

РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: ТЕНДЕНЦІЇ І ШЛЯХИ РОЗВИТКУ

***Анотація.** У статті розглядаються особливості змін, що відбуваються у сфері релігійної свідомості в умовах глобалізаційних процесів у сучасному світі. Обстоюється необхідність вироблення нової світоглядної парадигми, „нової релігійної свідомості”, яка б будувалась на засадах універсалістської етики, на ідеях толерантності, плюралізму ціннісних орієнтацій, конфесій і стилів життя, самореалізації та самоактуалізації особи.*

***Аннотация.** В статье рассматриваются особенности своеобразной переоценки ценностей, происходящей в сфере религиозного сознания в условиях глобализации. Обосновывается необходимость выработки новой мировоззренческой парадигмы, „нового религиозного сознания”, в основании которого находились бы приоритеты универалистской этики, идеи толерантности, плюрализма ценностных ориентаций, конфессий и стилей жизни, самореализации и самоактуализации личности.*

***Annotation.** This article is devoted to the analyses of changes which take place in sphere of religious consciousness in conditions of globalization. The author insists on the necessity of forming a new world outlook, „a new religious consciousness” based on principles of universalistic ethics, on ideas of tolerance, plurality of value orientations, confessions and styles of life, of personal self-realization and self-actualization.*

Формування соціокультурного світу особистості на зламі століть тісно пов'язане з процесом глобалізації, що зумовлює фундаментальні зміни в усіх сферах життя суспільства, держави, світу і людини, сприяє розширенню меж її особистої свободи. Сучасна трансформація матеріальних і духовних умов громадського життя в усіх його підсистемах здійснюється внаслідок безпосереднього або непрямого впливу структур світового співтовариства. Сьогодні у центрі уваги людства перебувають масштабні процеси, які докорінно змінюють світ, дедалі частіше стають атрибутом саме безпосереднього оточення людини, вриваючись у повсякдення її життєвого світу. Спостерігається, з одного боку, прагнення стирання усіляких кордонів, розширення ринку нових товарів і послуг, а з іншого – палке бажання за будь-яку ціну зберегти свою національно-культурну, релігійно-конфесійну та особистісну ідентичність.

Метою даної статті є з'ясування специфіки тих процесів, що спостерігаються у сфері релігійної свідомості в умовах глобалізаційних трансформацій у сучасному світі; окреслення основних тенденцій та подальших шляхів її розвитку.

Слід визнати, що глобалізаційні процеси, суттєва “економізація” суспільства приводять до значних змін в сфері релігійності сучасної України. Поширення західних християнських церков в нашій країні, як і все вагоміша присутність у регіоні іноземних місій і вкорінених ними релігійних спільнот (що є наслідком глобалізаційних процесів у сучасному світі, включення України до світового соціально-політичного, економічного, культурного простору) викликає гостру реакцію православних церков, які протягом століть були засадовим фундаментом

норм і цінностей українського народу, і які не мали досвіду існування в умовах плюралізму; їхня еклезіологія не сприймає концептів “релігійного супермаркету” з його вільною конкуренцією множинностей “сенсів життя” й нічим не обмеженим релігійним полілогом. Сучасна конфліктна “зустріч із Заходом” – це не тільки наслідок історичного розвитку православ'я, причому не лише останніх десятиріч, але й страх перед можливістю втрати власної ідентичності, перед перспективою розчинитися в могутньому океані західного християнства.

Відтак перед Центрально-Східною Європою, й Україною зокрема, постала цілком нова проблема, а саме: віднайдення адекватного демократичному суспільству балансу між захистом релігійної свободи індивіда і збереженням релігійної ідентичності спільноти. Справді: право особи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, діяти у відповідності до своїх переконань, вільно поширювати їх тощо захищено Загальною декларацією прав людини, Європейською конвенцією із захисту прав людини і фундаментальних свобод, іншими документами ООН, ОБСЄ. Набагато меншою мірою захищене право спільнот зберігати свою релігійну ідентичність, і якщо західноєвропейські суспільства мають задовільний правовий інструментарій, який здатен узгодити збереження національних традицій (включно з релігійними) з релігійними правами кожної окремої особи і її вільним вибором, то посткомуністичним суспільствам такий інструментарій ще належить віднайти. Адже релігійна свобода вбирає в себе і право на збереження своєї релігійної ідентичності. Релігійна свобода не повинна протистояти релігійній ідентичності; захист традиційної релігії, яка відіграла серйозну роль у формуванні національного обличчя, не може відбуватися за рахунок обмеження індивідуальних свобод. У свою чергу, гасло релігійної свободи не повинно бути інструментом руйнування традиційних культур та ідентичностей.

К. Поппер пов'язував перехід від закритого до відкритого суспільства із зростанням свободи волі та зміною процесів самоідентифікації. Закрите суспільство характеризується мінімумом індивідуальної свободи і максимумом ідентифікації зі спільнотою. Відкрите суспільство передбачає постійне розширення сфери особистісних рішень людини, вихід її з-під монопольної влади зовнішніх обмежень.

Нині релігійні інституції здатні зробити дуже значний внесок у розвиток прав людини. Цей внесок є тим більш цінним, що релігійне розуміння прав людини і шляхів їхнього розвитку та захисту фокусується не на діях держави й соціальних структур, а на морально усвідомленій активності окремого індивіда. Рух за права людини, ініційований церквами і спільнотами мирян, збагачує його сильним моральним та етичним компонентом. Тоді як секулярний рух за права людини фокусується на праві людської особистості чинити згідно зі своїми переконаннями, поза тим, чи виглядають ці переконання істинними з точки зору держави, більшості суспільства або церкви, релігія вчить демократію невідчуженості прав людини тільки тому, що вона – людина і її права впливають з того, що виходить за межі звичайного людського досвіду. Демократія надає релігії інструментарій захисту прав людини і вчить відстоювати права тих груп, обмеження свобод яких упродовж століть сприймалося як “природне”. Співпраця і взаємодоповнення релігії й демократії здатні зробити значний внесок у розвиток людської гідності, яка є природним джерелом прав людини, і стати надійною перепорою процесові дегуманізації суспільства і культур.

В контексті вищесказаного надзвичайно важливим є усвідомлення того, що тільки якісно новий стан духовності забезпечить стратегічний прорив у майбутнє. При

реалізації цього завдання слід звернутися до самосвідомості кожної людини, активізувати захисні механізми духовності людського співтовариства. Йдеться про забезпечення духовного здоров'я людства, народів, кожної окремої людини. Технологія духовного розвитку має охоплювати інтерес самої людини до власного духовного світу, визначення гідних цілей життя, принципи самооцінювання свого розвитку й життєвих успіхів, захисні механізми духовного самовдосконалення, що дасть суб'єктові змогу протистояти руйнівним впливам цивілізації і науково-технічного прогресу.

Неодмінною умовою прийнятного співіснування, що виключає насильство, кров і агресію як способи виборювання життєвого простору, є визнання загального права на суверенітет, причому не має значення, йдеться про окрему особистість чи про цілі нації та держави, на забезпечення можливості для членів кожної релігійної чи культурної спільноти підтримувати власну винятковість й особливості своєї культури. Причому цей загальний суверенітет має втілюватися у формах, що однаковою мірою забезпечують як самобутність культур, так і внутрішню незалежність та ідентифікацію кожної окремої людини або цілого народу. Йдеться саме про ідентифікацію, а не про уніфікацію чи ототожнення, що знищують будь-яку відмінність та індивідуальність суб'єкта, ведуть до утворення єдиного, уніфікованого способу мислення для всіх, про рух до загального компромісу, ґрунтованого на довірі, толерантності, взаємній повазі до життєвих прав і гідності кожного народу й окремої людини, до побудови такого “спільного дому”, де кожен водночас і сам по собі, унікальний, ні на кого не схожий, і є проекцією світового співтовариства. За всього посилення глобальної взаємозалежності людського співтовариства “незаперечною залишається та істина, що *світ був, є і буде багатоманітним*” [4, 37].

Існують різні версії осмислення сьогодення світу, але спільним для них є відчуття кінця тривалого історичного періоду, тобто епохи, яка духовно сформувала всі покоління, що живуть нині. Відчувається початок чогось нового й невідомого. Але оцінки ступеня спадкоємності старої та тієї, що йде їй на зміну, епох істотно різняться. Крайня точка зору полягає в тому, що на наших очах відбувається руйнування досягнень людства, котрими ознаменувалась попередня епоха, відмова від них, деградація соціальності й загибель культури. Неважко помітити, що це уявлення цілком вписується в те розуміння історичного процесу, котре заперечує його поступальний розвиток і ставить питання про неправомірність ідеї прогресу історії взагалі.

Для релігійного (християнського) ж типу свідомості мова йде не про прогрес історії – поняття, досить скомпрометованого позитивізмом, а про можливість християнізації світу, зокрема, про подолання всіляких видів відчуження. Можливість відносного вдосконалення соціальності в цьому контексті є очевидною. Це – розвиток від варварства до сучасної гуманізованої цивілізації з усіма її досягненнями в емансипації людини. Так, створення на Заході “суспільства загального благоденства”, тобто сучасної змішаної економіки і соціальної держави, намітило шляхи подолання того, що називали “неправдою капіталізму”. Які б негативні риси не демонстрував сьогоденній Захід, який вступає в пост-економічну епоху, це зовсім не кінець цивілізації. Західна цивілізація не тільки не вичерпала свій емансипаційний потенціал; вона все ще залишається найважливішою “окультуреною” сферою соціальності навіть в умовах масового суспільства. При усіх його пороках воно все ж дає вижити і культурі. Тому в розвинутих країнах гуманізація соціальності, слід визнати, в цілому відбувається. Розвиваються громадянське суспільство та правова держава і в так званих нових індустріальних країнах.

Здавалось би, старий спір про те, що є важливішим для звільнення індивіда – його власне вдосконалення чи зміна соціуму, певною мірою втрачає свою актуальність. Дійсно, соціум виявився здатним до еволюції, яка фактично долає явище відчуження і багато в чому здатна звільнити людину від тих страждань, котрі терзали її протягом всієї історії – рабства, голоду, війн, пригноблення, повної залежності від природи. Водночас, ми все ж не маємо права розуміти під звільненням людини виключно звільнення її від страждань, пов'язаних з її соціальним життям; емансипацію одного лише соціуму неправомірно вважати скільки-небудь повною і, відповідно, в цьому сенсі ставити питання про “кінець історії”. Без вивільнення творчої потенції людини ніяка емансипуюча соціальність не в змозі реалізувати той задум про неї, який розкривається в ідеї про її богоподібність.

Актуальною для людини є зверненість до вищих цінностей, до іншого світу, до неземної краси, устремління до Божественної гармонії й вічності. Це – релігійна, метафізична потреба, яка не усувається ніяким вдосконаленням соціальності, і яку можна задовольнити лише релігійною за своєю природою творчістю, творчим самоздійсненням і саморозкриттям людини, преображаючим світ прагненням до неземного, Божественного ідеалу, до повного звільнення. І ось людина схильна знову звернутися до Бога, але в центрі істинної релігії має стояти ідея Боголюдства, єдності людини з Богом, розірваної з вини нерозумної людини. Відновлення такої єдності і є завданням людства, котрому в іншому випадку загрожує “антропологічна катастрофа”.

Ми живемо в епоху, яку все частіше і все обґрунтованіше називають Постмодерном. В широкому значенні слова Постмодерн – багатобічне заперечення Нового часу. В цьому явищі можна виділити соціально-економічні, політичні й духовні сторони, які розвивались хронологічно досить нерівномірно. Перш за все Постмодерн – це ускладнення картини світу, ускладнення розуміння природи людини. Зокрема, це – заперечення того погляду на світ, котрий базується на уявленнях про автономність і всемогутність розуму, з одного боку, і про цілковиту пізнаваність людини і світу – з іншого.

В епоху постмодерну людина постає в усій своїй частковості й випадковості, самовладно наділяється правами і свободами, особливо правом жити без репресуючої норми. В цій соціокультурній атмосфері релігія, церква розглядаються як механізми пригнічення особистості, яка прагне до гри й епатажу. Традиційні релігійні системи з їх універсалізмом, догматикою, ієрархією та стилем визнаються неприйнятними, а такими, що відповідають релігійному досвідові сучасної людини вважаються новітні синтетичні релігії, які часто еклектично компонуються із фрагментів зруйнованих культурних і конфесійних цілісностей, й маніфестують, власне, не стільки відмову від традиційних цінностей (тому що, як правило, неофіти не були їх носіями), а не прихід, не прийняття їх, обрання іншого шляху, шляху втечі до сакрального світу. Цей трагічний акт завжди є, по суті, актом відчаю і в той же час проголошується кроком до повноти звільнення й до остаточного порятунку. Хоча, слід визнати, для багатьох послідовників неорелігії є не формою пошуку Бога, Абсолюту, а нетрадиційним способом розв'язання своїх особистих проблем, формою фізичного та психічного оздоровлення. Така позиція досить часто приводить до цілком утилітарного погляду на різноманітні форми сучасної релігійності і їх сприйняття як своєрідного “ринку спіритуальних послуг” (А.Тоффлер).

Відносна легкість проникнення та сприйняття в Україні неорелігій пояснюється, на нашу думку, зокрема, специфікою вітчизняного менталітету, який в силу межового

розташування нашої країни між Сходом і Заходом, Півднем і Північчю був відкритий різним впливам. Останнє сформувало у нашого народу певний плюралізм світогляду, терпиме ставлення до інакомислення, що, як правило, відповідає змісту неорелігійних орієнтацій, характерними рисами яких є універсалізм, синкретизм, зорієнтованість на спільний містичний досвід, відкритість послідовникам різних релігій та релігійно-філософських систем.

Поява неорелігій в Україні співпала з періодом релігійного відродження, а тому може розглядатись, власне, як наслідок послаблення ролі традиційної релігійності й одночасно як прояв плюралізації духовного життя. Їх інколи розглядають лише як механічне перенесення на українські терени традиційних для інших країн релігійних форм чи певною мірою видозміну наявних у нас релігійних комплексів. Але насамперед неорелігії є виявом тієї складної антропологічної трансформації, яка відбувається нині у самому змісті релігійного осягнення дійсності. Багатьох віруючих України вже не влаштовують релігії, які ґрунтуються переважно на обрядових пишнотах, зовнішній релігійності та утвердженні гріховності людської природи. Сучасна людина потребує нових пророків, адже пророцтво руйнує ритуалізований консерватизм, коли він втратив будь-який сенс, і пророцтво забезпечує новий ґештальт, коли значень буває занадто багато. Пророк протистоїть як священику, вимогою якого є авторитет минулого, так і містагогу, чия влада спирається на магічні маніпуляції як засіб спасіння.

До певної міри об'єднання на основі нетрадиційних цінностей створює ілюзію звільнення, оскільки індивіди прагнуть, підпорядкувавши свою волю волі новоявленого харизматика, позбавитися своїх зобов'язань, які випливають з моральних імперативів їхньої соціальної спільноти. Але, на жаль, іншим боком такого "звільнення" часом стає повна поглиненість індивіда громадою, беззастережне підпорядкування свого життя волі пророка, що перетворює суто світоглядну проблему на проблему морально-етичну, проблему батьків, що втратили дітей, проблему людей, які вже не зможуть стати повноцінними членами суспільства. Суспільства, яке не завжди усвідомлює, що в цілому демократичний процес плюралізації релігійного життя і забезпечення свободи духовно-морального самовизначення особистості несумісний з діяльністю організацій, які завдають шкоди здоров'ю людини, гуманістичним цінностям суспільного буття, духовному суверенітету особистості.

В світлі сучасних реалій особливого значення набуває розробка нової концепції відносин між церквою і державою, нового осмислення зв'язку між "християнським" і "національним" (виявилось, наприклад, що порівняно безневинний цивілізаційно-культурний "центризм" (європоцентризм, християноцентризм) досить легко приводить до потурання жажливим злочинам проти людяності) і найголовніше – нової постановки питання про релігійну істину. Мова йде про зміст християнського кредо і про пов'язане з ним питання про універсальні претензії християнства на вираження повноти істини, про його претензію виключити або обмежити істинність інших релігій і світоглядів; необхідним є нове осмислення християнського, існує потреба заново осмислити його зміст, вийти за його межі і самотійно, на власний страх і ризик, "відповісти на питання про християнське в християнстві" [9, 8]. Таким чином, тепер по-новому має ставитись проблема релігійного (конфесійного) плюралізму. Подолати грубий християноцентризм під силу лише такій релігійній свідомості, для якої характерна насамперед ідея про самоцінність будь-якої людини, яка носить в собі образ Божий.

У цій справі ні один із світоглядів не може претендувати на повноту істини, а релігійні доктрини в кращому випадку можуть служити лише вказівкою на те, що ми не в змозі до кінця пізнати. Кожен може залишатись при своєму віросповіданні, але акцент має бути перенесений на те, що не висловлено в словах. Кожен залишається зі своїм писанням, зі своєю Святою книгою, але сучасна людина має зрозуміти, що будь-які людські слова не вичерпують таємниці Бога, вона безмежно ширша, і якщо ми відчуваємо відгук на цю таємницю Бога в своєму серці, то ми можемо порозумітись, зійтись з усіма іншими, хто відчуває її, хоча слова, в які втілилось одкровення тут і там, – різні. Затемнення Бога, переконаний М.Бубер, припиниться і різність букв Писання перестане затемнювати єдність духу. Дух всіх великих релігій нескінченний, і мислимий лише діалог, заснований на русі кожного – кожної людини і кожного віросповідання – від букви до духу, до єднання в Христі, до виконання його слів: “щоб були всі одно” (Ів.17, 21). Якщо ж культура не має більше за свій центр живе, постійно оновлюване процес-відношення, то вона застигає, утворюючи знеособлений світ Воно. Повнокровні горизонтальні зв’язки, діалог забезпечується лише рухом по вертикалі, бо засвоювати духовне багатство в розмаїтті історичних і культурних форм здатна лише духовно розвинена особистість.

Тому “нова” релігійна свідомість повинна мати своїм наслідком і помітне посилення в християнстві об’єднувальних, екуменічних тенденцій, вироблення своєрідної екуменічної парадигми, яка б ставила собі за мету “єдність християнської церкви, мир між релігіями і співдружність націй” [7, 228]. В наш час екуменічним рухом прийнято називати прагнення й намагання християн до єднання, де мова йде не про злиття церков чи про вироблення однаково прийнятного для всіх християн релігійного вчення шляхом усереднення чи компромісу, не про віру всіх у єдиного Бога, а про усвідомлення єдиного людства, єдності людства, про духовність, ідеальність буття людини у відношенні того цілого, котрим є все людство, у відношенні тієї форми життя, що склалась на нашій Землі і невіддільна від нас.

Екуменічна ідея видається цілком перспективною з огляду на те, що віросповідні відмінності між основними напрямками християнства значною мірою втрачать своє значення при переході до форм, орієнтованих на глибини самої людини, коли мова буде йти, за словами С.Аверинцева, не про “національне” християнство, а про “християнське християнство” [1, 298]. Те, що розділяло християн і в ім’я чого буяли пристрасті, виявиться неістотними історичними реаліями, своєрідними музейними експонатами і навіть очевидними забобонами незжитого невігластва перед можливостями єднання з Богом, які відкриваються людині й залежать виключно від неї самої. Екуменічні задачі, необхідність постановки яких, як ми бачимо, очевидна, націлені на набуття християнством свого істинного місця в історії – наповнювати її смислом. Що ж стосується способів вирішення цих задач, то слід у цьому зв’язку підкреслити нашу солідарність з М.Бердяєвим, який наголошував на необхідності визнання над-конфесійної, а не міжконфесійної сутності екуменізму.

Ось чому християнство, котре “тільки починається”, справжня, зріла релігійність повинні передбачати насамперед зміну системи цінностей, що склалась. Адже пануючі до цього часу ціннісні орієнтири, що сформувались в Новий час, відображують ще досить слабе усвідомлення цілісної, двоєдиної природи людини. Це цілком зрозуміло, оскільки Модерн був епохою звеличення людини, необхідного для подолання її пригніченого становища в попередні релігійні епохи. Уявлялось, що не поза цим світом, а всередині нього людина може досягти повного звільнення, повної досконалості, повної могутності, тобто фактично стати богом. А для цього

зовсім не є необхідним подолання світу, вихід за його межі, не потрібна трансценденція. Потрібен лише прогрес – науковий, економічний, політичний; потрібне всебічне нарощування могутності людини. Нехай буде все це, а решта додається; зло світу буде зникати саме собою.

Але, як ми бачимо, не зникає і не випадково. Необхідним є вихід на рівень нової релігійної свідомості, досягнення індивідом зрілості саме в якості людини – у всій її двоєдиній повноті. Наша система цінностей повинна відштовхуватись від нашої двоєдиної природи, від тієї обставини, що ми, тілесні істоти, належимо ще й іншому, невидимому, вищому світові, єднання з яким відбувається шляхом подолання існуючого світу, його творчого преображення. Християнство розглядає творчість як прояв, розгортання Боголюдської природи людини, її шлях до єднання з Божественним, шлях спільного з Богом творення світу і розкриття в ньому на цьому шляху всіх своїх потенцій. Творчість особистісна: вона відображує здатність кожного індивіда як мікрокосму. Але творчість і макрокосмічна. Вона представляє собою не лише результат особистих зусиль окремої людини, але і сумарні досягнення людського роду в історії, тобто своєрідне накопичення об'єктивованого духу і відповідну зміну світу.

Таким чином, якщо смисл Нового часу полягав у відмові від релігії як способу світоосягнення в цілому, то його криза показала, що тепер мова йде про заперечення історичних форм релігії, заснованих на авторитеті зовнішньої по відношенню до людини сили. Історичні церкви постають в світлі сказаного, “необхідною, але далеко не достатньою умовою релігійного становлення людини. Необхідною, оскільки вони виконують задачі, так би мовити, “початкової освіти”, коли людина лише освоює грамоту, одержує загальне уявлення про суть справи, але все ще достатньо далека від з'ясування її справжнього змісту. Недостатньою, оскільки вони ще дуже далекі від антропологічного розуміння релігії” [5, 24].

Для нового типу релігійності має бути властивим (якщо використовувати термінологію східних релігій) “розширення свідомості”, почуття універсалізму, коли за всією розмаїтістю світу проглядає єдність творіння і всього живого. Тут наголос робиться не на природно-магічному боці, а на етичному, тут важливою є любов і співчутливе ставлення не лише до своїх єдиноплеменників, а до усіх без виключення людей. Тут немає, за словом апостола, – ні елліна, ні іудея; ні раба, ні вільного; ні чоловічої статі, ні жіночої (Гал.3, 28). Це, якщо використати підхід М.Бердяєва, релігія не природи, а духу.

Любов у своєму найвищому вираженні, коли апостол ставить її навіть вище віри (1 Кор.13, 13), передбачає не лише прихильність, але і особистісність, персоналізм, визнання в ближньому, взагалі в іншому “образу і подоби Божої”. Така любов передбачає те, що, мабуть, є найважчим для визначення – свободу. Свобода в Святому Письмі ставиться дуже високо і не зводиться лише до можливості вибору. Правильний вибір, зрозуміло, є умовою наближення до істини, але є й інша свобода, до якої веде сама істина (Ів. 8, 32) і яка пов'язана з творчим завданням, поставленим Богом перед людиною, яка створена за Його образом та подобою. В християнстві людина завдяки свободі долає пута природної необхідності, набуває суттєво нової якості.

Вищесказане, безумовно, актуалізує досить гостре для українського суспільства питання: чи в змозі християнство, насамперед мається на увазі вітчизняне православ'я, стати духовною і соціальною силою, спроможною згуртувати суспільство, коли відбувається руйнування традиційного світоглядного фундаменту, а

формування нових світоглядних орієнтирів супроводжується їх надзвичайною плюралізацією і неприйняттям широкою громадськістю “вестернізованих” моделей суспільної поведінки. Адже, хоча релігійний чинник сам по собі ніколи не був в Україні визначальним у процесах етнотворення і етноінтеграції, саме православ’я формувало в українців усвідомлення своєї етнічної належності через віднесення себе до освяченої церквою і визначеної Богом спільноти – українського народу, самоосмислення етноокресленості в історико-культурному розмаїтті народів, а також визначення загальних орієнтирів духовно-практичної діяльності. На нашу думку, в сучасній ситуації доля православ’я, як значною мірою і українського суспільства, духовною основою формування якого воно і було, буде залежати від того, наскільки воно виявиться суголосним трансформаційним процесам, що відбуваються в Україні й у всьому світі, наскільки зможе адаптуватися до них, наприклад, реінтерпретуючи традиційні цінності, настанови, вписуючи їх в сучасний контекст. Наскільки воно зможе гармонійно поєднати власні релігійні вірування, національні традиції з загальнолюдськими, універсальними цінностями, які набувають все більшого розголосу й реального значення в житті людей і людства, усвідомити, що провідна роль повинна належати етичному виміру духовності; наскільки його зверненість до вітчизняної філософсько-етичної спадщини не буде обмежуватись лише деклараціями про свою близькість до неї, а стане присутнім збагаченням сучасного українського православ’я надзвичайно значимим духовно-персоналістичним, моральнісним скарбом вітчизняної філософії та культури.

Як ми бачимо, стимульовані глобалізацією модернізаційні процеси породжують нове світовідчуття і нові потреби, передати й задовольнити які лише на ґрунті традиційного культурного ареалу і традиційних цінностей досить складно. Суспільство приходить до переконання, що орієнтація на відстоювання національних пріоритетів в наш час не може претендувати на винятковість. Щоб бути екзистенційно повноцінною, вона має доповнитися й повагою до інших спільнот і життєвих цінностей, до котрих причетна особистість, в котрі “вбудовано” її буття. Адже, чим більше вимірів культури розкрито перед людиною, чим ширше коло її людської й культурної причетності, тим більше в неї можливостей досягти високого духовного рівня, виявити себе як справді неповторну індивідуальність. У такій ситуації перед українським суспільством, яке, як свідчать соціологічні дослідження, не втрачає надії на позитивні результати від “реалізації в суспільному житті християнських цінностей” (68% опитаних) та “розширення впливу православ’я” (42%) [8, 124-125] постає, зокрема, надзвичайно складне і важливе завдання – здійснити синтез властивих йому базових соціальних і культурних цінностей із новаціями сучасного західного способу життя.

Нагальною моральною потребою сучасності, яка вимагає пошуку нових шляхів обґрунтування й утвердження вічних і “навічних” принципів людської моральності, все більше стає істотна переорієнтація стратегії діяльності, її ціннісних пріоритетів з того, що актуалізується “поцейбічною” практичною потребою, на збереження й удосконалення тієї всеохоплюючої цілісності буття, в якій і завдяки якій людина тільки й може жити і діяти. Потрібна, як відзначав С.Аверинцев, “відповідальність перед цілим”.

Імперативами нової доби мають стати толерантність, як головний світоглядний принцип, плюралізм ціннісних орієнтацій, конфесій, стилів життя, культурних маніфестацій, універсалістська етика (“наш дім – планета”, “думай глобально, дій локально”), самореалізація та самоактуалізація особи.

Перш за все, на нашу думку, необхідно говорити про такий безумовний принцип моральнісного світовідношення, як повага до життя, буття, реальності, якими вони є; етичну відповідальність та обов'язок, спрямований на іншого (Е.Левінас), почуття відповідальності за все здійснене і відчуття причетності людини до ходу світових подій. Звернення до цього принципу – нагальна потреба сучасної свідомості, яка сповна спізнала спокусу “подолання” реальності, внаслідок чого людство виявилось на межі соціальної й екологічної катастрофи, кризи самоідентичності.

Та все ж, повільно, з помилками, стражданнями і прикритими повторами пройденого людство все ж залишає “континент Зла”, шукаючи шляхи такого гармонійного включення в світ, яке створювало б нові можливості для повноцінного розвитку особистості. Актуалізується інтуїція моральнісної присутності людини у світі, людського самовизначення в ньому, усвідомлення того, що, врешті-решт, всі глобальні й локальні проблеми: екологічні, політичні, національні, економічні є похідними від моральнісного стану суспільства. На місце “людини економічної” все впевненіше стає фігура “людини етичної”, яка розглядає моральність не як систему моральних норм, а в її дійсній буттєвій ролі гаранта свободи й самоідентифікації людини і етика якої полягає не в тому, щоб буквально імітувати поведінку своїх батьків, приймаючи всі їхні вірування та переконання, а в тому, щоб давати нову відповідь, яку вимагає нова ситуація.

Одна із ознак останнього часу, на думку С.Кримського, полягає в тому, що на перший план висувається *персоноцентризм*. У світі спостерігається немало ознак духовного пробудження, із якого можуть вирости культура і цивілізація нового типу – з достатньо високим рівнем відповідальності за збереження природи і нормальних умов життя, де б не згасали вищі здібності людини і де духовне зростання особистості, повнота людського життя не приносились би в жертву якимось нижчим цілям. В цій культурі, яку можна назвати персоналістичною, завдання людини пов'язане з вірою в те, що вона покликана облагороджувати й покращувати оточуючий світ, підносити його на вищі щаблі розвитку, тобто реалізувати повноту вищого задуму про світ, долаючи його викривлення силами світового зла. І в цьому контексті спасіння постає не просто як “загробне спасіння душі”, яке звичайно асоціюють з цілями релігійного життя, а набуває загальнолюдського й космічного значення як початок творення нових форм буття і преображення людини та існуючого світу.

Усвідомити, що це є не лише необхідним, а й закономірним, непросто. Заважає характерне для наших днів бездумне сприйняття сучасного секулярного світу як цілком природного, прагнення саме християнство підпорядкувати реаліям сьогодення. Але якщо християнство, зберігаючи вірність тверезому реалізму, характерному вже для апостола Павла, можливо і мусить рахуватися з дійсністю часу, воно мусить опиратися “духові часу”, тобто тим ідеологічним фантомам, які паразитують на цій дійсності. Відрізнити одне від іншого зовсім не просто, але конче потрібно. Межа між дійсністю часу і тим, як він сам волів би себе бачити, – це край, за який не може ступити жодне здорове, жодне дозволене “оновлення”.

Й сучасне українське суспільство стоїть перед необхідністю виявлення спільності інтенцій на реалізацію загальнолюдських цінностей при всій відмінності їх виразів. Адже, саме усвідомлення спорідненості національних архетипів та універсалій світової культури, при визнанні “розмаїття та культурно-історичної релятивності форм етносу” [2, 117], є передумовою вивільнення духовного життя нації з ситуації одноразовості й тимчасовості у простір вічності, у сферу ствердження

історичних звершень народу в їх загальнолюдській значущості й гідності. Назріла потреба для кожної людини, незважаючи на соціальні, політичні, національні, конфесійні параметри її буття, усвідомити врешті-решт свою загальнолюдську природу. Причому загальнолюдські інтереси повинні узгоджуватись з основними ціннісними орієнтирами, які несе в собі національна культура, релігія, філософсько-етична думка, з загальнолюдськими цінностями, які передбачають не лише повідомлення цих інтересів, але й збереження можливостей повноцінного існування кожної окремої людської особистості.

Література

1. Аверинцев С.С. Майбутнє християнства в Європі // Дух і Літера. – 1999. – № 5-6. – С.290-300.
2. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечливість чи доповнювальність? // Політична думка. – 1994. – №3. – С.114-118; №4. – С.85-92.
3. Боровік І. Релігії в Центрально-Східній Європі. П'ятнадцять років трансформації // Мир для світу. Значення міжрелігійного діалогу (в контексті „Декларації про ставлення Костелу до нехристиянських релігій Nostra aetate II Ватиканського Собору”). – Люблін: Вид-во Люблінського католицького ун-ту, 2006. – С.13-19.
4. Дилеммы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски. – М.: Вариант, 2002. – 528 с.
5. Киселев Г.С. Современный мир и “новое” религиозное сознание // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 18-33.
6. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид.ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
7. Кюнг Х. Религия на переломе эпох // Иностранная литература. – 1990. – №11. – С.223-229.
8. Рязанова Л. Релігійний ренесанс: спроба соціологічної діагностики // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №4. – С.188-199.
9. Социально-политическое измерение христианства. – М., 1994.

УДК 17.03

Тур М.Г.

СТРУКТУРА ДИСКУРСИВНОЇ ЕТИКИ

Анотація. У статті розкривається архітектоніка теоретичних засад легітимаційного механізму дискурсивної етики. При цьому акцентується на певній методологічній розбіжності в розумінні цих принципів фундаторами дискурсивної етики – К.-О. Апелем і Ю.Габермасом.

Аннотация. В статье раскрывается архитектура теоретических принципов легитимационного механизма дискурсивной этики. При этом акцентируется на определенном методологическом различии в понимании этих принципов отцами дискурсивной этики – К.-О. Апелем и Ю.Габермасом.

Annotation. The article dwells on the architectonics of theoretical basis of discursive ethics legitimate mechanism. The author focuses on the certain methodological difference in understanding of these principles by the fathers of discursive ethics – K.-O. Apel and J. Habermas.