

РОЗДІЛ I

РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ЗМІН

1. Цивілізаційні процеси сучасності як релігійні процеси

Аби усвідомити, як цивілізаційні процеси сучасності ми можемо розглядати як релігійні процеси, варто простежити те, як корелюються поняття цивілізація та релігія. Вочевидь, яку б із наявних точок зору на цивілізацію ми не взяли до уваги, всі вони будуть визнавати, що цивілізація - чи як певний стан суспільства в його вимірі в реальному історичному часі; чи як етап еволюції людської спільноти, що характеризується певним достатнім набором засобів організації та наявністю складних інституцій, притаманних розвиненому диференційованому суспільству; чи як сукупність організаційних знарядь (програм до дії), за посередництвом яких люди прагнуть досягти тих чи інших суспільних цілей, які задані існуючими універсаліями культури і фундаментальними символами, – в будь-якому випадку в основі чи, радше, всередині тієї умовної цілісності, яку ми іменуватимемо **цивілізація**, віднайдеться деяка внутрішня сенсо-легітимізуюча метафізично-ідеологічна основа, вґрунтована в певних релігійних парадигмах. Зрештою, як би ми не подивилися на історичний процес в його локальному чи глобальному, всесвітньому чи індивідуалізованому певним культурно-історичним ландшафтом ракурсах, ми, очевидно, віднайдемо не лише певний рівень економічного чи технологічного розвитку, систему суспільних взаємозв'язків та набір прийнятних правил поведінки, але й, що не менш важливо, сукупність базисних для розбудови будь-якої суспільної програми дій ідей, що вґрунтовані у межові далі буття. Саме завдяки останньому їх можна назвати провокаторами суспільного розвитку (історичного прямування, поступу в майбутнє) й порівнювати із горизонтом людського буття. Адже, якщо сприймати цивілізацію як певну цілісність людської спільноти в її історичному прямуванні в єдине майбутнє, то, вочевидь, така цілісність необхідно визначатиметься і (саме) спільним горизонтом.

В будь-якому випадку ми помічаємо, що зовнішні форми функціонування та організаційної структури релігії є відповідними формам суспільного функціонування та структурної організації суспільства взагалі (або й консервують попередні відмерлі у суспільстві форми). Натомість релігійні ідеї здатні виконувати щодо цивілізаційного розвитку

випереджальну прогностичну функцію, адже вони вкорінені в позамежові щодо людського буття основи, тобто постають як горизонт буття людини. Втрата сенсу в сучасному світі провокує актуальність теми цивілізацій, адже передбачається, що її доцільністю рухає сенс. Пошук сенсу й приводить до створення нових концепцій цивілізації. Це, зокрема, стосується і релігійно інтерпретованих концепцій цивілізації.

З іншого боку, найновіші світові дослідження з історії цивілізації не так однозначно відслідковують взаємозалежність між смислово-ідейним ядром та загальним напрямком розвитку цивілізації. Так, зокрема Р. Осборн у своїй фундаментальній праці “Цивілізація. Нова історія Західного світу” намагається прослідкувати розвиток всесвітньо-історичного цивілізаційного процесу і не знаходить у ньому якихось стійких закономірностей чи взаємозалежностей, як і провідних чинників чи необхідних ідейних констант. Він переконаний, що те, як ми оцінюємо історію, залежить від наших сучасних світоглядних параметрів. В певній історичній події чи культурній пам’ятці ми відшуковуємо те значення, яке сподіваємося там побачити, зважаючи на наше уявлення про причинно-наслідковий зв’язок та визнану нами смислово-ціннісну шкалу. Водночас він демонструє, що аби певний культурний феномен справив якийсь відчутний вплив чи зробив якийсь помітний внесок в історію цивілізації, необхідно аби до його постави у ролі такого долучилися принаймні декілька впливових на той історичний момент чинників: економічний, політичний, ідеологічний, культурно-комунікаційний, інтелектуально-освітній тощо. Та й навіть за обставин збігу усіх цих чинників вибір тієї чи іншої, скажімо, релігійної парадигми, яка забезпечуватиме смислово-ідеологічний напрямок розвитку цивілізаційного процесу, залежить багато в чому саме від випадковості (що можна прослідкувати за його прискіпливим аналізом впливу християнства на Західно-Європейську цивілізацію). Водночас ми не можемо спростувати судження, що така релігійна парадигма (навіть у вигляді її найзагальніших і ще не оформлених у структуровану догматичну цілісність уявлень) має бути відповідною суспільному запиту на певний тип ідейно-смислових пропозицій. І чим більшим універсально-інтерпретаційним потенціалом вона володіє, тим більш вдало виконуватиме свою роль ідеологічного каркасу для певного історичного варіантовідрізку поступу людства в майбутнє.

Тому, щоб зрозуміти, як сучасні цивілізаційні процеси відображаються на релігійних процесах, нам варто визначити найперше основні характеристики сучасного варіанту “цивілізації” в усьому багатоманітті її вагомих складових та притаманних їм тенденцій: економіки, політики, культури, права, моралі, технологій, знання, освіти та ін. Або ж, принаймні, спробувати визначити найголовніші тенденції у всіх цих складових, що будуть притаманні і загальноцивілізаційному процесу зокрема, а відтак і відображатимуться в релігійній сфері.

Науковці другої половини минулого століття відзначають кардинальну зміну темпів та напрямків цивілізаційного поступу, вказують на неодноманітність та різноспрямованість тенденції сучасних цивілізаційних процесів. Глобалізація доповнюється неодмінною індивідуалізацією, декларований релігійний екуменізм, як зазначає В.Єленський, водночас провокує встановлення чітких “демаркаційних ліній між релігіями”, “поруч із урізноманітненням ми бачимо й рух до уніфікації у великих релігійних традиціях”.

Релігійні парадигми, аби бути придатними для забезпечення людей ефективними засобами виживання в мінливому, нестабільному, інформаційно-перенасиченому, неструктурованому єдиною доцільністю світі, повинні бути, принаймні з одного боку, достатньо глибоко укоріненими в певних культурно-традиційних основах, а з іншого – адаптативно спроможними до варіативного різноманіття життєвих обставин віруючих; спиратися на метафізичні універсалії та володіти універсальними інтерпретаційно-прогностичними засобами, а водночас – конкретизуватися індивідуальними характеристиками Бога відповідно до екзистенційних запитів репрезентаційної групи їхніх послідовників; бути чутливими до зовнішньо-контекстуальної соціально-економічно-політичної мінливості та нестабільності й пропонувати стабільну світоглядну основу віруючим.

Визнання єдиного Бога забезпечує світогляд віруючих єдиною визначеною та стабільною логічною системою як моделлю “істинного світу”, особливості якої детерміновані її смисловим засновком, тобто розумінням поняття Бог, який постає як творець цього “істинного світу” (Абсолют) і визначає та обмежує ймовірнісні варіанти світорозуміння прихильників даної релігійної парадигми. Концептуальна структура релігійної парадигми необхідно містить інформацію онтологічного, екзистенційного та гносеологічного плану, що дає їй можливість визначати їх світогляд. Специфіка релігійних парадигм полягає в тому, що в їх основі лежать концептуальні (смислові) структури, які можуть отримувати відмінні визначення у різних контекстах. То ж принагідно вони здатні своїми теологічними системами пов’язати абсолютну, трансцендентну, універсальну та метафізичну основу (теоретичний рівень релігійної свідомості) із конкретними ефективними програмами життя віруючих у змінюваних, швидкоплинних, нестабільних умовах (буденний рівень), якщо, звичайно, володіють належною чутливістю до дійсних проблем та потреб віруючих. Адже у сучасному прагматичному світі людина здебільшого звертається до релігії з метою отримання дієвої ефективної моделі правильної поведінки у своєму повсякденному житті. А ті процеси, які ми сьогодні спостерігаємо в різних теологічних системах, зрештою, і відображають суперечні цивілізаційні тенденції у їхньому спрямуванні до віднайдення пропозиційно-бажаних програм досягнення суспільством (людством, людиною) належного майбутнього.

Найпоширенішим сьогодні є уявлення про цивілізацію як людську спільноту, яка протягом певного періоду часу (процес зародження, розвиток, загибель чи перетворення цивілізації) має стійкі особливі риси в соціально-політичній організації, економіці та культурі (науці, технологіях, мистецтві тощо), спільні духовні цінності та ідеали, ментальність (світогляд). Варто відразу вказати на можливу варіативність визначення самого терміну “цивілізація”, що логічно відобразатиметься на слововжитку та акцентуватиме нашу увагу на відмінних сутнісних характеристиках тієї людської спільноти, що ним позначатиметься. Так, зокрема, ми можемо говорити чи то про “історію цивілізації”, чи то про “історію цивілізацій”, маючи на увазі, в першому випадку, або локальну історію певного “культурно-історичного типу” (М.Данилевський), або ж у глобальному масштабі - історично-соціальний поступ (І.Франко) людства загалом, неодмінну долю культури, найбільш зовнішній і штучний її стан, який здатні досягати різновиди розвинутого людства (О.Шпенглер). Вживання ж другого варіанту може також призвести або ж до локальної, або до глобальної інтерпретації історичного процесу. То ж вживання терміну “цивілізація” відсилає нас відразу до двох смислових систем координат: в одному випадку ми зосереджуватимемось на культурно-історичній спільноті певного людського суспільства, в іншому ж – матимемо на увазі ступінь розвинутої норм поведінки, засобів впливу на природне середовище, знарядь праці, соціальну диференційованість, технологічний та знанневий рівень забезпечення певної людської спільноти та здатність її представників усе це використовувати, демонструючи в такий спосіб свою “цивілізованість” на противагу “варварству” менш розвинених у забезпеченні собі належного місця (комфортного буття) груп.

Розуміння концепції цивілізації було сформульоване французькими філософами XVIII століття як протиставлення концепції “варварства”. Звідси й уявлення про те, що цивілізоване суспільство відрізняється від примітивного, бо ж воно осіле (вкорінене), міське (суспільно диференційоване й піднесене над природною дійсністю) і грамотне (має достатні засоби для орієнтації у світі), а бути цивілізованим краще, ніж нецивілізованим. Це накладало й місійно-цивілізаторський обов’язок сприяти розвитку інших, керувати їхнім поступом до цивілізованості, нести світло цивілізації в темряву хаосу природного життя. То ж просвітницька концепція цивілізації встановила стандарти, за якими судять про спільноту. Протягом XIX століття європейці витратили немало інтелектуальних, дипломатичних і політичних зусиль для того, аби розробити критерії, за якими неєвропейські суспільства можна було б визначати як достатньо “цивілізовані”, аби прийняти їх як членів міжнародної системи, в якій домінувала “цивілізована” й “цивілізаторська” Європа. Водночас все частіше про цивілізації заговорили в множині, що вказувало на можливість віднаходження відмінних стандартів “цивілізованості” та відмову від визначення цивілізації як одного з ідеалів чи

єдиного ідеалу, репрезентантом актуалізації якого є деяка привілейована група (чи декілька певних груп) - еліта людства. Тож з'явилося уявлення про багато цивілізацій, кожна з яких була цивілізована по-своєму. І цивілізація постає як деяка реалізована культурна цілісність. В такий спосіб стадіально-періодизаційне розуміння історії поступово трансформується до плурально-циклічного, що зумовлює і витлумачення спомого поняття **цивілізація**.

Взагалі, у своїх розмірковуваннях щодо цивілізації мислителі найчастіше прагнули віднайти певні закономірності історично-соціального розвитку людської спільноти. Це забезпечило б значною мірою прогнозованість та передбачуваність розгортання історичних подій. То ж ми бачимо, що навіть математики задавалися метою вирахувати алгоритм функціонування цивілізації, осмислити зміну людських цивілізацій як систему. Так, зокрема Є.Ляпін (формаційно-цивілізаційний підхід) [Ляпин Е.С. Динамика цивилизаций. – СПб., 2007], переосмислюючи А.Тойнбі, вважав, що кожна окрема, значною мірою самостійна цивілізація (сукупність яких складає загальнолюдську цивілізацію) проходить свій власний життєвий шлях, що полягає у виникненні, зростанні, розквіті, зупинці й наступному занепаді. Закономірність цього процесу визначається в основному внутрішніми причинами. В межах життя однієї цивілізації можна виявити основні сили, що визначають цей процес, але це є неможливим при підході до історії як єдиного спільного ланцюга подій [Там само. - С.21].

Головною руховою силою цивілізаційного поступу людства, на думку Є.Ляпіна, є мотивація вчинків людей, що відрізняє людський вид живих істот від будь-якого іншого виду, що еволюціонує. Тож на певній стадії розвитку людства традиції від ролі помічника перейшли до ролі конкурента інстинктам, спрямованим на самозбереження людського виду [Там само. - С.76]. Традиція є стабільною, чітко сформульованою системою вмотивування діяльності людської спільноти. Коли діяльність, що визначалася первинними традиціями, більше не забезпечувала існування й виживання людської спільноти, під тиском зовнішніх впливів відбувається перетворення або й зміна системи традицій, що знаменує собою зародження цивілізації, яке відбувалося в різних частинах земної кулі не одночасно і перебігало в різних умовах неоднаково. Кожна окрема цивілізація, таким чином, відрізняється значною кількістю індивідуальних відмінностей і своєю особливою долею, має своє власне обличчя [Там само. - С.243].

Математичний підхід до аналізу історичного процесу передбачає значну формалізацію, врахування таких параметрів, як “маса”, що визначається “кількістю членів суспільства”, “тривалість існування”, та “достатня кількість подій”, що складають “достатню кількість відповідних ситуацій, з яких за допомогою відбору можна було б вибрати досить відповідних варіантів наступних процесів” [Там само. - С. 243-244]. Звичайно, такий підхід пропонує можливість “вирахувати” долю цивілізації та її перспективи, але піддається значному сумніву з точки зору гуманітаріїв,

адже є доволі схематичним і виглядає штучно змодельованою математичною системою, в яку намагаються втиснути емпіричну дійсність людської історії. Поступово формулюючи закономірності розгортання людської цивілізації на різних її стадіях: рання, класична, модернова, - головними дієвими чинниками (співвідношення яких і визначає певну стадію) зміни мотивації людської поведінки Є.Ляпін подає інстинкти, традиції та раціональність. То ж раціоналістична діяльність, за його переконанням, розвивається на тлі традицій, спирається на них, хоча одночасно й бореться з ними, заперечує їх [Там само.- С.293]. Оскільки традиції не володіють здатністю оновлюватися, у змінених історичних обставинах перемагає раціоналізм, що і визначає період класики й прискорює наступні трансформації. І в період класики діяльність, що ґрунтується на раціональних збудниках, набуває в житті суспільства більшого значення, збільшується обсяг інформації, якою володіє спільнота, удосконалюються методи створення матеріальних благ, зростає їхня кількість, ускладнюється і вдосконалюється система соціальної арматури, зростає ефективність діяльності суспільства в усіх сферах, ускладнюється духовна діяльність [Там само.-С.345].

Період цивілізації, що настає після класики – модерн - характеризується “союзом збільшеного раціоналізму з інстинктами, що вирвалися на волю” з-під гніту знеціненої традиції. Всі ці процеси призводять до посилення індивідуалізму. З кінцем періоду класики закінчується органічна частина життя цивілізації, зникають сили, що стабілізували стан суспільства на кожному етапі, визначали напрямок і характер його розвитку. То ж модерн характеризується конфліктністю, цивілізація вирішує складне завдання – переходу в нову, більш-менш стійку форму, аби зберегти своє існування. Але занепад є невідворотним. На стадії декадансу вплив традиції на життя суспільства майже повністю зникає, поведінка його членів цілком провокується раціональними збудниками, однак мисленнєві можливості людини не в змозі визначити оптимальну поведінку для досягнення поставленої життєвої цілі, яка вже є індивідуалізованою (до того ж, їх виявляється багато). То ж для того, аби цей хаос не призвів цивілізацію до загибелі, необхідно виробити якісь способи узгодження дій членів суспільства, чим і займаються квазітрадиції [Там само.- С.422]. Оскільки різні групи ставлять перед собою різні цілі, що часто суперечать одна одній, для створення квазітрадицій, які б могли визначати будову і діяльність суспільних структур, у їх основу повинні бути покладені певні організуючі й спрямовуючі ідеї. То ж суспільство, в якому раціоналізм остаточно переміг і прийняв поглиблені складні форми, вже не може в галузі свого духовного життя обмежитися попередніми, значною мірою примітивними уявленнями й віруваннями, що погано узгоджені між собою, суперечать наявній багатій і ретельно проаналізованій інформації. Саме тому виникають і розвиваються різні, іноді досить витончені системи ідей, за допомогою яких раціонально мисляча людина намагається задовольнити своє зростаюче бажання зрозуміти і

пояснити смисл і сутність свого буття. Ці ідеї, що розірвали зв'язок із традиціями і попередніми віруваннями, часто набувають критичного й руйнівного характеру щодо соціальної структури суспільства, чим ускладнюється діяльність “соціальної арматури”. Все це посилює гостроту суспільної кризи. Окремі “соціальні арматури” виникають на основі різних систем ідей, погано взаємодіють між собою і погано узгоджуються з діяльністю інших “соціальних арматур” [Там само. - С.437-438].

В цій ситуації корисним може бути виникнення у світі ідей якоїсь досить глибокої розвинутої системи, побудованої довкола центральної ідеї. Апелюючи до позалюдських сил, вона задовольнятиме духовні запити членів суспільства, на її базі формується впливова квазітрадиція і може збудуватися достатньо розвинута й міцна окрема «соціальна арматура», здатна взяти на себе вирішення завдання узгодження різних окремих “соціальних арматур”. А оскільки така “соціальна арматура” спирається на ідеї, що апелюють до позалюдських сил, її можна назвати церквою. Остання, будучи досить впливовою частиною “соціальної арматури”, прагне до розширення сфери свого впливу і сприяє розповсюдженню основних ідей, зміцненню їх впливу серед членів суспільства. Церковна “соціальна арматура” бере на себе завдання об'єднати й спрямувати деякі види діяльності членів суспільства. Це сприяє зміцненню суспільного “зачеплення”. З точки зору Є.Ляпіна, процеси в сфері духовного життя спрямовані на те, щоб зрозуміти, осмислити і пояснити значення буття, складають особливу галузь людської діяльності, яка найчастіше пов'язується з уявленнями про позалюдські сутності й сили, а відтак називається релігією.

Діяльність людей, спрямована на перетворення навколишнього світу, хоча повністю і не визначається, але помітно відображається на системі ідей. В процесі розвитку цивілізації ця система ідей перетворюється узгоджено із загальним стилем цивілізації, в межах якої вона народилася і розвивається. Відтак характер ідей (релігії) виявляє значний вплив на все життя суспільства. Однак повної взаємозумовленості немає. Удосконалюючись за високого рівня раціональності, система ідей може набути форми універсальної (вищої) релігії чи її філософського, етичного еквіваленту. Хоча вона й пов'язана з особливостями цивілізації, в якій народилася і виросла, однак володіє своїм власним обличчям, бо ж ідеї певною мірою незалежні від умов. Обростаючи відповідною «соціальною арматурою» (універсальною церквою) ця система ідей здатна вийти за межі тієї цивілізації, в якій вона народилася, її прихильники отримують можливість знайти спільну мову з членами суспільства іншої цивілізації. То ж така особлива універсальна церква може приймати участь в процесах взаємовідносин між різними цивілізаціями [Там само. - С.484].

Що стосується перспектив загальнолюдської цивілізації, то Є.Ляпін слушно наголошує, що з врахуванням розвиненого і поглибленого зв'язку усіх наявних цивілізацій можна очікувати в недалекому майбутньому злиття

всіх цивілізацій в одну амальгамовану загальнолюдську цивілізацію, хоча й не варто категорично заперечувати можливість того, що протягом деякого часу декілька окремих цивілізацій ще зберігатимуть свою індивідуальність.

Як бачимо, дослідник стверджує, що вихідним станом при виникненні кожної цивілізації було життя, що ґрунтувалося на традиціях. В процесі розвитку цивілізації традиції руйнувалися й гинули. Можливості для розвитку нових цивілізацій могли б з'явитися в результаті виникнення нових традицій. На їх базі започатковувались би й нові цивілізації. Однак сьогодні це вкрай проблематично, адже створення тих традицій, на базі яких розвинулись існуючі зараз цивілізації, вимагало величезного часу і досить певних умов. То ж важко уявити, аби сьогодні міг повторитися цей процес. Але це єдина надія на те, що перед людством відкриється шлях подальшого змістовного розвитку у формі цивілізованого життя. Припущення щодо вироблення людством зовсім нової системи свого життя, відмінної від цивілізації, яка представляє собою ту єдину форму, в якій воно існувало, вийшовши зі стадії первісності, є надто фантастичним. Тож вірити в це допустимо, але безпідставно [Там само]. Отже, бачимо, яку важливу роль релігії, як системі ідеологічного вмотивування злагодженої людської життєдіяльності, відводить в цивілізаційному процесі російський математик. Вочевидь, що його методологічний підхід не є задовільним для нас. Водночас цінним видається те, що він, так би мовити, “прорахував” надзвичайно важливе місце і роль релігії (ідеологічної системи, що ґрунтується на уявленні про надприродне, та відповідної їй соціальної арматури) в цивілізаційних процесах. Вона у нього постає своєрідним скріплюючим матеріалом для цілісності системи цивілізації, що виникає на певному етапі розвитку останньої і благополучно супроводжує її аж до моменту, коли інстинкти за допомогою остаточної раціоналізації дійсності вириваються назовні, загрожуючи повернути людське існування в доцивілізаційний період. З іншого ж боку, при значному розвитку такої ідеологічної системи, завдяки її відносній автономності щодо емпіричної дійсності, вона здатна ставати своєрідним містком порозуміння (засобом комунікації) між представниками різних цивілізацій, сприяти їх світоглядному зближенню.

Багато уваги значенню релігії в цивілізаційному процесі приділив С.Гантінгтон. Як він зауважує, ключові культурні елементи, що визначають цивілізацію, були сформульовані ще афінянами, коли ті переконували спартанців, що не видадуть їх персам. Кров, мова, релігія, стиль життя – ось що було спільного в греків і що відрізняло їх від персів та не-греків. [Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций. - М., 2003. - С. 49]. С.Гантінгтон наголошує, що основні цивілізації в людській історії значною мірою ототожнювалися з великими релігіями світу, бо люди - спільної етнічної належності і спільної мови, але різного віросповідання - можуть вести кровопролитні братовбивчі війни, адже “докорінні відмінності між групами людей полягають в їх цінностях, віруваннях, традиціях і соціальних

інститутах” [Там само. - С.49-50], а найрозповсюдженіші місіонерські релігії – християнство та іслам - охоплюють людей різних рас та мовних груп.

Цивілізації є цілісними. Жодна із їх складових не може бути зрозумілою без співвіднесення із відповідною цивілізацією. Відтак цивілізація, за С.Гантінгтоном, є найвищою культурною цілісністю. Вона характеризується як спільними об’єктивними елементами, зокрема такими, як мова, історія, релігія, звичаї, соціальні інститути, так і суб’єктивною самоідентифікацією людей [Там само. - С.50-51]. Із усіх рівнів ідентифікації цивілізація постає як найбільше “ми”, всередині якого кожний відчуває себе в культурному плані як вдома. То ж, як бачимо, визначення цивілізації зрештою залежить від самоідентифікації, яка, звичайно ж, спирається на об’єктивний контекст (культурно-світоглядний) суб’єктивного самознаходження.

Можна розрізнити цивілізації за їх значимістю як головні та периферійні, чи головні й запізнілі або ж перервані. С.Гантінгтон зайнятий переважно головними цивілізаціями в історії людства. У нього цивілізація не має чітких кордонів і точного початку й кінця. Люди можуть ідентифікувати себе по-різному, як вони це й роблять, із-за чого склад і форма цивілізацій змінюються з часом. Культури народів взаємодіють і накладаються одна на одну. Ступінь, за яким культури цивілізацій відрізняються чи подібні одна одній, також сильно варіюється. Цивілізації хоча й смертні, однак живуть вони досить тривало, еволюціонують, адаптуються і є найстійкішими з людських спільнот. Їх унікальна і особлива сутність полягає в тривалій історичній безперервності [Там само. - С.51-52]. Хочеться відразу зазначити, що сучасний французький мислитель Ж.Віллем, який також співвідносить цивілізацію із самоідентифікацією, говорить про її головну ознаку як спільну пам’ять, притаманну певній групі, що можна тлумачити як фіксовану у свідомості певної суспільної групи історичну безперервність.

Міжнародна історія засвідчує, що політичні системи є недовговічними засобами для досягнення цілі на поверхні цивілізації, а доля кожного суспільства, об’єданого лінгвістично і духовно, залежить зрештою від виживання певних фундаментальних ідей, довкола яких згуртовуються численні покоління і які відтак символізують передання поколінь – суспільства. То ж С.Гантінгтон наголошує, що практично всі основні цивілізації, що сьогодні існують, виникли щонайменше тисячу років тому чи є безпосередньо нащадками іншої, давнішої цивілізації. Поки цивілізації, що спираються на таку систему фундаментальних успадкованих ідей протистоять натиску часу, вони еволюціонують.

Тут, на нашу думку, варто згадати працю англійського філософа релігії К.Армстронг [Армстронг Карен. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе.- 2004], яка, аналізуючи історію ідеї Бога у трьох монотеїстичних релігіях (іудаїзмі, християнстві та ісламі), доходить до висновку, що ідея Бога має з необхідністю задовольняти конкретні життєві

потреби суспільства, бо ж ідея, яка втратила свою значимість, забувається. Послідовно розвиваючи її міркування, бачимо, що поки ідея Бога задовольняє людську спільноту і приносить їй користь, вона живе, трансформується, але коли вона стає виявляє свою непотрібність, то зникає, забувається. То ж можемо спробувати з релігієзнавчих позицій відслідкувати долю Бога (богів) як гаранта певного варіанту цивілізації та долі цивілізації, що містить в своїй основі певні уявлення про нього.

За С.Гантінгтоном, цивілізація не ототожнюється і не визначається політичним устроєм: вона є насамперед культурною спільністю, що сама не займається підтриманням порядку, відновленням справедливості, веденням війн. Політичні устрої відрізняються в різних цивілізаціях, а також в різний час в межах однієї з них. То ж цивілізація може містити один чи декілька політичних устроїв [Гантінгтон С. Столкновение цивилизаций. – С. 53]. Виокремлюючи наявні сьогодні цивілізації, С.Гантінгтон використовує при цьому насамперед релігійно-світоглядний критерій. Він виділяє Синто-Японську, Індуїстську, Ісламську, Православну, Західну (Європа, Північна Америка, країни, населені вихідцями з Європи, що ідентифікується із західним християнством та європейськими культурними процесами, зокрема – Відродженням, Просвітництвом), Латиноамериканську, Африканську (можливо) цивілізації. Релігія є центральною, визначальною характеристикою цивілізацій, хоч між релігією та цивілізацією і немає однозначної кореляції, адже цивілізація визначається певною культурною спільністю, яка, крім релігії, формується, за тим же Ж.Віллемом, сукупністю ідеологем, норм поведінки, досвідом культурно-історичним, спільною пам'яттю.

Аналізуючи сучасність, С.Гантінгтон вказує не те, що у ХХ ст. взаємодія між цивілізаціями перейшла від фази, яка характеризувалася односпрямованим впливом однієї цивілізації на всі інші, до етапу інтенсивних, безперервних і різноспрямованих взаємодій між всіма цивілізаціями. Закінчилась експансія Заходу і почалось повстання проти Заходу. Наприкінці ХХ ст. баланс військової й економічної могутності, а також політичного впливу, змінився. Захід продовжував виявляти значний вплив на інші суспільства, але взаємодія між Заходом та іншими цивілізаціями все більше обумовлювалася реакцією Заходу на розвиток цих цивілізацій. Міжнародна система вийшла за межі Заходу і стала поліцивілізаційною [Там само. - С.69]. Політичні устрої: імперії (для попередніх цивілізацій) і демократія (як породження Західної цивілізації) переростають у федерації, конфедерації, міжнародні установи і організації.

Хоч основні політичні ідеології ХХ ст. є дітищем Заходу, але натомість Захід ніколи не породжував основної (цивілізацієтворчої) релігії (конфуціанство, індуїзм, християнство, іслам): всі вони походять з незахідних цивілізацій. То ж С.Гантінгтон вважає, що по мірі того, як світ відходить від владарювання Заходу, знецінюються його ідеології, що уособлюють пізню

західну цивілізацію. На їх місце приходять релігійні та інші культурні форми ідентифікації. Внутрішньо-цивілізаційне зіштовхування політичних ідей, породжене Заходом, тепер витісняється міжцивілізаційним зіткненням культур і релігій [Там само. - С.70]. На нашу думку, із урахуванням сучасного стану справ така позиція дослідника постає дещо категоричною. Визначна роль релігії та культури у міжцивілізаційному діалозі зараз нівелюється прагматичними суспільними потребами. До релігійної чи культурної аргументації здебільшого звертаються для прикриття економічного чи політичного інтересу.

С.Гантінгтон наголошує, що сьогодні світ є добре розвинутою міжнародною системою, але в кращому випадку - лише досить примітивною міжнародною співдружністю. Кожна цивілізація бачить себе центром світу і пише свою історію олзглядпе як центральний сюжет історії людства. Однак такі моноцивілізаційні точки зору втратили значимість і придатність в поліцивілізаційному світі [Там само. - С.72].

Ще в 1918 р. О.Шпенглер розвіяв домінуюче на Заході до того часу уявлення про суцільну історію з її чітким поділом на античний, середньовічний і сучасний періоди й заговорив про необхідність замінити птолемеївський підхід до історії коперніканським та встановити замість пустої вигадки про одну лінійну історію – драму декількох могутніх держав. А декілька десятиліть по тому А.Тойнбі піддав критиці «нахабство Заходу», що виражалось в егоцентричних ілюзіях про те, що світ крутиться довкола нього, що існує «незмінний Схід», що «прогрес» невідмінний.

Дехто навіть вважає, що в сучасному світі відбувається становлення «універсальної цивілізації» як культурного об'єднання людства, здійснюється поступове неухильне прийняття людьми всього світу спільних цінностей, вірувань, порядків, традицій й інститутів. Однак центральними елементами будь-якої культури й цивілізації є мова та релігія. Якщо зараз й зароджується універсальна цивілізація, то повинна бути тенденція для виникнення й універсальної мови та універсальної релігії [Там само. - С.80], що не спостерігається. Натомість найновіші лінгвістичні дослідження доводять варіативність розуміння навіть, скажімо, філософської термінології в різних культурних контекстах сучасності [Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том1.- К., 2009]. Адже, хоча англійська мова й є засобом міжнародного спілкування точнісінько так, як християнський календар став всесвітнім інструментом виміру часу, арабські цифри – всесвітнім способом рахунку, а метрична система – всесвітньою системою вимірювання, однак це умовності, які передбачають наявність різних культур. Використання англійської як засобу міжкультурного спілкування допомагає підтримувати чи, навіть, посилює різні культурні ідентичності (різні англійські різних культур). І С.Гантінгтон переконаний, що універсальна релігія має не набагато більше шансів виникнути, ніж універсальна мова [Там само. -С.82-84, 88].

За умови, коли традиційна релігія в суспільствах із прогресивною модернізацією не здатна адаптуватися до вимог модернізації, створюються потенційні можливості для розповсюдження західного християнства й ісламу. Але шанси в поширенні цих релігій не є рівними, бо ж християнство розповсюджується насамперед шляхом навернення прихильників інших релігій, а іслам – за рахунок як навернення, так і відтворення, що очевидно дає більший кількісний приріст. Крім цього, й сама концепція універсальної цивілізації є характерним продуктом західної цивілізації [Там само. - С.89-90]. Універсалізм – ідеологія, прийнята Заходом для протиставлення себе незахідним культурам. Однак те, що жителі Заходу оголошують мирною глобальною інтеграцією (наприклад, розповсюдження засобів масової інформації), представники іншого світу осуджують як підступний західний імперіалізм і вбачають в ньому загрозу для себе.

То ж концепція універсалізму є сьогодні неефективною. Людський потяг до вирізнення, до власної ідентичності, на відміну від “іншого”, провокуватиме їх альтернативність. Зрештою, сьогодні існує безліч релігійних альтернатив, які лежать поза світом світських ідеологій, адже, за переконанням С.Гантінгтона, релігія в сучасному світі – одна з центральних, мабуть чи не найголовніша сила, яка мотивує і мобілізує людей. То ж поділ людства за прихильністю до політичних ідеологій позаду, але більш фундаментальні принципи поділу людства – етнічні, релігійні й цивілізаційні – залишаються причиною нових конфліктів. Глобальне релігійне відродження, “повернення до святинь” є відповіддю на тенденцію сприйняття світу як “єдиного цілого” [Там само. - С. 94].

Щодо цивілізації як процесу універсальної модернізації, виникнення і приросту “цивілізованості”, то тут С.Гантінгтон вважає, що інтенсифікована взаємодія між сучасними суспільствами може й не породжувати спільну культуру, але вона полегшує передачу технологій, а технології й промисловість – не містять культурної індивідуальності. Отже, в сучасних суспільствах багато спільного. Але ж чи вони повинні злитися і стати однорідними? Захід був Заходом задовго до того, як він став сучасним. Центральні характеристики Заходу, які відрізняють його від інших цивілізацій, виникли раніше його модернізації. Вони також не є однорідними. Захід успадкував грецьку філософію і раціоналізм, римське право, латинь і християнство. Хоча ісламська і православна цивілізації також отримали спадок від античної цивілізації, але в значно меншій долі, ніж Захід. Західне християнство (католицизм, а потім протестантизм), що є найважливішою історичною особливістю західної цивілізації, призвичаїлося водночас до секуляризованого суспільства. Розділення духовної і світської влади та конфлікт між церквою і державою, що є типовими для західної цивілізації, в жодній іншій означеній С.Гантінгтоном цивілізації не мали місце [Там само. - С.94-98]. То ж цінності, що притаманні Західній цивілізації, зокрема верховенство закону, соціальний плюралізм та індивідуалізм, асоціюються із

вестернізацією в незахідних суспільствах й часто провокують відторгнення, що пов'язане з безнадійним завданням ізольовати певну людську спільноту від сучасного світу. Але процеси вестернізації і модернізації в незахідних суспільствах не є однозначними: на ранніх етапах змін вестернізація підтримує модернізацію. Пізніше модернізація стимулює відродження місцевої культури на двох рівнях: на соціальному модернізація посилює економічну, військову і політичну міць суспільства в цілому і примушує певну спільноту повірити в свою культуру і утверджуватися в культурному плані; на індивідуальному рівні модернізація породжує відчуття відчуження і розпаду, тому що розриваються традиційні зв'язки і соціальні відносини, що призводить до кризи ідентичності. Саме для вирішення цієї проблеми й потрібна релігія [Там само. - С. 109]. Теорія запозичення показує, наскільки вибірково цивілізація-реципієнт здійснює запозичення з інших цивілізацій і адаптує, трансформує й асимілює їх, щоб посилити і забезпечити виживання базових цінностей своєї культури. То ж модернізація не обов'язково означає вестернізацію. Незахідні суспільства можуть модернізуватися, не відмовляючись при цьому від своїх рідних культур і не переймаючи всі відразу західні цінності, інститути та практичний досвід. Більше того, модернізація посилює ці культури і зменшує відносний вплив Заходу: "На фундаментальному рівні світ стає все більш сучасним і менш західним" [Там само. - С.112].

Якщо в першій половині ХХ ст. представники інтелектуальної еліти, як правило, вважали, що економічна і соціальна модернізація веде до ослаблення ролі релігії як сутнісної складової людського буття, то друга половина двадцятого століття показала, що ці надії й занепокоєння безпідставні. Економічна і соціальна модернізація набула глобального розмаху, а водночас відбулося й глобальне відродження релігії. Це стосується перш за все не-західних спільнот (подібне ми можемо частково спостерігати й в Україні).

То ж курс на секуляризацію й примирення релігії з атеїзмом розвернувся в протилежний бік: сьогодні атеїзму доводиться відстоювати свої позиції, суспільні інституції тяжіють до клерикалізації (що помічаємо й в Україні), а секуляризована культура звертається до релігії за пошуком нових (чи відшуком старих традиційних) духовних смислотворчих основ. Ми спостерігаємо за формуванням нового релігійного підходу до дійсності, який ставить за мету не прийняття світських цінностей, а повернення священних основ для організації суспільства. Це стосується насамперед усіх фундаменталістських релігійних тенденцій (іслам - православ'я: не модернізація ісламу чи православ'я, а ісламізація чи опраправославлення сучасності). То ж, звичайно, в цьому ракурсі ми можемо сьогодні говорити про масштабний процес десекуляризації (в тому числі й у Західному суспільстві – зміна парадигм мислення в католицькій церкві від Івана II до Бенедикта XVI).

Однак відразу слід зазначити, що, на думку сучасних українських релігієзнавців, хоча місце і роль релігійних організацій в суспільному житті, скажімо в українському суспільстві, й змінилися значно, принципово рівень релігійності населення не змінювався протягом тривалого відтинку історичного процесу [Єленський В. Про боротьбу між «нижнім» і «вишнім». – РІСУ, 30 березня 2010 // http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/vyelenskyi_column/35061/]. Науковець стверджує, що з тієї емпіричної бази, якою оперує сучасна соціологія релігії, зробити висновок про те, чи підриває модерність релігію, а чи ж ні, неможливо; уявлення про лінійний історичний занепад релігії також не є підтвердженими дослідженнями. То ж В.Єленський доходить висновку, що нелінійність релігійної поведінки притаманна і суспільствам, і окремим людям. Як і окрема людина протягом свого життя, так й цілі людські спільноти “за певних обставин можуть видобувати з релігії сенс, рушії свого розвитку, символи і демаркаційні маркери... З іншого боку, суспільства здатні відмовлятися від релігійних мотивів навіть тоді, коли релігія складала ядро колективного міфу й була головним чинником, що протягом століть вирізняв спільноту з-поміж інших” [Там само].

Однак С.Гантінгтон, який десятиліттями раніше здійснював свої дослідження, був переконаний, що релігійне відродження частково пов'язане з експансією деяких релігій, але значно більшою мірою воно зумовлене людьми, які повертаються до традиційних релігій своїх суспільств і вдихають в них нові сили та надають їм нового значення (новий фундаменталізм та оновлення релігії). Він вважав, що всезагальне релігійне відродження, хоч в різних країнах і цивілізаціях обумовлене різними факторами, все ж є глобальним феноменом, який потребує глобального пояснення. Його найбільшою причиною став процес соціальної, економічної і культурної модернізації [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - С. 140-141]. Зрештою, ми й справді спостерігаємо, що ті чи інші модернізаційні процеси та їх наслідки (соціальні, економічні чи культурні) провокують необхідність релігійного обґрунтування або ж обґрунтування спротиву їм та їх несприйняття. Аргументація в той чи інший бік виглядатиме більш ґрунтовною, якщо вона вростатиме в релігійну сферу, утверджуватиметься авторитетністю позиції інституції, що представляє точку зору надприродної сутності світу. Ті чи інші соціальні та економічні модернізаційні зміни вимагають також оновлення культурних основ. Тому С.Гантінгтон і говорить про “пошук нових джерел ідентичності в нових моделях відносин, почуття смислу і цілі” [Там само. - С.142]. Адже роль релігії в людському суспільстві визначається її можливістю забезпечити ідентичність людям, віднайдення свого місця в зміненому світі.

Крім того, С.Гантінгтон вважає, що релігійне відродження в усьому світі є реакцією на атеїзм, моральний релятивізм і потурання слабкостям й постає воно як утвердження цінностей порядку, дисципліни, праці,

взаємодопомоги і людської солідарності [Там само. - С.144]. Релігійні групи задовольняють соціальні потреби, які державна бюрократія, політична чи економічна еліта залишає без уваги, нехтує ними. Та й справді, ми сьогодні можемо спостерігати, з якою ретельністю церкви (християнського ареалу зокрема) розробляють свої соціальні програми, звертають увагу на різні аспекти соціальної дійсності – праця, здоров'я, виховання, робота із проблемними групами населення, надання допомоги, в тому числі матеріальної, гуманітарної, освітньої, медичної чи й юридичної в різних складних ситуаціях залишеним за межею магістрального шляху виживання у сучасному світі верствам населення. Руйнування звичаїв і розвал громадянського суспільства, на думку С.Гантінгтона, створюють вакуум, який заповнюється релігійними, часто фундаменталістськими групами. Крім психологічних, емоційних і соціальних шкод, що завдаються модернізацією, існують й інші стимули релігійного відродження, зокрема “відступ Заходу і закінчення “холодної війни” [Там само. - С.146-148]. Рухи за релігійне відродження є антисвітськими, антиуніверсалістськими і, за винятком його християнського (а ми уточнимо – західнохристиянського) прояву, антизахідними. Вони також спрямовані проти релятивізму, егоїзму і споживацтва. Загалом вони не відкидають урбанізацію, індустріалізацію, розвиток, капіталізм, науку і технологію, а також все, чим ці речі корисні для організації суспільства. В цьому сенсі, каже С.Гантінгтон, вони не є антисучасними, бо ж приймають модернізацію, використовують надані нею засоби (в тому числі – інформаційні, комунікаційні, технічні, політичні).

Більше того, “релігія, місцева чи імпортована, дає смисл і напрямок для зароджуваних еліт в суспільствах, де відбувається модернізація” [Там само. - С.149]. То ж не даремно ми спостерігаємо, як у донещодавна світській країні, якою можна вважати Україну, сучасна політична еліта все більше вдається до релігійної аргументації та звертається за легітимізуючою підтримкою (замість пропонування чітко висловлених політичних програм) до певних релігійних організацій. У цьому процесі суспільної модернізації, як вважає С.Гантінгтон, міцні країни прагнуть до універсалізму, слабкі суспільства – до відособленості.

Ріст впевненості в собі Східної Азії породив азіатський універсалізм, порівнюваний з тим, що був визначною рисою Заходу [Там само. – С.61]. Тут ми можемо звернути увагу й на протилежну аргументацію цього феномену. Так, зокрема, Т.Фрідман, який досліджував перш за все економічний ландшафт сучасності, аналізуючи причини ісламського фундаменталізму та екстремізму, вважає їх наслідком невпевненості, прихованого комплексу неповноцінності (економічної, політичної, соціальної, технологічної), бажанням своєрідно узгодити невідповідність релігійно засвоєних істин про ексклюзивне унікальне місце мусульман у світі із наявним станом речей, компенсацією неможливості адаптуватися в плоскому світі врівноважених

можливостей конкурентно спроможних членів глобальної економічної спільноти [Фридман.Т. Плоский мир: Краткая история XXI века.- М., 2007].

Натомість С.Гантінгтон наголошує, що водночас із збільшенням впевненості в собі, що ґрунтується на економічному зростанні жителів Азії, величезна кількість мусульман навертаються до ісламу як джерела ідентичності, смислу, законності, розвитку, могутності і надії. Ісламське відродження за своїм розмахом і глибиною - це остання фаза в пристосуванні ісламської цивілізації до Заходу, спроба знайти “рішення” не в західних ідеологіях, а в ісламі. Вона складається з прийняття сучасності, відторгнення західної культури і повернення до ісламу як провідника в житті і в сучасному світі [Там само. - С.162-163]. Ісламське відродження є спробою мусульман досягти своєї цілі. Це – широкий інтелектуальний, культурний, соціальний і політичний рух, що поширився на весь ісламський світ.

Справді, супроводжуючи людство (та людські спільноти) в історичному поступі, релігія забезпечує відчуттям особистісного (групового) ексклюзивізму. Уявлення про “свого” Бога, “своїх” богів переконувало у своїй зверхності певну людську спільноту, стверджувало у своїй “цивілізованості” з точки зору Бога, що, очевидно, має корелюватися із “цивілізованістю” в світовому вимірі. Таке відчуття ексклюзивізму легітимізує намагання тієї чи іншої суспільної групи реалізувати свій прагматичний інтерес місійною діяльністю щодо порятунку світу, нав’язати світовій спільноті єдино-правильний шлях в майбутнє.

С.Гантінгтон вважає, що під впливом модернізації глобальна політика зараз вибудовується по-новому, у відповідності до напрямків розвитку культури. Народи й країни із подібними культурами об’єднуються, народи й країни із різними культурами розпадаються. Об’єднання за спільними ідеологічними установками чи довкола наддержав зникають, поступаючись місцем новим союзам, що об’єднуються на основі спільності культури й цивілізації. Політичні кордони все частіше коректуються, щоб співпасти з культурними: етнічними, релігійними й цивілізаційними. Культурні співдружності приходять на зміну блокам часів “холодної війни” і лінії розлому між цивілізаціями стають центральними лініями конфліктів в глобальній політиці.

90-ті роки минулого століття породили спалах глобальної кризи ідентичності. Для самовизначення людство вдається до випробуваних критеріїв - кров і віра, релігія та сім’я (спільне коріння, церква, мова, цінності й інститути), до дистанціювання від тих, в кого вони інші [Там само. - С.185-186]. Справді, культурна спільність полегшує співробітництво і єдність серед людей, а культурна відмінність веде до розколу і конфліктів.

Але ми мусимо тут придивитись уважніше до тих подій, що відбуваються безпосередньо перед нашими очима. Та полеміка, що розгорнулася довкола концептуалізації основ так званої «Православної цивілізації», ті аргументи й дійсні мотиви, що використовуються сучасними

ідеологами її фундаментальної ідеологеми – “Русській Мір”, незрозумілі геополітичні рішення наших політиків, приправлені духовно-церковним пафосом, наводять нас на сумніви щодо того, що саме культурна мотивація лежить в їх основі. Насправді все виглядає так, ніби аргументи про спільну культурно-духовну спадщину використовуються задля обґрунтування політичної мети. Справді, сучасна зміна геополітичної спрямованості нашої країни подається спільністю культурно-духовних основ і потребою самого українського суспільства, його нібито самоідентифікацією (масовою) як належного до Православної цивілізації. Однак, мало того, що ця аргументація часто ґрунтується на неправомірному розширенні й підміні понять (неузгодженими виявляються поняття «Київська Русь», «Русській Мір», «Київська православна традиція», «православна традиція», «православ'я», «Російська Православна Церква», «духовно-культурна традиція», «церковно-духовна традиція» та ін.), на маніпуляції суспільною свідомістю недовисловленими ідеями; ми простежуємо тут чіткий приватний інтерес певних політичних сил, який потім старанно “одягається” в ідеологеми «Православної цивілізації» з її точно визначеним духовним центром – Московським Православ'ям.

Відтак, на противагу С.Гантінгтону, гадаємо, що культурні й цивілізаційні кордони іноді коректуються й моделюються відповідно до політичних й економічних інтересів певних владних груп.

Принагідно варто згадати ще один популярний сьогодні – семантичний підхід до осмислення цивілізації, висловлений А.Панаріним. Сама проблема цивілізації почала активно обговорюватися й формулюватися мислителями, які є представниками Західної цивілізації, що було, очевидно, спровоковано спочатку відчуттям, а далі й обґрунтуванням її занепаду. Це призвело до необхідності пошуків відповідних механізмів виходу її із кризового стану, чим і зайнялися цілий ряд західних мислителів. Р.Осборн демонструє, що криза Західної цивілізації виявляється зрештою кризою легітимізації влади та зверхності її провідних ідеологем (в т.ч. й маніпулювання самим поняттям *цивілізації*). Натомість з власних причин цією темою зацікавилися представники тієї цивілізації, яка сьогодні мислителями визнається, але не вважається такою, що досягла свого розквіту (тобто може тлумачитися перспективною щодо своєї майбутньої ролі в глобалізованому світі – обґрунтування останнього і є метою їхніх розмірковувань). Вони активно взялися до розробки концепції цієї «Православної цивілізації» (адже вона може виявитися конкурентоспроможною і здатною стати провідною, раз уже альтернативна християнська цивілізація визнається занепадою).

Цікаво, що А.Панарін, якому не можна відмовити у тверезому й розумному погляді на речі, відразу зазначає, що така «Православна цивілізація» жодним чином не повинна обґрунтовуватися етнічною спільністю чи культурною замкненістю, адже Росія, яка розуміється за С.Гантінгтоном “стрижневою країною цивілізації”, “з одного боку, ніколи не

була моноетнічною державою, а з іншого – починаючи щонайменше з реформ Никона і Петра I, вона постійно інтегрувала західні ідеї в свою соціокультурну систему, тобто не була монокультурною. Тому послідовним прихильникам строгої національної ідентичності довелося б переписати заново всю нашу історію і географію і, в будь-якому випадку, винести за дужки останні три сторіччя російської історії” [Панарин Александр. Православная цивилизация в глобальном мире // panarin_prav.zip // http://www.patriotica.ru/religion/panarin_prav.html].

Тож очевидно, для обґрунтування «Православної цивілізації» потрібна інша ідентичність – духовна. Як зазначає А.Панарін, оскільки референтом російського націоналізму є московський період – від кінця татаро-монгольського іґа до початку петровських реформ, а російська ідентичність московського періоду була зовсім не етнічною, а “конфесійно-цивілізаційною”, то ж “російські люди московського періоду мислили себе як православний народ – оберігач і захисник великої святоотцівської традиції, представленої не російськими, а святими грецькими іменами... Не плем’яне почуття і не імперська гордіня скріплювали ідентичність російських людей московського періоду, а православний ідеал священного царства, що ґрунтується на вищій правді і жертвовному служінні святій апостольській вірі” [Там само]. Однак, як далі вказує А.Панарін, “драма нашої ідентичності пов’язана з тим, що вона від початку носила не натуралістичний характер, не задовольнялася наявністю етнічного, географічного і адміністративно-державного типу, а була переважно ціннісно-нормативною, духовною. Саме грецьке, східно-християнське віросповідання до того часу, коли Московська Русь здобула державну самостійність, втратило географічну і цивілізаційну прив’язку з причини загибелі Візантії і стало сприйматися як священний спадок, що знаходиться в небезпеці й потребує термінового захисту. Наша ідентичність в якості Святої Русі і визначилась в XV ст. у формі народу–захисника православного ідеалу, який більше немає кому оберігати. Мова, таким чином, йде про ідеократичну ідентичність, що ґрунтується на прив’язаності до священного ідеалу – тексту й аскези, необхідної для того, щоб йому відповідати і зберегти від посягань” [Там само]. Усе це, на думку А.Панаріна, сприяло виробленню специфічного відношення до дійсності, адже “людина як культурна істота сприймає дійсність крізь призму культурного тексту і свою поведінку будує не за біхевіористською схемою (стимул – реакція), а на основі безперервних герменевтичних процедур, за яких факти дійсності інтерпретуються на основі попередньої смислової схеми, а сама ця схема постійно реконструюється і коректується під тиском нових фактів” [Там само].

Відтак мова йде про культурну ідентичність як “текстуальність” людського існування, про соціальне буття як сукупність постійно реінтерпретовуваних культурних текстів. І особливість російської культури не в тому, що вона опосередковує сприйняття людиною реальності деякими

нормативно-аксіологічними текстами (це робить будь-яка культура), а в тому, що вона: 1) більше від інших тяжіє до “монотекстуальності” (пронизаності всіх практик єдиним центральним смислом); 2) її процедури підведення дійсності під нормативний текст вимагають значнішої внутрішньої напруги завдяки тій початковій дистанційованості ортодоксального греко-православного тексту від емпіричної реальності, яка пов’язана з ранньою загибеллю материнської цивілізації – Візантії.

Звичайно, це не означає, що цивілізаційна ідентичність базується винятково на конфесійній основі – на великій письмовій традиції, що об’єднує етноси в єдиному сакральному просторі, бо ж і територіально-географічні детермінанти впливають на світовідчуття народів. І хоч земля Київська була щедрою, однак “дитячий егоїзм князів і народу” привів до краху Київську Русь. Але в “російській душі” до цього часу зберігається ностальгія за Києвом, “душа” дотепер не в змозі змиритися з цією переміною місця розвитку, із суворістю московського періоду, що так контрастує із золотою юністю Києва. За переконанням А.Панаріна, саме “протистояння ідеї (тексту) натурі пронизує всю історію нашої цивілізації й утворює джерело її напружено-драматичної динаміки. Зазвичай, коли говорять про той чи інший світовий регіон в парадигмі “плюралізму цивілізацій”, то мають на увазі дещо статичне, деякий стійкий сплав історії й географії, цінностей і звичаїв, в яких втілено кристалізований досвід, що передається з покоління в покоління. У випадку ж православної цивілізації більш вдалою є метафора локатора, настроєного на те, щоб вловлювати щілини, з одного боку, між нормативним священним текстом і повсякденними суспільними практиками, а з іншого – між універсаліями вселенського вищого, “передового” досвіду і місцевими ухилами “грунту”. То ж православний світовий регіон характеризується «своєрідним сплавом цивілізаційних і формаційних механізмів; ...перманентною полемікою з місцевими особливостями в ім’я руху до сакрального й універсального» [Там само].

Крім іншого, А.Панарін звертає увагу на експериментальність православної цивілізації: “Як тільки в світі з’являлась чергова планетарна ілюзія відносно чогось найдосконалішого й бездоганного, наші захоплено-фанатичні прозеліти брали її на озброєння, із максималістським натхненням впроваджували в життя і – оголювали тим самим і для самих себе, і для оточуючих ходульність і нездалість чергового проекту” [Там само].

Зрештою А.Панарін слушно наголошує на тому, що “внутрішній цивілізаційний конфлікт в Росії розгортається, по суті, не за класовим чи етнічним принципом, а вбирає в себе глобальний конфлікт Заходу і Сходу, є його квінтесенцією” [Там само]. Аналізуючи сучасний стан цивілізаційних процесів у світі, філософ констатує зміни парадигми пануючого західного дискурсу: якщо донедавна говорилося про перехід від авторитарно-тоталітарних форм влаштування до демократично мислительних на основі формаційного універсалізму – закономірної суспільної еволюції, що не

ракується з якимись расовими, етнічними, географічними бар'єрами, то тепер переважає цивілізаційна парадигма, яка відкриває дорогу монопольного присвоєння понять “демократія”, “свобода”, “громадянське суспільство” західною цивілізацією як єдиного їх аутентичного витлумачувача і носія. Зрештою автор звертає увагу на зміну часового горизонту людства: в попередньому горизонті прогресивного (формаційного) еволюціонізму категорія “минулого” не носила характеру деякого генетичного коду чи стійкої субстанції, воно визначалось негативно, як дещо відмінне від теперішнього та майбутнього. Сьогодні ж, “в рамках цивілізаційної парадигми, минуле отримує субстанційне визначення чогось стійкого, генетичного (в смислі культурологічної генетики ментального “коду”), що здатне існувати поряд із сучасним і заважати йому.

Боротьба сучасності з минулим набуває форми боротьби цивілізацій, одна з яких уособлює модерн, останні – стійку й агресивну архаїку, що не містить жодних іманентних засновків бажаної суспільної еволюції” [Там само]. За нашим переконанням, справді, така дискримінація за часовими координатами є додатковим інтерпретаційним механізмом для утвердження зверхності “сучасної” цивілізації над “застарілими”. З іншого ж боку - вона може спровокувати ідейний спротив представників тієї цивілізації, яка не вписується в “сучасні” стандарти цивілізованості, однак вважає свої духовно-культурні глибини потенційно міцнішими для наступного поступу, ніж в тих цивілізацій, що переконані у своїй сучасності, однак втратили власну духовно-смыслотворчу основу й перебувають у стані занепаду та розпаду.

Глобалізація, як тенденція до скорочення бар'єрів і відстаней та утворення єдиного економічного та інформаційного простору, є тією дійсністю, від якої не можна сьогодні сховатися за стінами власних цивілізаційних меж, але дати однозначного рецепту поведінки в цій ситуації також неможливо. І ті, “хто наполягає на тій чи іншій одноваріантності, викривають свою зацікавленість в певному сценарії розвитку, приписують своїм суб'єктивним прагненням статус неспростовної об'єктивності, одночасно оголошуючи прагнення інших злим і нерозумним свавіллям” [Там само]. То ж, звичайно, ті чи інші цивілізаційні ідентичності чинитимуть спротив тотальному глобалізму й даватимуть можливість людським спільнотам захиститися від того відкритого глобального суспільства, що виявляється по суті “відвертим соціал-дарвінізмом – глобальним простором нічим не стримуваного “природного відбору”, в якому більш слабкі економіки, культури, етноси приречені загинути, поступившись місцем сильним й пристосованим” [Там само].

А.Панарін вказує на те, що “сучасні провідники доль глобального світу схильні відмовляти іншим цивілізаціям в праві участі у формуванні вигляду глобального світу й корекції його теперішньої, «американоцентричної одномірності», сподіваючись на встановлення під диктатом “найбільшпристосованих” вічного глобального світового порядку, що є

принципово неможливим. То ж сприяти благополучнішій розбудові майбутнього людства може такий глобальний еволюціонізм, у процесі якого братиме участь “щонайширше число планетарних суб’єктів”, які б в процесі глобалізації на основі партнерських відносин вивіряли її економічні, політичні та культурні “баланси”. При цьому слід відшукувати й розкривати потенціал інших цивілізаційних суб’єктів і культур, які здатні скоректувати небезпечні одномірності глобалізму та більш активно брати участь у формуванні “майбутнього світопорядку в процесі глобальних рішень”. Зрозуміло, що, як представник «Православної цивілізації», А.Панарін приділяє значну увагу можливому її внеску у сучасний світовий глобальний процес, що очевидно вкорінений зокрема в православному архетипі.

Однак хочеться звернути увагу на те, що релігійні наслідувачі А.Панаріна не виявляються настільки ж послідовними у логіці концептуалізації «Православної цивілізації» та визначенні її оптимального внеску в глобальне еволюціонування людства, особливо коли це стосується обґрунтування “стрижневої” ролі Російського православ’я. Так, зокрема, ми можемо простежити, що доктрина “Руского Міра” спирається на спробу сакралізації деякої штучно змонтованої спільної “історичної пам’яті”, створюючи, таким чином, ідеологему цивілізаційної єдності слов’янських народів (провідником якої виявляється Російська Православна Церква) наперекір суперечливій їх історичній пам’яті та неоднозначним, поліваріативним відчитуванням подій історичних та самих сенсостворюючих текстів (християнство по-різному прочитувалося, сприймалося, приймалося, практикувалося й культивувалося, виконувало різну роль і мало різний характер щодо народу і влади в історії України та історії Росії).

Як слушно доводить аналізом концепції “Рускій Мір” А.Окара, “головна слабкість цієї доктрини в тому, що вона, апелюючи до онтології та «справжності», насправді побудована на маніпуляції та подвійних стандартах, пов’язаних із мінливістю, нечіткістю й полісемантичністю поняття «русській». На цій ниві з’явилося чимало торгівців «русскостью»” [Окара Андрій. Навернення малоросів. Доктрина «Руссаго Міра» як стимул до побудови нової універсальної української ідентичності.- РІСУ 12 квітня 2010, 13:37]. І тут ми мали можливість наочно простежити, як щоразу сильніше нагадується українському народові з часу його унезалежнення про спільну духовну православну ідентичність з боку Російської Православної Церкви, яка протягом декількох століть поставала в ролі московсько-духовного колонізатора українського народу.

Проблема ідентичності є доволі складною й далеко неоднозначною, особливо, якщо врахувати, що в основі цивілізаційної ідентичності мала би перебувати “спільна пам’ять” (Ж.Віллем), а ось її наслідки визначають майбутнє людства чи певної людської спільноти. Людина з необхідністю самовизначається в багатьох аспектах. Зокрема на груповому рівні їй

притаманні декілька типів ідентичності: національна, конфесійна та ін. Проблема наднаціональної самовизначеності титульної нації країни означає проблему встановлення вектору найсприятливішої для її розвитку геополітики. То ж якщо для Патріарха Кирила не має сумніву щодо наднаціональної ідентичності українського народу, бо ж він вважає, що народам держав, які проживають “на теренах історичної Русі”, варто усвідомлювати свою спільну цивілізаційну приналежність та сприймати “Русский Мір” як свій спільний наднаціональний проект, то для мети об’єднання українського народу акцентація на цій ідентичності може обернутися крахом, адже, як зазначалось вище, історична пам’ять українського і російського народів не є ідентичною й не є такою для більшості українського народу.

Водночас з боку ж ідеологів-богословів, які підтримують концепцію “Русский Мір” [Див.: Борозенець Тарас. О том, что сказал Патриарх, националистическом донкихотстве и адекватности // "Богословский клуб во имя Максима Исповедника", 29 грудня 2009 року (рос.) http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/33805/] постулюється онтологічність, субстанційність духовної основи “Русского Міра” (в який включається три народи трьох держав), проголошується істиною його специфічна інтерпретація, що спрямована на утвердження виняткової духовної “серцевинної” ролі Російської Православної Церкви та її цивілізаційної місії щодо захисту культурно-національної і релігійної ідентичності “Русского Міра” від глобалізаційних загроз. Така її роль і місія видається богослову лише “констатацією очевидних фактів” [Там само], хоч багато істориків, філософів та релігієзнавців небезпідставно довго сперечались би з цього приводу, адже об’єктивність історичної правди, особливо щодо інституцій та подій, заглиблених в давнину, залежить від обґрунтованості й верифіковуваності аргументів, а якщо таких недостатньо – від сили провідної інтерпретації (див. публікації часопису «Релігійна панорама» за 2008-2010 рр.). Ми лише зазначимо, що богослов наголошує: “Існування світу «русской культуры», так само, як і визначна роль Російської Православної Церкви для неї, - це фактична даність історії і нашого життя”, усіх же, хто “не визнає цієї реальності й наперекір всьому не бажає їй належати”, він оголошує заручниками ідеологічних ілюзій та щиро їм співчуває (Там само).

У руслі вищезазначеного чи не виглядає це все спробою обґрунтувати, опираючись на деякий духовний авторитет, що неодноразово доводився волею політичних імперських сил, цивілізаторську місію певної конкретної церковної інституції [Плахонін Андрій. В обіймах III Риму. Спроба втручання й провладу українською політикою Московським Патріархатом — «Український тиждень», 12 березня 2010 року // http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/33805/?]. Остання чомусь проголошує себе одноосібним нащадком Київської духовної православної традиції. Усе це

нагадує нам сумнозвісну історію із релігійного формулювання ідеологеми “Москва – III Рим”, в основі якої, як ми пам’ятаємо, лежали політичні мотивації та імперські амбіції.

Не будемо тут вдаватися в ретроспективний аналіз взаємовідносин Римської Католицької Церкви та Західної цивілізації, яка в особі Папи Римського сьогодні, повноправно нагадуючи Західній цивілізації (перш за все секуляризованій Європі), що вона є носієм саме тих духовно-культурних цінностей, які стали сенсотворчою основою Західної цивілізації, водночас змушена визнавати необхідну наявність альтернативних світоглядних парадигм. З іншого боку, й світські мислителі, які визнають й наголошують на потребі знову звернутися до духовно-релігійних основ для смислового оновлення аргументації єдності та співдружності людської спільноти (Ю.Габермас, Ж.Віллем), водночас наголошують, що “серцем цивілізаційної тотожності Європи є саме численність культур, що її утворюють, культур, пронизаних твердженнями та запитаннями; культур, що безперервно розпадаються й поєднуються знову. Тотожність європейську, протиставлену іншим, визначити неможливо, бо різниця, інакшість існує в самому серці Європи і не є для неї лише зовнішньою” [Віллем Жан-Поль. Європа та релігії. Ставки XXI століття. – С.23-24]. Тотожність українську нам так само визначити виявляється надто складно завдяки варіативності історичної пам’яті нашого народу.

У справі інтеграції певного народу є вкрай корисною праця із вироблення й обґрунтування спільної історичної пам’яті. То ж недаремно патріарх Російської Православної церкви закликає український народ в особі його діючого Президента до вироблення єдиної спільної історіографії (зрозуміло ж, на основі врахування параметрів єдності “Русского Міра” із збереженням усієї ієрархічності його ціннісно-смислової шкали, в якій, очевидно, одне з найпровідніших місць займає завуальована ідеологема “Москва – III Рим”). Однак, чи влаштує така єдина спільна історіографія всіх свідомих суб’єктів української спільноти, чи буде вона адекватною дійсній історичній їх пам’яті й корисною саме справі інтеграції українського народу сьогодні? Особливість сучасної цивілізаційно-культурної ситуації полягає в неоднозначності як підходів до її осмислення, так і тенденцій її розгортання. З одного боку, кожна спільнота прагне перебувати в глобалізованій сучасності (глобальній цивілізації як поступі людства до його якісного зростання) повноцінним її репрезентантом, з іншого ж - утвердитись в ексклюзивному праві бути самою собою, що в послідовній раціоналізації та ідеалізації дає – найдосконалішим, найвдалішим витвором Свого Бога; найревнішим послідовником найправильніших цінностей; найкультурнішим чи найцивілізованішим представником людського роду, що на відміну від варварів володіє найдосконалішими засобами освоєння дійсності і т.д.

Безсумнівно, релігія як надавала, так і надаватиме в наступному найдієвіші механізми повноцінної самоідентифікації, а відтак і світоглядної

інтерпретації духовної єдності певних людських спільнот на основі їх спільного уявлення про надприродний вимір буття. Однак, будучи продуцентом уявлень про ексклюзивне місце певного людського колективу в системі світу та висловлювачем його глобальної ролі щодо останнього, релігія не є сьогодні єдиним виробником людської ідентичності на вищому рівні. Крім того, якщо безліч дослідників і говорить про провідну роль релігії у самовизначенні протягом історії як окремих людських спільнот, так і, зрештою, цілого людства, то чисельність самих релігійних парадигм (як і їхнє конкурування у справі єдиноістинності) та неоднозначне місце релігії чи певних релігійних організацій в історичній дійсності, провокує періодично сумніви у їх визначному (глибинно-мотиваційному) місці в цивілізаційному поступі людства загалом чи людських спільнот зокрема.

Звичайно, глобалізаційна роль світових релігій є неспростовною, адже, як слушно наголошує А.Панарін, “досвід світових релігій свідчить, що набагато раніше великого економічного простору, створюваного капіталізмом, формувався великий духовний простір; при цьому його релігійна форма випередила сучасну науково-інформаційну на декілька тисячоліть” [Панарин А.С.Искушение глобализмом. - С.221]. Передумови цивілізаційного універсалізму, додамо - як і культурно-цивілізаційного ексклюзивізму, формулювалися й обґрунтовувалися релігіями. Саме релігійні парадигми були найдієвішими мотиваторами людської життєдіяльності в справі перетворення дійсності на належну. Вони визначали в людському світогляді уявлення про це належне майбутнє відносно уявлень про надприродний рівень буття та системи цінностей, на основі яких виробляли норми поведінки, сприятливої для виживання та якісного зростання людської спільноти.

На вкоріненні майбутнього між іншим і в релігійних парадигмах, вказує й А.Панарін. “Наша віра в майбутнє, - пише він, - постає в усій своїй достовірності тоді, коли очікуване майбутнє є не простим продуктом нашої уяви, нашою мрією про щастя, а спирається на деякі ціннісні нормативи культури, закріплені в колективній пам’яті у вигляді категоричного імперативу (найчастіше – морально-релігійного типу)” [Там само. - С. 247]. За його переконанням найголовніша таємниця культури полягає в тому, що на роль “парадигмальних реконструкторів наших повсякденних практик” підходять лише ті “пласти й форми культури”, в яких “зберігається присутність великого релігійного досвіду” [Там само. - С.271]. То ж, на слушну думку філософа, сьогодні “джерелом якісно нових практик, непередбачуваного”, що значною мірою є творчістю майбутнього, можуть бути лише ті “зовнішні системи культури”, які є достатньо інорідними формам панівного цивілізаційного досвіду (західного), й, водночас, “ця їх інорідність виступає не під знаком екзотики, що собою торгує, а під знаком віросповідної справжності та серйозності” [Там само. - С.273], тобто вони повинні бути вґрунтовані в традиційних релігійних парадигмах.

Йдучи за розмірковуваннями А.Панаріна, “світ наблизився до критичної порогової точки”, бо ж західні методологічні рушії (теоретичний та практичний розум) не здатні перетворювати свої “понятійний апарат” та “систему морально-правового визначення” так, “щоб вона не виносила за дужки “другий” і “третій” світ”, вони не готові до “рішучої парадигмальної зміни зсередини” [Там само. - С.275].

Та й політика ізоляціонізму, очевидно, не є корисною для подолання сучасної глобально-цивілізаційної кризи. В перспективі майбутнього помітно, на думку А.Панаріна, два найближчих варіанти: або духовна влада, або ж влада інстинкту. А за сучасних обставин тільки та ідея отримає визнання й легітимність, яка звернена не лише до приватних інтересів, а “являє собою версію загальнолюдського спасіння”. Пафос філософа тут слугує обґрунтуванню необхідності вибору в бік духовної влади: “Дар справжньої духовної влади – строгого священства й натхненного пророцтва, що оберігають нашу свідомість і від розбещеності, і від зневолюючого песимізму, може виявитися лише у тих, хто зберіг тираноборчий потяг і моральну вразливість, хто здатен відгукнутися на поклик ображеної добродітності та справедливості. Неадаптованій більшості планети ці пасіонарії рівності та справедливості потрібні для захисту її специфічних інтересів; всьому людству – для запобігання зісковзання в крайній моральнісний нігілізм і владу інстинкту” [Там само. - С. 374]. Оскільки велика тріада, з якою пов’язано зародження всіх цивілізацій – духовна, політична та економічна влади, на наших очах деградує до стану одномірності “тоталітарної економічної влади, що купує собі політичних менеджерів”, врятуватися від остаточної деградації людство може лише спираючись на “незалежну від олігархів духовну владу”, що володіє необхідною харизматичністю для підтримання “ідеї соціальної справедливості”. Останню у змозі відродити тільки стара релігійно-есхатологічна традиція, звернена до слабких духом, ображених і знедолених: “Лише в аурі їх екстатичних очікувань здатні народитися запалюючі великі ідеї” [Там само. - С.376].

Нагадаємо, що розмірковування чи не всіх вищезгаданих нами мислителів мали конкретну мету – віднайти дієві механізми виходу із суспільно-світоглядної глобальної кризи людства. То ж кожен з них, віддаючи належне ролі релігії в цивілізаційних процесах людства й вірячи в її сенсотворчий потенціал для майбутніх горизонтів людського існування, намагався сформулювати ті чи інші методи лікування хвороби глобалізованого суспільства, що розвинулися внаслідок духовно-сенсотлегітимізуючого знекровлення Західної цивілізації. Однак хочеться наголосити на потребі обережно ставитися до формулювання рецептури лікування хвороби планетарного масштабу, адже ще І.Франко у своїй статті “Що таке поступ” вказував на химерність, недовірність і шкідливість панацейного лікування суспільних проблем, що виникають на шляху

цивілізаційного поступу людства. Крім цього, ми вже говорили й про поліваріативний світоглядний ландшафт сучасності, що зумовлено і взаємовизнаним представництвом різних світоглядних парадигм (в т.ч. й релігійних), які знаходяться в основі тієї чи іншої культурно-цивілізаційної ідентичності певних людських спільнот та необхідно зустрічаються в глобалізованому, освоєному людиною інформаційному світі, й тими процесами змістовно-парадигмального розшарування, що відбуваються в них під дією зовнішніх і внутрішніх чинників. Це посилює потребу у дієвих суб'єктів суспільного співжиття відзняти свою ідентичність, яка б зробила осмисленою їх життєдіяльність. З іншого ж боку, людина, яка перебуває в глобалізованому, інформаційно перенасиченому просторі значною мірою втрачає здатність довіряти тій чи іншій ідеологемі, бо ж вона зневірена в їх дієвості. “В багатотекстовій дійсності, де тексти весь час суперечать один одному, - зазначає А.Панарін, -ми давно вже зневірилися не лише побачити “істинний” текст серед величезної кількості хибних, але навіть відібрати бажаний нами текст, адже самі наші бажання надто швидко міняються і ми вже не знаємо, чого, власне, ми по-справжньому бажаємо. Там, де немає центрального смислового тексту, не може бути й вищих цінностей... Замість колишньої цільності свідомості, натхненної головною ідеєю і пов'язаною з нею системою пріоритетів, ми постійно відчуваємо деяку незручну “шпаринку”, чи дисонанс між текстами, що заважає нам з насолодою віддатися чомусь” [Панарин А.С. Искушение глобализмом. – С. 192-193]. То ж ностальгія за цілісністю людини, світу, життя стимулюватиме релігійні пошуки сучасності й надалі.

Ми можемо констатувати, що всі вище аналізовані дослідники вбачають певну закономірність в цивілізаційних процесах і визначають одну з провідних функцій (роль) у них за релігією. Саме обговорення цивілізаційних процесів було спровоковане передбаченням щодо занепаду провідної в прогресивному поступі людства Західної цивілізації, з якою у нас асоціюється західне християнство. То ж і розмірковування дослідників, зокрема західних, концентрувалось на пошуці можливого виходу із кризи Західної цивілізації, винайденню рецепту для подолання проблеми, для захисту і збереження унікальності культурно-цивілізаційної спільності [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - С.513-514], чи ж те саме щодо «Православної цивілізації» із релігійною серцевиною Російського Православ'я.

З іншого ж боку, у найновіших історичних дослідженнях ми зустрічаємося з кардинально протилежним підходом до осмислення історичного процесу і, відповідно, із відмінним тлумаченням терміну *цивілізація*. Так, зокрема, Р.Осборн зазначає, що саме поняття цивілізація має маніпулятивний характер, адже завбачливо стверджує зверхність (розвиненість) одних суспільних груп над іншими, спрямовується на обґрунтування їхньої різнобічної експансії, метою якої насправді є влада і

володіння значнішими ресурсами комфортного виживання у світі (Осборн Р. Цивілізація. Новая история Западного мира.- М., 2008). Науковець простежує європейське коріння ідеї цивілізації, її багаторічне обґрунтування християнською релігією (Григорій Турський, Беда Досточтимий та ін. – VII-VIII ст.) на підставі “священного обов’язку” нести цивілізацію варварським народам. Починаючи від Павлового переконання в тому, що він робить Божу справу і що його помислами й вчинками водить рука Всевишнього, сумніви щодо їх місіїності покинули християн. Павло започаткував візирець християнської церкви та її віровчення. Будучи освіченим євреєм і жителем греко-римського світу, він вклав в християнство унікальне поєднання грецького розсудкового універсалізму й старозавітного морального прагнення. Вплив іудаїзму на його переконання, а відтак і на церкву, був значним, то ж, як і євреї, “перші християни відчували себе членами цілого, яке зосереджувалось не в належності до якогось місця, а в спільності вірувань” [Там само. - С. 181]. Християнська парадигма посилювала ексклюзивістські амбіції власних носіїв, стверджуючи зверхність людського роду не лише як вінця природи, але (опосередковано) і як причини її існування. Християнський ідейний універсалізм, уявлення про людство як винятково привілейоване створіння, заклик до соціальної консолідації на основі єдності переконань та норм поведінки стали передумовою безумовної корисності цієї релігійної парадигми для обґрунтування цивілізаційних прагнень. Відтак разом із збільшенням впливу християнства в практичному житті, його богословське вчення поступово “вводило релігійну віру в контекст імперського буття”, “окремі християнські автори стали представляти імперію як необхідну предтечу новому пришестю Христа. Це означало, що християнство почало інкорпорувати історію імперії в свою власну” [Там само. - С. 185-186]. Так, зрештою, інтерпретаторська робота християнських авторів по вписуванню власного розуміння мети історичного процесу в його перебіг уможливила застосування християнської парадигми для обґрунтування імперської політики Константином та іншими владарями, адже ця універсальна ідеологічна система давала значні засоби вмотивування соціальної та політичної діяльності. Не даремно Р.Осборн приділяє велику увагу інтерпретаторській роботі християнських письменників, говорячи про те, що “християнське богослів’я намагалось вибудувати ідейну перспективу, яка ввібрала б в себе грецьку і римську історію” [Там само. - С. 187], бо ж ця їх робота стала передумовою виживання релігії в історичній перспективі. Однак “Собори в Ефесі в 431р. і в Халкедоні в 451р. були використані церковними вождями не для пошуку спільних основ, а як можливість нав’язати суперникам свої погляди. Наслідком такої політики стало те, що церква, єдине «земне тіло Христа», яке з таким зусиллям створював Павло і утримував від розпаду Константин, зрештою розкололась по лініям культурного поділу” [Там само. - С. 192]. То ж бачимо, що християнська парадигма уможлилювала обґрунтування різноспрямованих політичних

тенденції саме завдяки поєднанню в ній універсалістських та ексклюзивістських ідей. Більше того, християнство демонструє свою здатність пристосовуватися до змін у суспільній дійсності й, при нагоді, забезпечувати історіософську легітимізацію імперських прагнень тих політичних сил, що вдавалися до інтерпретаційного вмотивування своєї діяльності Божою волею. Цьому сприяло специфічне уявлення християн про Бога, що розкривається людям через посередництво його Сина – Слова Божого. Останнє, будучи єдиним універсальним й тотальним за своєю значимістю Словом Божим, що історично втілювалось в постаті Ісуса Христа (універсальним як Слово творіння та Слово спасіння, водночас індивідуалізованим як історична постать, життя та вчення якої описали євангелісти та витлумачили Отці Церкви), надало можливість своїм послідовникам-церковнослужителям вдаватися перманентно-ситуативно до контекстуальних інтерпретацій одного разу (але і постійно; у часі та понадчасово) висловленого сенсу людського життя та діяльності. І саме ось ця принципова смислова понадтекстуальність висловленого дискурсивно й забезпечувала можливість специфікувати інтерпретації відповідно до конкретних потреб авторитетних витлумачувачів християнського віровчення.

Релігія насправді є випробуваним засобом раціоналізації людської поведінки, легітимізації спрямування суспільної діяльності, прийнятної (з врахуванням точки зору й абсолютних величин) інтерпретації найпотаємніших потягів до владарювання й виживання, методологією осмислення й зрозуміння неприступної дійсності, її впорядковувачим освоєнням наперекір непрозорості минулого, хаотичності сучасного й непередбачуваної варіативності майбутнього. Ми бачимо, що нові соціальні чи політичні потреби провокували необхідність релігії дати на них відповідь, адже в іншому випадку релігія втрачала засоби до виживання. Коли релігійно обґрунтована картина світу не задовольняла конкретних потреб віруючих, її доводилось корегувати. Це ми й спостерігаємо в процесі конфесіоналізації Західного християнства періоду Реформації. Зміна місця людини в світобудові, нові географічні відкриття, наукові досягнення – усе це ставало додатковими контекстуальними нюансами, що змушували християнську парадигму пристосовуватися, аби дати можливість людському світогляду адаптуватися до нових вимог часу, отримати ефективні засоби вмотивування суспільної діяльності, не втратити сенсотворчі засновки життя. Натомість видається, що функція релігії щодо історично-соціальної дійсності була інтерпретативною (а не сенсовмотивовуючою чи стимулюючою). І щоразу при потребі відтворювалась “історія, стара як сама західна цивілізація. Подібно аріанам, язичникам, катарам, англійським селянам, інкам, мексиканцям й ірландським християнам минулого, корінні американці були вимушені або відповідати строго визначеній ідеї цивілізованого існування, або жити в якості полонених чи слуг в тих, хто її уособлював. Альтернативи не існувало – західна цивілізація не могла собі уявити, що таке сусідити із

суспільствами іншого типу на рівних умовах” [Там само. - С. 581-582]. Вмотивування ж своєї зверхності представники західної цивілізації шукали в тому числі й у релігійних ідеологемах, у вірі у свою місійність, що висновувалася від ідеї «богообраного народу». Прискіпливий аналіз історії Західної цивілізації яскраво демонструє, що суспільна історія врухомлювалася політично-силовими та економічними факторами, а обґрунтовувалася ідеологемами (найперше - релігійними).

То ж сьогодні, вважає сучасний західний історик, ми не зможемо зрозуміти, чим насправді є для нас цивілізація, поки не відповімо на декілька важких запитань. Невідповідність між цінностями й історичними фактами, відсутність узгодження між прихильністю немеркнучому ідеалу прогресу й реальністю таких катастрофічних явищ, як технологізована війна та руйнація навколишнього середовища, конфлікт зростаючої в нас недовіри до прийнятих авторитетів із вірою в славні традиції, незручне сусідство поваги до інших культур і бажання прищепити іншому світу західні ліберальні цінності та інше - всі “ці протиріччя роблять будь-яку апеляцію до цивілізації... занадто ризикованою й однобічною”. Однак цивілізація залишається символом того, що ми більш за все цінуємо в нашому суспільстві. То ж “ми не можемо просто відмахнутися від неї на тій підставі, що всі вміщені цим поняттям протиріччя позбавляють його смислу, - ми повинні спробувати його зрозуміти” [Там само. - С. 29].

Випестуваній на християнській релігії західній цивілізації, навіть у її світському варіанті, притаманними стали віра в прогрес та віра в перевагу європейців, що легітимізували зверхність та експансію «сильніших». Однак така позиція є дискредитованою в сучасному світі завдяки гіркому досвіду двох світових воєн, глобальних (екологічно-техногенних) проблем людства, фінансовій світовій кризі, що виявила недоліки світової економічної системи, суспільно-світоглядній розгубленості (адже провідні інтерпретаційні ідеологеми втратили свою авторитетність і довіру до їхньої істинності), невщуханню політично-збройних конфліктів, що часто, маючи економічні причини, отримують релігійно-культурне обґрунтування.

То ж сьогодні, на слухну думку Р.Осборна, громадяни країн, що найглибше захоплені новою економікою, позбуваючись психологічної опори успадкованого місця мешкання і звичаїв, все частіше починають звертатися до релігії. Суспільство, що постійно спрямовує людину до нових висот мобільності, відділяючи її чимраз далі від природного світу, залишило в її душі вакуум, який стали заповнювати різноманітні євангельські конфесії. Масова популярність і політичний вплив євангельського християнства помітно зросли у всьому світі. Традиційні церкви стоять перед загрозою розколу, викликаного підйомом християнського фундаменталізму.

Із поширенням свободи торгівлі по всьому світу, що є суттю процесу глобалізації, сильний тиск почали відчувати й інші культури. Для населення Близького Сходу, а також для тих вихідців із мусульманського світу, що

переселяються в Європу, значно більш важливого значення набув іслам. Зокрема Р. Осборн вказує на те, що якщо в 1970-х роках всі без винятку палестинські політичні рухи були світським, то сьогодні немає вже жодного: мусульмани на Заході, чії батьки колись намагалися пристосуватися до секуляризму нової батьківщини, все активніше шукають прихистку в релігії. Крім того, історик наголошує, що країни, які нещодавно вступили на шлях індустріалізації, наперекір поверхневому враженню, не відчують необхідності наслідувати західні моделі капіталізму і кожна з цих країн намагається віднайти власний підхід до індустріальної грошової економіки: “В цьому смислі світ не стає одним великим Заходом – навпаки, вповні можливо, що інший світ, активно використовуючи західні технології, виходить з підкорення його диктату”. Також і громадяни країн Заходу намагаються віднайти альтернативні способи раціоналізації дійсності та вибудувати захисні (від байдужої щодо їхніх світоглядно-духовних потреб глобалізації) ідентичності: “Рух на захист навколишнього середовища, пропаганда продукції місцевого сільського господарства, турбота про збереження архітектурного вигляду, традицій і мови мають один і той же стимул – бажання відстояти різноманіття від посягань стандартизації, відтворити самобутність кожного куточку Землі. Цей зсув пріоритетів не в останню чергу диктується економічним інтересом. Керівники західних держав невтомно розповідають про користь глобалізації, однак громадяни цих держав бачать в ній лише загрозу своєму благополуччю і своєму влаштуванню життя. Скептичне відношення до прогресу ... відбувається з глибокого страху людей перед майбутнім, з яким, здається, їм все важче і важче зладнати. Вперше за декілька поколінь майбутнє постає таким, що ймовірно містить дещо гірше, ніж минуле”. І “деякі тенденції, що проявилися за останнє десятиліття в західній культурі, свідчать про її небайдужість до загостреного протистояння глобальної стагнації і локальної самобутності” [Там само. - С. 741-742].

Тому, формулюючи відповідь на своє запитання щодо того, що ж таке цивілізація, Р. Осборн доходить до висновку, що це “сміслоутворюючий сюжет, який пояснює й обґрунтовує наше положення у світі”. Відтак виходить, що той “цивілізаційний сюжет, що викладається сьогодні з високих трибун, позбавлений правдоподібності. Свідомо примітивна риторика, яка оперує абсолютними категоріями добра і зла, доводить перевагу західних цінностей і закликає до історичної необхідності, яка ніби наказує розповсюдити ці цінності по всьому світу, фундаментально розходиться з реальним досвідом, надіями і прагненнями людей Заходу. За допомогою нової історичної казки нас розраховують позбавити турбот і переконати, що, незважаючи на всі злети і падіння, ми рухаємося правильним, призначеним самою природою курсом...” Там само. - С. 745].

Ще раз зазначимо, що це є висловлювання представника тієї Західної цивілізації, рецепт подолання кризи якої він і був покликаний фахово

віднайти. То ж які його рекомендації щодо можливості подолання кризи чи збереження рідної цивілізації? Казка про місійний тоталітаризм та універсалізм цінностей ексклюзивної групи носіїв видається йому шкідливою, і лише, “чесно подивившись в очі цій правді, ми б допомогли зробити нашу цивілізацію по-справжньому осмисленою” [Там само. - С. 746]. Однак така рецептура, що повністю узгоджується й із позицією великого українського мислителя І.Франка, висловленою ним понад сторіччя тому у статті “Що таке поступ?”, вимагає наявності розвиненого критичного підходу й бажання його застосовувати щодо аналізу проблемних ситуацій суспільно-історичної дійсності, значну поінформованість та готовність бути щирим у своїх висновках, мету - не сформувати й нав’язати особистісну точку зору, бо вона є “корисною” й “істинною”, а зрозуміти справжні причини негараздів, аби уникнути таких в майбутньому.

Оскільки ж ми сьогодні знаходимося в інформаційно перенасиченому просторі, необхідність впорядкування доступної в надмірній кількості інформації вимагає прийнятної для загалу інтерпретації. То ж і бачимо, що, якщо раціональне вмотивування тих чи інших політично-економічних рішень наділених владою осіб виявляється недостатнім (або неприйнятним більшістю), застосовується релігійне, що ми й спостерігаємо, скажімо, в полеміці довкола владного рішення продовження терміну перебування в Криму військового флоту Росії. Так, зокрема в “Заяві Союзу Православних Громадян в підтримку Домовленостей 21 квітня” читаємо: “Ми вважаємо, що православні патріоти духовної єдності Великої, Малої і Білої Русі повинні замовляти подячні молебні святому адміралу Федору Ушакову, цьому ідеалу Чорноморського флоту Росії, молитвами якого і були підписані історичні домовленості 21 квітня.... Як і має бути, флот святого адмірала Федора Ушакова буде оберігати колыску Хрещення Русі до кінця віків. Тому, захищаючи Домовленості 21 квітня, ми захищаємо наші святині!... Наше діло праве, з нами Бог!” [Заявление Союза Православных Граждан в поддержку Соглашений 21-22 апреля 2010 г. // Материк. Информационно-аналитический портал постсоветского пространства. Рубрика религия // http://www.materik.ru/rubric/detail.php?ID=9530&SECTION_ID=5]. Тут очевидно прослідковується застосування аргументації місійності “оберігання” “колыски” православної цивілізації, щодо сумнівності якої ми писали вище. Однак заявники щиро вірять у власну правоту та не припускають сумніву щодо неї в нераціонально мислячих споживачів релігійно-приготовленої інформації.

Чи ж може хтось сперечатися з тим, що саме Бог визначив необхідність перебування на території незалежної України військового флоту іншої держави? Більше того, ми маємо унікальну можливість прослідкувати, як та релігійна організація, яка безпосередньо не обслуговує ідеологічних потреб владних політичних сил й не обґрунтовує за допомогою посилянь на надприродний авторитет даного політично-економічного рішення

(“історичного прориву, тріумфу політики національних святинь, цінностей та інтересів”), відразу піддається нищівній (необґрунтованій) критиці, та доводиться через економічні та силові важелі впливу необхідність її утиску й зневажання. “Думаю, що слова Російського прем’єра можна й потрібно розуміти саме як недвозначну пропозицію українській стороні, від якої, звичайно ж, неможливо відмовитися. Пропозиція про те, що Росія готова говорити про долю ГТС України в залежності від подальших кроків української сторони в таких питаннях, як майбутня доля необандерівських криптонацистів; кримінально-терористичних угруповань типу «Київського патріархату», замішаних в поставках «гарматного м’яса» Басаєву; питання російської мови; дебандеризації молоді України, в тому числі за допомогою ефективних православних молодіжних технологій; економічної взаємодії і т.д. ... А бойовики «Київського патріархату» взагалі не помітили зміни влади на Україні... То ж, після ратифікації історичних домовленостей з Чорноморського флоту неодмінним є не заспокоєння (в тому числі й самозаспокоєння), а розв’язування найважливіших гуманітарних вузлів в галузі мови, Церкви та СМІ” [Фролов К. Заведующий отделом Украины и Крыма Института стран СНГ, пресс-секретарь Союза Православных граждан. Главное - не останавливаться на достигнутом. - 27.04.2010 17:45:12 // Материк. Информационно-аналитический портал постсоветского пространства // <http://www.materik.ru/rubric/detail.php?ID=9584>]. Вражає зухвалість, з якою речники імперських амбіцій сусідньої держави вдаються до релігійно-цивілізаторської аргументації, особливо коли вони відверто говорять про використання «ефективних православних молодіжних технологій».

Справді, ми знаємо, наскільки важливою у справі формування історичної пам’яті народу є виховання й навчання його молоді на специфікованій інтерпретаторській ідеологемі. Отож нам пророкується спільність мови, віри, вибіркова “доцільність” доступної “правильно проінтерпретованої” інформації. І ми не маємо сумніву щодо того, що мова йде про чергове обґрунтування “цивілізаторської” місії сусідньої “стрижневої” держави. А релігія знову виявляється засобом обґрунтування імперських зазіхань, бо ж дає можливість апелювати до надприродного авторитету та “священних цінностей”. Використання політично-силових та економічних важелів для визначення єдино-істинної релігійної точки зору з метою усунення інших (тих, які не задовольняють конкретних прагматичних інтересів владних політично-економічних сил) – це також старе в історії людства.

Відтак ми бачимо, що всі дослідники визнають значну роль релігії у започаткуванні й обґрунтуванні певної соціально-культурної спільності, яку ми б могли назвати **цивілізацією**. Це, очевидно, спирається на величезну інтерпретаторську потенційність релігійних парадигм (особливо монотеїстичних, з уявленнями про Бога-креатора, творця світу природного, а

надто – історичного). Необхідно вміщуючи уявлення про надприродний рівень буття, який є вихідним щодо історично сформованої дійсності, вони не лише надають механізми логічного вмонтовування будь-якої історичної події, вписування у свідомість віруючих будь-якої нової інформації, впорядкування світогляду завдяки наявності стійкого аксіоматичного каркасу (головних релігійних визначеностей: уявлення про Бога, людину, світ), але й пропонують модель належного стану речей, формують розуміння бажаного й практично досяжного майбутнього, що постає актуалізацією задуму Божого творіння, забезпечують рекомендаціями щодо його реалізації – ціннісно-моральне внормування та духовно-сміслову вмотивування життєдіяльності людини.

Останнє особливо виявляється корисним, якщо ми підходимо до розуміння цивілізації як поступу людства в майбутнє по шаблях якісного його зростання – самовдосконалення. Водночас забезпечуючи свідомість віруючих “універсальними” параметрами для вимірювання дійсності з метою її освоєння, релігійні парадигми переконують їх в ексклюзивному статусі та місії тих, кого надприродна реальність наділила можливістю цими параметрами користуватися. З іншого боку, релігійні парадигми, що спираються на авторитетність надприродного джерела дійсності, забезпечують своїх найвагоміших репрезентантів можливістю представляти точку зору надприродного суб’єкта, в тому числі й на події суспільно-історичного буття, що надає їм додаткові важелі в їх інтерпретації та обґрунтуванні наступної діяльності певної людської спільноти. То ж функціонуючи як система прийнятних для інтерпретації суспільно-історичної дійсності ідеологем, релігійні парадигми вмотивовують життєдіяльність своїх носіїв, чим і виконують важливу смислонаповнювальну функцію щодо цивілізаційних процесів. Водночас варто зазначити, що це є функція прочитання й осмислення суспільно-історичної дійсності (її раціоналізації), однак ми не маємо ніякого права стверджувати, що релігія постає справжнім рушієм чи причиною історично-цивілізаційних процесів.

Попри всі відмінності у підходах до розуміння цивілізації, сама ідея такої необхідно потребує обґрунтування, а історичні події мають бути проінтерпретованими, вписаними в “хід” цивілізації, для чого вони піддаються раціоналізації. Релігійні парадигми - хотіли вони того чи ні - мали визначну роль в останньому, адже, з одного боку, потреба в самих релігіях визначалась тим, наскільки вони здатні запропонувати ідеологеми, які б забезпечували людську спільноту механізмами раціоналізації історичних подій, а з іншого – релігійні інтерпретації ставали додатковим засобом альтернативізації реальності. Притаманне релігійній свідомості подвоєння світу на природний та надприродний, надавало ефекту можливості легітимізації найпримітивніших та найбезглуздіших історичних вчинків, безвідповідальної діяльності, забезпечувало людську свідомість перспективою віднайти сенс поза межами дійсності. Божественний рівень

цивілізації: Ойкумена (як належна цивілізація), Царство Боже (як остаточна актуалізація цивілізованого світу), - поставали моделями належного майбутнього, що реалізовується через історичну дійсність та життєдіяльність віруючих.

Сьогодні есхатологічна перспектива необхідно змінюється, альтернативізується, прагмативізується, що очевидно позначається на релігійних парадигмах. Рай і пекло знаходяться не поза межами цієї дійсності, а формулюються відповідно конкретних потреб певної групи людей. Відмова від кінечної есхатології, спроби побудови царства Божого на Землі, помножені на інформаційне глобалізоване середовище, створюють ситуацію тісної взаємодії різних варіантів ексклюзивістських ойкумен в різноплановій мережі дійсності. Ми спостерігаємо у світоглядному плані зміну уявлень про історичну перспективу людства, яка спирається на зміну уявлень про людину, поступову трансформацію (ускладнення й врахування раніше нехтуваних суб'єктів світової системи) шкали цінностей та морально-етичних норм врегулювання суспільної поведінки. Останнє, з-поміж іншого, має своєю причиною й те, що раніше висловлені (найперше – релігійними парадигмами) цінності та норми поведінки уже виявляються помірно засвоєними й частково впровадженими в суспільне життя (і видаються уже незадовільними або ж неефективними в змінених соціально-історичних умовах), що стимулює пошук нових, більш витончених й придатних для наступного морально-етичного зростання людства. То ж в плоскому світі врівноважених можливостей економічно та технологічно забезпечених засобами для виживання суб'єктів суспільного співжиття, релігійні парадигми знову зайнялися формулюванням смислових глибин, аби забезпечити суспільну свідомість перспективою сенсу життя.

Показово, що кожен мислитель, осмислюючи історичний процес, також викладав власне уявлення про його мету й істинну мотивацію людської діяльності. Постійні пошуки якогось глузду в подіях та людських вчинках наводять нас на думку, що людська історія повинна мати й своє небесне віддзеркалення, аби не перетворитися на сукупність абсурдних сутичок за елементарні засоби виживання, кривавих воєн за владу, панування, сфери впливу, примітивну наживу – дію тваринного інстинкту здобути собі поживу. Аби людство продовжило свій шлях у майбутнє, воно повинно мати якусь трансцендентну перспективу. Щоб не зневіритися в сенсі власного існування та не потонути в апатії відсутності будь-якого бажання діяти, або ж не зруйнувати основу – своє життя як людського виду – в боротьбі за тимчасову наживу, особисте збагачення, за засоби індивідуального споживання та виживання, людина повинна вірити у свою вагому роль реалізатора належного буття, вона повинна розуміти як і для чого діяти – мати ідею вищого сенсу. Тобто релігії й надалі продовжуватимуть з необхідністю виконувати роль того раціоналізатора наявного стану, що забезпечує картину світу внутрішнім стрижнем –

ключовою ідеологемою щодо вищої мети історії, життя, буття цілого людства і світу загалом.

Змінювалися уявлення про світ і людину, змінювалися уявлення людини про сенс свого життя і своє місце в історії, змінювалися уявлення про саму історію. То ж постійна інтерпретація тимчасового людського існування з точки зору понадчасового спостерігача вкрай необхідна для дискурсивної адаптації людської свідомості до зміненого контексту дійсності. Поняття цивілізація з релігійної точки зору розуміється як “місце, просвітлене нашим Богом”. Будь-то Аллах, Ісус Христос, Оперуючий Тетан - він всезнаючий та всемогутній щодо впорядкування дійсності. З його позицій будь-яка миттєва користь переростає в значущий елемент всезагальної есхатології. Окрема особа не просто веде щоденну боротьбу за засоби виживання – ні, вона своєю діяльністю рятує Всесвіт від руйнування. Звичайно, змінювалися ціннісні орієнтири у зв'язку із розширенням поінформованості людини про світ.

Однак людина ніколи не буде здатна охопити всієї інформації, в будь-якому випадку, вона засвоюватиме її вибірково, узгоджено із аксіоматично-смысловим каркасом свого світогляду. То ж сьогодні світ у його світоглядному прочитанні як ніколи індивідуалізований, але кількість основних інтерпретаційних моделей (в тому числі й релігійних) не є безкінечною, перспективи людства, як і смыслове прочитання світу, обмежені певним набором специфікованих щодо світоглядних запитів групи послідовників, парадигм. Для пристосування останніх у змінюваних суспільно-історичних обставинах та засвоєння свідомістю віруючих нового емпірично отриманого матеріалу застосовуються цілі системи взаємопов'язаних ідеологем. І, відповідно до змінених онтологічних параметрів, людина сьогодні ідентифікується із Всесвітом (в її доступному інформаційному потоці), але, щоб розібратися у цьому неосяжному морі інформації, вона має здобути центральну ідеологему – зробити вибір основи свого світогляду. То ж цивілізація визначається сьогодні як ніколи мережово, поруч співіснують різні уявлення про цивілізацію в її значеннево-смысловому наповненні та перспективах (відносно тієї найвищої точки горизонту, яку принципово неможливо нівелювати чи спростувати).

Мотивація – ключове слово для розуміння цивілізаційної ролі релігії. І релігійні парадигми надаватимуть людським спільнотам саме ту мотивацію, яка забезпечуватиме особистісні інтереси і потреби окремої групи осіб. То ж, незалежно від нашого бажання, ми сьогодні перебуваємо не у тоталітаризованій єдиним сенсом дійсності, а у специфічному супермаркеті мотивацій, що продукуються релігійно. Релігія ж в даному випадку займе обслуговуючу позицію: скільки буде запитано мотивацій для раціональної інтерпретації історичних подій – стільки їх і буде надано. І кожна церква пропонуватиме набір тих чи інших ідеологем залежно від конкретних історично-соціальних обставин свого перебування в нашому світі, але неодмінно так, ніби має санкцію від Бога освячувати людську діяльність, так,

ніби сам Бог започаткував цивілізаційний процес і сповнив його метою й сенсом, із властивою цій системі ідеологем шкалою цінностей та моделлю поведінки. Адже скріплювати те, що розпадається на безліч приватних інтересів слід трансцендентними цілями та сенсотворчими глибинами. Саме ось ця височинно-глибинна перспектива відрізняє людину від тварини, дає можливість останній самоідентифікуватися як творчому суб'єкту, що має вибір не загинути, не зникнути, не бути розпорошеним, має волю визначити своє майбутнє.

Отже, щодо цивілізаційної ролі релігії, то ми можемо з певністю стверджувати, що вона забезпечує життєдіяльність людських колективів трансцендентно-глибинною мотивацією, перетворюючи в такий спосіб людину із тварини, збореної власними примітивними інстинктами, в особистість, умовно-вільну щодо конкретних обставин - вільну вибирати майбутнє (як і сприймати теперішнє та тлумачити минуле). Від тлумачення минулого залежить вибір майбутнього. Уявлення про Бога є водночас вибором своєї Ойкумени. Уявлення про світ (в його дійсному та бажаному варіанті) впливає на формування системи цінностей. Всі ці уявлення не є сталими, вони трансформуються і взаємокоректуються, але вони незнищенні, поки існує людство. Релігійна сугестія щодо вищих цілей та глибинних сенсів унеможливорює людство від історичного суїциду. Але, надаючи засоби раціоналізації подій у минулому, певна інтерпретація забезпечує людину базовою пам'яттю, що використовується нею для побудови майбутнього. Слід пам'ятати звідки і куди ми йдемо, слід бачити шлях у майбутнє, і знати, як ним іти, розшифровуючи трансцендентні знаки на своєму шляху, інакше людина загубиться в хаосі власної невизначеності, для неї не буде існувати минулого й майбутнього, а тимчасове теперішнє поглине її назавжди. Вочевидь, ми перебільшили роль релігії сьогодні у формуванні перспективи на майбутнє, адже світський світогляд теж має належні засоби раціоналізації й обґрунтування, забезпечує системою ідей для вписування нових емпіричних даних, однак вихідну методологію вґрунтування життєдіяльності в трансцендентну перспективу запропонувала саме релігія.

То ж сьогодні потенційно співіснує стільки цивілізацій, скільки є дієвих мотивацій, і стільки релігійних пропозицій - скільки запитів на оптимальну інтерпретацію. Як приклад такої чуйності релігійних парадигм щодо конкретних потреб людських спільнот, ми можемо назвати бажання Римо-Католицької церкви повернути самовідчуженій Європі її духовні основи; прагнення Російської Православної церкви чітко сформулювати духовні засади Православної цивілізації (яка поки-що не реалізувалась) і, відповідно, переписати до єдиного варіанту історіографію народів Росії, України та Білорусі; намагання кожної окремої протестантської церкви відповідно конкретним умовам проживання послідовників виробити найдієвіше засоби досягнення належного стану речей: заклик Свідків Єгови – “Ви будете жити вічно в раю на землі”, харизматичних лідерів – “Ви

створите Царство Боже на землі”; Мусульмани пропонують послідовникам актуалізацію мусульманського раю; саєнтологи – самореалізацію оперуючого Тетану - і так далі. Однак специфіка сучасних релігійних пропозицій полягає в тому, що кордони між належними Ойкуменами пролягають в інформаційному просторі та на рівні особистісної самоідентифікації послідовників, а не просторово-географічно.

То ж сучасний глобалізований “плоский світ” насправді існує як полігон перетинання співіснуючих світів. Адже саме специфічна культурна глибинність та визначення горизонту існування, що пропонує найперше релігія, а не економіка чи інстинкт самозбереження і надбання благ, індивідуалізує людську спільноту, робить її “цивілізованою”. Натомість економічні, політичні, знаннєві простори можуть бути й спільними. А ось релігія забезпечує символічно-значеннєвою системою інтерпретації (що здійснюється “мовою мого Бога” і спільноти співвіруючих у нього) громадян єдиного світу (єдино-істинного перед обличчям вічності, конкретного уявлення про Бога, що сповідується, але не єдиноіснуючого в сучасності). Та й уявлення про взаємозв’язок минулого, теперішнього і майбутнього уможлиблюється при допущенні трансцендентного спостерігача. Відтак останній є гарантом історичної цілісності людського поступу до бажаного буття. Уявлення про час, як нерозривний, спрямований до вищої мети процес чи послідовність пов’язаних між собою подій, релігійно обґрунтовується з точки зору вічності. Людський час – олюднений час – обожнений час – історія постає як послідовна реалізація людства, остаточна актуалізація задуму Бога-творця. Навіть при відсутності трансцендентного суб’єкта людині необхідні знаки взаємозв’язку подій у світі (скажімо, даоська книга перемін) та різна часова перспектива (“юги” в індуїзмі). Релігія, як засіб продукування трансцендентних сенсів і смислів, ефективно встановлює дискурсивність усвідомлення нагромадження історичних подій.

Ми й справді приписуємо історії наші європейські уявлення, що спираються на християнство. Спосіб нашого сприйняття історії сформований тими релігійними ідеями, які ми можемо не усвідомлювати, але маємо на увазі. Християнський відлік часу – від початку до логічного завершення. Ми звикли вимірювати часовий потік християнськими параметрами, приписувати цілісний дискурс історії, прочитуючи його в контексті дійсності. Наші уявлення про майбутнє змінюються, залежно від зміни уявлень про минуле. Але це лише підтверджує наше переконання в інтерпретаційній ролі релігії щодо цивілізаційних процесів. Уявлення про минуле формується залежно від уявлень про теперішнє і вічне.

То ж, говорячи сьогодні про релігію в ракурсі цивілізаційних процесів, ми можемо зазначити, що в релігійній сфері відображаються усі сучасні цивілізаційні тенденції, адже релігія, як традиційно-базисна основа провідних ідеологем людства, з одного боку покликана обґрунтовувати усі сучасні суспільно-культурні трансформації, а з іншого – оберігати культурно-

ідентифікаційні основи людських спільнот. І ті процеси, які відбуваються в тій чи іншій релігії є відповідними самовідчуванню певної цивілізаційно-культурної спільноти, в якій вони поширені: так розгубленість Західної цивілізаційної спільноти внаслідок пророцтв щодо занепаду Західної цивілізації, яка донещодавна вважала себе носієм взірцевої цивілізованості й головним цивілізатором людства, зрештою призводить до перегляду своєї ролі, місця і функції у суспільному житті Римо-Католицькою церквою, готовністю останньої знову повернути розгубленій Європі її втрачені духовні основи, але уже без претензій на абсолютистську цінність таких для усього людства. Місіонерська роль західного християнства, як духовного представника Західної цивілізації, не нівелюється, але переорієнтовується із бажання уніфікувати світ до стану єдиноістинної належної реальності, до обмежень свого впливу просвітительською функцією, в основі якої лежить готовність надавати засоби та технології реального поліпшення життя людських спільнот. Крім того, західне християнство, що має тривалий досвід виживання у секуляризованому суспільстві, схильне з останнім віднаходити спільні духовно-культурні підстави для порозуміння. Воно усвідомлює своє функціональне обмеження у житті людської спільноти, не намагається керувати політичною чи економічною сферами, а лише прагне виступати тут цензором, незалежним експертом, що репрезентує точку зору вищого суб'єкта суспільного співжиття – Бога. Воно зосереджує свою увагу на ідентифікаційній та сенсотворчій ролі в житті людей, намагається бути легко віднаходжуваним в кожному моменті ймовірного запитування людиною, бути “тут і зараз” присутнім в будь-якому конкретному контексті при нагоді отримати підтримку людиною в релігії. І сучасні католики, як і протестанти, не нехтують контекстуальною інформацією: не заперечують наукових теорій, не відмовляються від використання сучасних технологій (якщо це не суперечить цінності збереження людського життя чи віднайдених суспільних норм співжиття), а намагаються пристосувати все це для досягнення належного стану суспільного буття.

З іншого ж боку, ми можемо спостерігати, скажімо, як Російська Православна Церква (чи іслам), що відчуває себе внутрішнім духовним стрижнем “Православної духовної цивілізації” (Ісламської цивілізації - відповідно), яка ще не дійшла до стану свого розквіту, прагне тим чи іншим чином реалізувати свою цивілізаторську роль, в т.ч. й експансивними методами. Мова йде саме про інституалізовану релігію, яка відчувається цивілізаторським знаряддям, провідником єдино-істинного взірця належного суспільного буття. Ексклюзивістські тенденції відчуються сильніше там, де цивілізація, що прагне до розквіту, хоче обґрунтувати свою експансивність. При цьому швидше застосовується не пропозиція іншому світові технологій чи засобів, а система релігійно висловлених цінностей та ідеологем. То ж можна сказати, що місіонерська роль релігії тим більш виявлена, чим більші

політично-економічні амбіції в глобальному масштабі хочуть задовольнити ті політичні сили, що її підтримують.

І в усіх цих релігійних спільнотах знаходимо більш-менш чітко виражені тенденції до новаторства чи фундаменталізму, що в межах кожної конкретної релігійної парадигми забезпечує її утримання від руйнівних крайнощів – нівеляції або ж консервації.

Натомість сучасні релігійні парадигми, що створювалися протягом минулого століття, уже містять в собі врахування теперішнього світоглядного ландшафту. Чи то неохристиянство, чи то неорелігії, залежно від культурно-середовищного походження з очевидним переважанням певної смислово-ціннісної системи (Західна цивілізація, православна і т.д.), відповідно формують і свої релігійні пропозиції: пропозиція технологій і засобів поліпшення буття у тих, що формуються в ареалі Західної цивілізації, пропозиція ідеологем - якщо вони походять, скажімо, із Православного культурного ареалу.

З іншого ж боку, кожна релігія є запитана конкретними суб'єктами із їхнім рівнем сприйняття та можливості засвоєння тих чи інших норм поведінки та світоглядних основ. І якщо ще й пригадати про три темпоральні групи в кожному локальному середовищі, про культурну специфіку кожної окремої суспільної спільноти, про інтелектуальний рівень, про вґрунтованість в традиційних цінностях світогляду людей, про інформаційне середовище, що неодмінно ставить свої вимоги перед релігією, то ми зрозуміємо, наскільки важко простежити ті чи інші цивілізаційні впливи релігійних парадигм на формування майбутнього. Різні рівні самоідентифікації суб'єктів суспільного співжиття роблять їх одночасно належними до різних ідентифікаційних груп. То ж мережева релігійність приходить на зміну традиційній груповій, адже не обмежує присутність людини лише в чітко визначених політичних чи географічних кордонах. Сьогодні інформаційна мережа стає ландшафтом існування людини, вона поступово заміняє собою всесвітню географію релігії. Крім того, мережевість релігії дозволяє індивідуалізувати необхідну інтерпретацію історичного факту в кожному окремому випадку при збереженні загальних спільних характеристик для релігійної парадигми повністю. І при всіх стараннях певних суспільних, в тому числі релігійних груп, обмежити чи чітко регламентувати доступну послідовникам інформацію, виключити інформаційне середовище неможливо.

Отже, є об'єктивні обставини життя конкретних людей (поширення релігій, загальні тенденції їх функціонування, зумовлені суспільно-історичними умовами: постіндустрієне, традиційне, інформаційне, глобалізоване, автономізоване суспільство), а є індивідуальні потреби у віднаходженні “дому свого буття”, що тим чи іншим чином впливають на запрошеність релігії в сучасному суспільстві та на можливість її ефективного функціонування. Неспроможність людини освоїти всю інформацію, бажання

визначитися із горизонтом світогляду і програмою дій в повсякденні та віднайти мету життя й сенс існування, навертатимуть до релігії. Вибір релігійного горизонту, як здійснення фундаментального світоглядного самовизначення, є необхідною втечею від стандартизованого, технологізованого, тоталітаризованого економічною вигодою та ефективністю (байдужого до людини, нелюдського) сплющеного світу, що позбавлений трансцендентного виміру, у смислову його глибину та понадчасову перспективу. Людина тому і є людиною, що прагне вкорінитися в ціннісно-сенсовому горизонті. Однак не помічати сучасну його багатовекторність було б нерозумно.

То ж, з одного боку, ми можемо говорити про цивілізаційні процеси сучасності як запрошуваність релігії, розуміючи під останніми конкретні суспільно-історичні умови та попит на певні ідеологеми, які б, чи обґрунтовували наявні політично-економічні програми, чи задовольняли б світоглядні потреби тих, чії інтереси виявляються надзвичайно індивідуалізованими в ситуації інформаційної доби. З іншого боку, самі релігії мають свої власні цивілізаторські амбіції – кожна релігійна парадигма поводить себе як центр та основа цивілізаційної програми. Щонайбільше це стосується тих інституалізованих релігій, які вже були названі духовною складовою тієї чи іншої цивілізації (спільноти людей). Водночас, невизнання провідної цивілізаційної місії у світі на рівні суспільної дійсності широкими масами, ще не означає відсутність таких амбіцій (обґрунтовану в релігійних теоріях) з боку самої релігійної парадигми, адже вона “просвітлює” дійсність від імені Бога, є провідником історії людства та життя людини до належного стану, визначеного трансцендентним надприродним джерелом дійсності. То ж унікальною є роль релігії щодо обґрунтування цивілізаційної цілісності та формулювання мотивації спільної діяльності людської спільноти.

2. Конфесійна свідомість в системі цінностей цивілізованого світу

Як впливає з назви параграфу, заявлена тема має надзвичайно широкий контекст висвітлення, а також складну семантику дихотомічно протиставлених визначень «конфесійна свідомість» та «система цінностей цивілізованого світу». В раціях вужчого порядку цю складність обумовлює ще й те, що, незважаючи на доволі активне послуговування самим поняттям у його найрізноманітніших означеннях («індивідуальна свідомість», «суспільна свідомість», «масова свідомість», «національна свідомість», «етнічна свідомість», «релігійна свідомість», «політична свідомість»...), сама спроба дати визначення свідомості викликає чимало труднощів. Адже мовиться наразі про ту самоочевидність, в якій, з одного боку, ніхто не