malay Singaporeans dilemma / T. Chong // Journal of Contemporary Asia. – Vol. 32, # 3. – 2012. – Pp. 394-406.

414. Dobko T. Happiness and Moral Autonomy of the Human Person: A Critical Reflection on Kant and von Hildebrand / T. Dobko // Топос. Философско-культурологический журнал. – Вильнюс : Европейский гуманитарный университет, 2010. – № 2. – С. 108-121.

415. Ethics in the Global World: Reflections on Civic Virtues: The collection of essays delivered on March 1, 2013, at the inauguration of the International Institute for Ethics and Contemporary Issues, UCU / ed. Volodymyr Turchynovskyy. – Lviv : Ukrainian Catholic University Press, 2013. – 124 p.

416. Ficino M. Theologie Platonicienne de l'immortalité des âmes / M. Ficino. – Paris, 1964. – Vol.1.

417. Fowler J. D. *Humanism : Beliefs and Practices* / J. D. Fowler. – Sussex Academic Press, 1999. – 272 p.
418. Hartshorne Ch. *Anselm's discovery* / Ch. Hartshorne. – La Salle, 1965. – 233 pp.
419. Heinz Bechert. *Buddhism and Society. Lecture delivered at Max Müller Bhavans, Poona, Bangalore and Madras, in April 1978* / Bechert Heinz. – Kandy, Buddhist Publication Society, 1979 ; BPS Online Edition, 2009. – 10 p.
420. Hu Shaohua. *Confucianism and Western Democracy* / Hu Shaohua // *Journal of Contemporary China*, 1997. – Vol. 6, Issue 15. – Pp. 347-363
421. Kania M. *Wpływ konfucjanizmu na kształtowanie się systemu prawa w Chinach* / M. Kania // *Prace z myśli polityczno-prawnej oraz prawa publicznego*; Red. Sadowski Mirosław, Szymaniec Piotr. – Wrocław : Uniwersytet Wrocławski, Katedra Doktryn Politycznych i Prawnych, 2012. – S. 183-194.
422. Kietliński K. *Religijne determinanty działalności gospodarczej w perspektywie czterech wielkich religii : judaizmu, buddyzmu, chrześcijaństwa i islamu* / K. Kietliński // *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy* / Uniwersytet Rzeszowski. – 2006. – z. nr 8. – S.43-59.
423. Kwong-Loi Shun, Wong David B. *Confucian ethics. A comparative study of Self, Autonomy and Community* / Shun Kwong-Loi, David B. Wong. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – 225 p.
424. Leslie J. *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman according to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan* / J. Leslie. – Delhi : Oxford University Press, 1989. – 375 p.
425. Li Ch. *The Confucian concept of Jen and the feminist ethics of care : a comparative study* / Li Ch // *Hypatia*. – Vol. 9, # 1. – Winter 1994. – P. 70-89.
426. Malcolm N. *Anselm's ontological proofs* / N. Malcolm // *Reason and religion* – L. : Ithaca, 1977. – Pp. 44-76.
427. McClendon J. W. Jr. *Ethics : Systematic Theology Volume 1*, Abingdon Press[Electronic resource] – 2nd edition (September 1, 2002) – 368 p. //

Amazon.– Access mode: [http://www.amazon.com/Systematic-Theology-Vol-1-Ethics/dp/0687090873/ref=pd\\_sim\\_b\\_1](http://www.amazon.com/Systematic-Theology-Vol-1-Ethics/dp/0687090873/ref=pd_sim_b_1). – Назва з екрану.

428. McCormick P. Of Three Minds. Essays in Ethics : the Political, the Social, the Global : Монографія / П. МакКормік. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2014. – 176 с.

429. Norman S. Judaism and the ethics of war / S. Norman // International Review of the Red Cross. – Vol. 87, № 858. – June 2005. – Pp. 295-310.

430. Pan Wei. Toward a Consultative Rule of Law Regime in China / Pan Wei // The Journal of Contemporary China. – 2003. – Vol. 12. – Pp. 3-43.

431. Silberman N. A., Finkelstein I. The Bible Unearthed : Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts / N. A. Silberman, I. Finkelstein. – New-York. – Touchstone ; Reprint edition (June 11, 2002). – 385 p.

432. Support Ukrainians and they can help us build a fairer Europe [Electronic resource] // The Guardian. – 2014. – 3 January. – Access mode: <https://www.theguardian.com/world/2014/jan/03/support-ukrainians-build-fairer-europe>. – Назва з екрану.

433. Wolters A. Creation Regained : Biblical Basics for a Reformational Worldview / A. Wolters. – Grand Rapids : Eerdmans, 2005. – 143 p.