

**Олександр Бродецький**

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

(текст розділу 4 дисертації Олександра Бродецького  
«Антропологічно-ціннісні засади  
гуманістичного потенціалу релігійної етики», 2017 р.

(дисертація розміщена на сайті НПУ імені М.П. Драгоманова за посиланням:  
[http://npu.edu.ua/images/file/vidil\\_aspirant/dicer/D\\_26.053.21/Brodeckii1.pdf](http://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Brodeckii1.pdf))

## 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 поживленню 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 добротності. 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, культивуючи 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 сьйвом «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] – шанолюбству, 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, глибокий 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 кожну 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» ідеологами 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 поводитися 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 наснажене 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.Кассірер 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 спонудою 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 відрізняється 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 зречтись 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 наvertsється 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, диспенсаций, 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 закрити 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 доброчесності 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 доброчесності, а всяке знання таїнств, котре само собою не сприяє розвитку доброчесності, вважає зайвим, і оскільки в його очах варте переваги й більш потрібне таке знання, яке може надихнути й налаштувати людей на доброчесність, 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 доброчесності [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 принциповим 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 добродісного 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 добродісність. Це стосується і міркувань про потойбічну віддачу 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 добродісна 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 добродієм і їхнім благом як результатом добродію. 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-смыслову 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 смыслової 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, відчувають себе мірилом цінностей, вони не потребують схвалення. Шляхетна людина допомагає нещасному, але не через співчуття, а внаслідок спонукання, 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 нагромадження 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 уможливленими 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 організовувалися – 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 розвиваємо 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 самопозиціонування 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 несхитної 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 несхитного, 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» (І 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 керманічам 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 її 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 обріїв 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, обґрунтований 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, буддійській, 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 діяльнісної 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, упереміщення 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.

## 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., Иррлиц 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. – No 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. : Виддім «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 аборты [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. Добренъков. – 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\\_duhovmist\\_shumylo/](http://pravoslavnews.com.ua/articles/ekologia_duhovmist_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 Абдессаліам. Випробування мусульманського розуму: між владою одкровення та пануванням сліпої волі / Яссін Абдессаліам ; 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 Turchynovskyu. – 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.