

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

сумнівається, а з другого боку, про ту постійно «вислизаючу» даність, яка фактично не надається до її адекватного відтворення засобами словесно-поняттєвої фіксації. Парадоксальним уявляється й те, що свідомість, як важливий орган, що відповідає за освоєння людиною всього соціально, біологічно й фізично існуючого в своїй тричленній подільності на несвідоме, свідоме та надсвідоме, є не просто звичайним рецептором сприйняття чи інтегральною спрямованістю на щось. Бо, виявляється, що й сама реальність існує постільки, оскільки існує свідомість, через яку вона сприймається і завдячуючи якій фіксується.

Проте, не маючи «належних образів, понять і навіть слів для характеристики і з'ясування природи свідомості» [Аскольдов С. (С. А. Алексеев). Сознание как целое. – М., 1918. – С. 2], ми можемо нині з певністю сказати, що існуючі напрацювання з цієї царини знання хоча й позначені різними концептуальними підходами та методологією вивчення, однак дозволяють стверджувати:

- свідомість є глибинно індивідуальною, неповторною, неосяжною, автономною, самоцінною й унікальною;
- завдяки свідомості людина здатна переживати, усвідомлювати й оцінювати світ і все, що існує в світі, бути чи почуватися співпричетною до нього тощо;
- будучи з природи індивідуально рухливою, ненастанно змінюваною, важковідтворюваною і водночас «відкритою» на світ, на те, що думають і переживають інші, а ще архетипно заданою, об'єктивно типологізуючою, класифікаційно упорядковуючою й підпорядковуючою, свідомість є іманентно антиномічною і цілком правомірно досліджується в контексті опозицій «соціальне – індивідуальне», «матеріальне – ідеальне»...;
- дихотомічність свідомості не тільки виступає її збалансовуючим фактором, але й тією суперечливістю, що нерідко проблематизує життя людини;
- в залежності від концептуальних підходів та інтерпретаційних домінант свідомість надається до розгляду і як вільний акт людського самовияву, і як зовні накинута невольність, включаючи усі рівні зв'язку зі світом, іншими «Я» та з самим собою;
- доцільність ототожнення свідомості з логіко-рефлексивною діяльністю людини хоча і є достатньо обґрунтованою, однак не може ігнорувати її надсвідомісний та несвідомий компоненти;
- дистанціювання суб'єкта (пізнаючого) від об'єкта (пізнаваного) становить найуразливіше поле дослідження свідомості;
- свідомість є інтегруючим фактором, що включає мотивації, інтенції, емоції, поняття, стереотипи мислення, світоглядні установки, ментальні заданості, а також ті емоційно-вольові та творчі вияви, що

відображаючи світовідчуття та світопереживання, виступають універсалізуючим принципом антропо-буття;

- інтегральна природа свідомості, її пізнавально-розпізнавальна та емоційно-рефлексивна здатність передбачає наявність самосвідомості, тобто усвідомлення людиною власного «Я» як умови виділення «не-Я»;
- свідомість є не тільки певним органом пізнання, але й дієвим інструментом перетворення постійно оновлюваного світу;
- сприймаючи зовнішній світ за допомогою почуттів, людина формує образи, природа утворення яких є недостатньо вивченою і переважно розглядається в межах ідеалістично-релігійної та матеріалістично-наукової парадигм;
- кожна з провідних концепцій природи свідомості має свої переваги з тим обов'язковим зауваженням, що матеріалістичний підхід не дозволяє скільки-небудь задовільно пояснити існування в свідомості людини надперсональних цінностей та смислів.

Водночас, констатуємо, що свідомість є динамічною і суперечливою даністю, за допомогою якої пізнаються і перетворюються природна, соціальна, культурно-символічна всі види реальності маємо зауважити:

- свідомість найбезпосереднішим чином зв'язана з усією повнотою життя в його антропокосмічному вимірі і реалізується тільки в знанні й через знання в найширшому розумінні цього слова;
- як система пізнавальних здатностей, свідомість не тільки відображає чи фіксує буття, але й, спираючись на різні способи (передусім на логічні та образно-метафоричні!) світосприйняття та світопереживання, передбачає саморефлексію і в цьому сенсі є тим полем «життєвого світу», на якому розігрується драма становлення індивідуального «Я»;
- свідомість, як науково-богословська проблема, має тривалу історію свого вивчення, в тому числі включаючи античний, середньовічно-християнський, новочасний (науково-раціоналістичний) та постмодерний періоди, останній з яких знайшов відображення в творчому доробку Р. Декарта, І. Канта, Г. Лейбніца, Ф. Шеллінга, З. Фрейда, К. Юнга, Е. Гуссерля, М. Хайдеггера; К. Маркса, Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, В. Вернадського;
- у різних вченнях базовим положенням свідомості виступали почуття (Ф. Гегель), що пізнається на самоті, «плато-переживання» (А. Маслоу), психо-просторове сприйняття (М. Еліаде), суб'єкто-об'єктна дихотомія та глибинний досвід тощо;
- дослідження індивідуального несвідомого та первинного колективного несвідомого, якими безпосереднім чином займалися З. Фрейд (1856–1939) та К. Юнг (1875–1961), дозволило значною мірою з'ясувати глибинні пласти свідомості, домінуючий вплив на

які відписується сексуальним потягам та апріорно заданим архетипам;

- архетипи свідомості є тією передвизначеністю, яку людина отримує з народженням як життєвий код і яка приховує в собі величезний ресурсний потенціал у вигляді інстинктів, домінуючих ідей, нав'язливих станів, релігійних схильностей ...;
- врахування містико-трансцендентного та іманентного начал надсвідомості, що відповідно проявляються в спрямованості на божественне та в зануренні в глибини власного еґо, актуалізує необхідність аналізу вертикальної вісі свідомості, даючи підстави припускати, що «за або над свідомістю існує істинна Самість» [Ассаджолі Р. Психосинтез. – М., 1997. – С. 23–24];
- на основі індивідуальної свідомості складаються її типологічні означення, що згодом стають базою для формування суспільної свідомості, яка може характеризуватися спільністю поглядів, оцінок, переживань, мети, переконань тощо;
- наявність теоретичного та побутового рівнів свідомості, а також індивідуальних та суспільних форм її вираження надзвичайно ускладнює вивчення життєвих виявів самого феномену та його впливу на ті чи інші процеси або тенденції, у тому числі й церковно-релігійного характеру.

Зрештою, виходячи з концептуальних відмінностей і насамперед з того, що свідомість може розглядатися як первинною, так і вторинною щодо буття, маємо усвідомлювати:

- свідомість може вивчатися в різних гносеологічних та онтологічних перспективах;
- різні підходи до розуміння природи, механізмів функціонування та формотворчих чинників проблематизують дослідження свідомості як в контексті бінарних опозицій або з'ясування на предмет тотожності, кореляцій, субординацій, так і на рівні несвідоме – усвідомлюване – надсвідоме;
- свідомість особистості являє собою динамічно розгорнуту систему пізнавальних здатностей, які включають перцептивні, емоційні, ціннісні та логічно-доказові види знання й еволюціонують від мовчазної пітьми несвідомого до усвідомлювано пережитого;
- обумовлюючи біологічні доцільності, умові підтексти істинності, психо-емоційну налаштованість на любов і гармонію та ідеальні смисли буття тілесно-перцептивні, логіко-поняттєві, емоційно-афективні та ціннісні структури свідомості по-різному вписуються в тріадну шкалу «тіло – душа – дух»;
- свідомість може сягати надсвідомого рівня, задовольняючи потреби особистого вдосконалення та багатомірну творчу діяльність «Я» у світовому бутті».

Що ж стосується властиво конфесійних складових свідомості, то маємо передусім наголосити:

- конфесійна свідомість є винятково людською здатністю, що передбачає наявність віри та релігійного ставлення до світу;
- конфесійна свідомість тематизується через релігію, в якій людина знаходить у собі і через себе відповідь на сенс буття;
- джерело інтенції (поруху, спрямованості, пізнавальної здатності...) складає найбільшу таємницю свідомості і в релігійному сенсі поєднується з сакральним началом (Богом, Абсолютною Ідеєю, Вічним Двигуном, Першопричиною...) та його атрибутами (принциповою непізнаваністю, всеможливістю, всемогутністю...);
- розгортання свідомісного першопоштовху та виведення його на рівень божественної передзаданості слугує надійним базисом для створення трансперсональних теорій свідомості;
- конфесійна свідомість значно переважає її богословські виміри і в системі ціннісних координат зазвичай виступає стрижнем стереотипів мислення, тією архетипною данністю, що має ментальне вкорінення;
- конфесійна свідомість являє собою неповторне поєднання людського й божественного, сакрального й профанного, богословськи вивіреного й звичаєво спотвореного;
- співвіднесена з конкретним виразником тієї чи іншої релігії, конфесійна свідомість відображає неповторний духовний космос, ті смисли та способи оперування, що є на послугах ерудитів і невігласів, вчених богословів і наївних вірян, критично мислячих і беззастережно віруючих;
- незважаючи на широку інтерпретаційну амплітуду, діапазон якої простягається від грубо препаративних розмислів до суджень неабиякої богословської проникливості та духовної зіркості, конфесійна свідомість виступає аксіолого-сотеріологічним остовом певного типу духовності, її смисловим фокусом та світоурядним імперативом;
- конфесійна свідомість не є якимось автономним явищем: її взаємодія з іншими структурними компонентами свідомості є самоочевидною і в матриці буття відображає зв'язок релігійного начала з усією сукупністю факторів прямої та опосередкованої дотичності;
- тісний зв'язок та взаємозалежність конфесійної свідомості з міжрелігійними та позарелігійними чинниками уможлиблюють її висвітлення в найрізноманітніших типолого-класифікаційних інтроспекціях;
- попри віросповідні та міжрелігійні відмінності конфесійна свідомість улягає в певну типологію думання й, виражаючи

настанови та ідеали світу «горнього», зазвичай виступає антиподом долегливостям світу «дольнього»;

- в різних типах сучасної цивілізації, провідними з яких є західнохристиянська, східнохристиянська, індо-буддійська, конфуціанська та ісламська, свідомісний аспект уявляється універсалізуючим фактором, що здатний розкодувати й закодувати буттєві «шифри» в усіх можливих духовно-ідеологічних та часово-просторових сплетіннях;
- у своєму макровимірі конфесійна свідомість виступає своєрідним культурно-генетичним кодом нації (народу, цивілізації) і в своїй відповідності/невідповідності конкретно-історичним обставинам часу може стати визначальним чинником розвитку або регресу;
- експериментальна доведеність того, що думка є матеріальною (індійські йоги можуть подумки керувати фізіологічними процесами, змінювати температуру власного тіла і навіть хімічний склад клітин, а, скажімо, наші думки чи слова впливати на ріст рослин тощо), значно розширює предметне поле як наукової, так і богословської рефлексії над феноменом свідомості;
- перебуваючи в системі численних позарелігійних залежностей, конфесійна свідомість має чітку домінантну визначеність: її цільові орієнтири спрямовані до «неба», на сферу божественного, сакрального, спасенно важливого;
- у властиво релігійному сенсі надсвідомісно-субстанційне «ядро» [Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – Т. I, ч. I. – М., 1990. – С. 232–241] зазвичай співвідноситься з споконвічно божественним Сам і виступає конституентом, який не дозволяє полонити «Я» егоїзмом індивідуальності;
- попри спільність поглядів на природу свідомості, кожна релігія послуговується її власною інтерпретацією та розумінням (у християнстві – Божий порух, в індуїзмі – зерно духу (=атма), в буддизмі – дзен...) з тільки їм притаманною поєднаністю матеріального й ідеального, енергетичного й інформаційного первнів;
- містико-трансцендентні аспекти конфесійної свідомості є тією ідеальністю, крізь пневматологічні виміри якої проглядається сутність духовного досвіду кожної релігії;
- пізнання свідомості дорівнює пізнанню Себе, тобто тієї божественної Самості, що становить сутність людського покликання.

Отже, від того, як ми передусім інтерпретуємо природу свідомості та самоусвідомлюємо себе і все інше в цьому світі, залежить остаточно і погляд на те, чим (ким) ми є і як нам ставитися до зовнішнього світу, до всього видимого і невидимого. У цьому сенсі доволі цікавими є розмірковування К.

Льюїса, який, пристаючи на спосіб думання типового речника доби Постмодерну, спершу «провокативно» заявляв: «Мені байдуже, хто правий, християни чи матеріалісти. Мені байдуже, яким є Всесвіт. Я хочу правильно і щасливо жити і виберу не те, що вірно, а те, що корисно» [Льюїс. К. С. Покази ми лиц не обрели. – СПб., 2006. – С. 250]. Однак далі, означуючи принципові відмінності в позиції людей конфесійної свідомості та невіруючих, дослідник розмірковував у такий спосіб: «Якщо християнство істинне, просто не може бути, щоб його прибічники і противники були однаково забезпечені засобами «для доброго, правильного життя». Уявіть собі, – зауважує вчений, – що ви хочете допомогти дистрофіку. Не знаючи медицини, ви його ситно нагодуєте і він помре. Нелегко діяти в темноті. І християнин, і невіруючий можуть бажати ближньому добра. Але один вважає, що люди живуть вічно, створені Богом і лише в Бозі знаходять істинну й міцну втіху, а другий вважає, що вони – випадковий плід сліпої матерії, що живуть вони роки сімдесят, їхнє щастя залежить від комфорту, задоволень і т. п., а все на світі – аборт, вівісекція, законодавство, виховання – добре чи погане тільки в залежності від того, чи сприяє воно такому щастю.

Багато в чому, – додає дослідник, – ці двоє людей погодяться. Обое вважають, що людей необхідно лікувати, годувати, одягати. Наприклад, матеріаліст просто запитає: «Чи краще від цього більшості?», а християнин може сказати: «Якщо і краще, ми – проти, бо це несправедливо. І вічно їх буде розділяти межа, чітка, як меч. Для матеріаліста нація, клас, цивілізація важливіші людини, оскільки віку нашого – сімдесят років, а за кращого здоров'я – вісімдесят, спільнота ж має протриматися значно довше. Для християнина людина над усе, бо вона живе вічно і в порівнянні з нею цивілізації та раси – просто одноденки» [Там само. – С. 252].

Теж стосується і ставлення людини до світу. «Християни і матеріалісти, – наголошує К. Льюїс, – по-різному сприймають світобудову. Правда чиясь одна, а той, хто помиляється, неминуче стане діяти згідно з законами свого, неправдивого світу, і за найкращої волі його допомога стане для ближнього причиною смерті» [Там само. – С. 254]. Не є винятком і сфера моралі, порядність як така, що в порівнянні зі справжнім замислом про людину виглядає нісенітницею. «Мораль потрібна, – заявляє дослідник, – але життя в Бозі, до якого ми закликаємо, просто поглинає, вбирає її. Ми повинні народитися наново» [Там само. – С. 252]. Відтак, виходячи з того, що рано чи пізно різні світоглядні настанови неодмінно даються взнаки, а бути добрим, не знаючи, що таке добро, є вельми проблематично, К. Льюїс висновує: «Бажання «бути добрим без Христа» тримається на двох помилках. По-перше, це вам не під силу, по-друге, це не мета вашого життя. Неможливо самотужки забратися на гору праведності, а якби ми й забралися, то загинули б від холоду та розрідженого повітря. Починаючи з певної висоти, не допоможуть ні ноги, ні сокира, ні мотузка. Потрібні крила; далі доведеться летіти» [Там само. – С. 254]. А цими крилами виступає для людини віра –

найважливіший компонент релігійної свідомості, те чуттєве начало, що дає вірникові неабияку впевненість, звільняє від страху, вселяє вітху, уявляється тим даром, у порівнянні з яким логічна достовірність завжди залишається чимось блідим, холодним і майже байдужим [Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1930. – С. 318]. Самозрозуміло й те, що в своїй релігійній множинності конфесійні специфікації детермінують психічне життя людини, визначають її цілепокладання та ідеали [Грановская Р. М. Психология веры. – СПб., 2004. – С. 363], а ще формують у свідомості вірника неповторну «Модель Світу» [Там само. – С. 363], виходячи з якої, скажімо, всі без винятку речники християнських конфесій погодяться, що: Бог є Творцем світу та уособленням абсолютної любові, добра, справедливості й милосердя; віра в Бога виступає запорукою спасіння; людина є образом і подобою Божою, являючи собою триєдність духа, тіла та душі; «Людська душа дорожча за всі царства світу» [Михаїл, арх. Духовний світ. Душа людини. Парапсихологія. – Торонто, 1961. – С. 37]; «Дух є божественний елемент у людині» [Там само]; «Божа ідея про людину не може бути змінена, вона може бути тільки здійснена або загублена»; «Через Боголюдину Христа людина має коріння в самій глибині Божого життя» [Там само].

При цьому намагання розглянути конфесійну свідомість крізь оптику цінностей сучасного світу, атрибутивною ознакою якого виступає поняття «цивілізований», уможливило кілька підходів. Один із них можна сфокусувати на парадигмальних незіставностях глобалізаційних процесів та їх супроводжуваних тенденцій з церковно-релігійними пріоритетами мільйонів землян, чії переконання позірно не «вписуються» в стратегію цивілізаційною поступу, а відтак не становлять силового поля його духовного тяжіння. У цьому зв'язку належить розуміти, що нинішня цивілізація в її євроатлантичній визначеності та секуляризаційно-матеріалістичній спрямованості є об'єктивним наслідком тривалих і складно-суперечливих процесів, які своїм генетичним корінням сягають щонайменше тієї новочасної пори, коли релігійна світоглядно-свідомісна парадигма християнства була поволі заступлена науковою (=раціонально-розумовою) і в подальшому пережила дві межові стадії розвитку, а саме пору виходу із релігійного «неповноліття» (XVIII ст. – епоха Просвітництва – І. Кант) та духовну зрілість (друга половина XX століття – Постмодерн – Д. Бонхьоффер). Однак не менша правда про специфіку сучасного цивілізаційного поступу полягає в тому, що він у дійсності не є чи не почувається спадкоємцем Модерну і, йменуючись постмодерним, хіба що зберіг етимологічну спорідненість. Бо власне цінності нинішнього цивілізованого світу постали на несприйнятті та запереченні метанаративів, тобто тієї стійкості, на яких тримався також Модерн, дарма що прагнув до подолання релігійності у її традиційному сенсі і був перейнятий та пройнятий духом антиклерикалізму. У кожному разі скільки-небудь ґрунтовний аналіз того, чому християнські цінності опинилися на периферії

духовних уподобань нинішньої Західної Європи чи ж виrozumілість на тому, що спричинило розвиток на її теренах потужних секуляризаційних тенденцій, а відтак і кризу релігійної свідомості, таку потребу мав би з необхідністю включати.

Що ж до терміну «цивілізація», який, з одного боку, не виключає виділення її окремих типів, а з другого - передбачає якомога докладніше висвітлення всієї сукупності типологічно властивих взаємозв'язків та взаємозалежностей, то, виникнувши в добу Просвітництва, він нині є активно використовуваним операційним поняттям. При цьому, вживаючись нерідко як універсалістська парадигма, він зазвичай відображає європоцентристські візії, ту історично доконану претензійність на вищість, що в ХІХ – першій половині ХХ століття знаходила своє ідеологічне обґрунтування та практичне застосування в експансіоністсько-колоніальній політиці європейського Заходу – недавнього місіонера передової науки, освіти, культури, – а нині в альянсі з американською претензійністю на світовий гегемонізм протистоїть сходу-та афроцентричній орієнтаціям. Якщо ж принагідно під терміном «цивілізація» та її похідним поняттям «цивілізований світ» розуміти ту сучасну стадію розвитку континентальної Європи та Америки, на яку, як взірець, мають рівнятися інші народи, то саме таке її розуміння з достатньо високою теоретичною ймовірністю виступатиме важкоздоланною перешкодою на шляху глобалізаційного поступу країн «третього» світу, а також тих, що постали на пострадянському просторі. Принаймні, беручи до уваги саме такі аспекти можливих непорозумінь, не варто нехтувати застереженнями провідних європейських мислителів сучасності і зокрема Герда Б. Ахенбаха, який, аналізуючи властиві нинішній Європі форми раціональності та лібералізму, вказував зокрема й на те, що вона почувається покликаною виступати «*куратором світу*» [Філософія сьогодні. Розмови з Ульріхом Беком, Гансом-Георгом Гадамером, Юргеном Габермасом... – К., 2003. – С. 32]. Але, – додавав відомий філософ, – світ інший, багатий, різноманітний і здатний спротивлюватися цьому нав'язуванню пріоритетів [Там само. – С. 32]. А що такий спротив дійсно має місце легко пересвідчитися зі змісту книги з промовистою назвою «Западна цивілізація глазами мусульманина» (2004 р.), в якій на тлі неабияких досягнень західної цивілізації мало не в усіх царинах життя та галузей знання оприявлено цілу низку тих її прикмет, які:

- спричинили занепад моральних і духовних цінностей;
- сприяють роздмухуванню хтивості й бажань;
- зведені до поклоніння ідеалам багатства, насолод та слави;
- анафематствують спокій ума, Духа та віри, залишаючи після себе руїни й збитки, смуток та страждання [Лари С. М. Западна цивілізація глазами мусульманина. – Б. г., 2004. – С. 20 – 21].

Нуртує сумління стан духовності нинішнього цивілізованого світу, а також його ціннісні орієнтації й виразників християнської свідомості, яких

пантеличить його прагматизм, споживацька ідеологія, масовізація свідомості. Так, на впевнення Т. Горичевої, з проголошенням смерті Бога секуляризована людина накликала на себе біду, сподобилася пекла, тільки не в його потойбічному, а в реальному, земному житті, в тому його горизонті, в якому кожний індивід (=особистість) став для іншого інструментом та засобом досягнення мети і де ілюзорний світ ненаситних потреб часто нагадує тюремні камери, в яких знуджена людність заселила довкілля зазвичай ненаситними та завжди агресивними привидами [Горичева Т. Православне и постмодернизм. – Ленинград, 1991. – С. 20]. «Інструментувавшись, – резюмує з цього приводу російська дослідниця, що, заживши долі французької емігрантки, опирала власні думки на безпосередні враження, – вони (читай заручники доби Постмодерну – В. Ш.) вже не мають вибору: відсутність взаємин робить їх автоматичними. Кожен перетворився на те, що він «любить». Система потреб не визнає ухилів від правил. Роби те, що тобі підходить – ось найнадійніший шлях до рабства. Воля людини – це в жодному випадку не Царство Небесне, це – пекло» [Горичева Т. Православне и постмодернизм. – С. 20]. Щобільше, цей «спокійний апокаліпсис» Заходу нагадує російській дослідниці рак – той онконедуг самотності чи цивілізаційний наростень, який перетворився у злякисну пухлину нарцистично самовдоволеного обивателя суспільства суцільного споживання, став його фатальним приреченням. Зрештою, на переконання Т. Горичевої, ця замкнутість на собі, на власному еґо, не тільки загрожує катастрофою, але й, як показали апокаліптичні потрясіння ХХ ст., обумовлює її, робить неминучою. Адже те, що донедавна здалося б неймовірним, сталося: дві світові й численні громадянські війни, багатомільйонні торттури, визиск, голодомори... щойно минулого століття вжахують, шокують, спантеличать сумління безлічі людей і аж ніяк не можуть бути цілковито пояснені причинами раціонального порядку, включаючи й чинники соціально-економічного, ідеологічного, класового, расового... характеру. Принаймні свідомісно незбагненні аспекти тієї рокованості, в жертву якої було принесено мільйони ні в чому не винних людей ХХ ст., дало підстави вченій говорити не тільки про кризу сенсу, але й про виродження гуманізму як людиномірного поняття, яке на правду призвело до того, що «вічний холод пекла» став історичною реальністю, асоціюючись з нелюдськими торттурами й каземами Колими Соловків, Гулагу... «Піснеспів про «Трьох отроків з печі Вавілонської, – тужливо підсумовує дослідниця, – з Літургії ввійшов у життя, в табірний побут, що обпалює лихослів'ям, холодом та голодом» [Там само. – С. 26].

Прикметно, що на цю небезпечно-загрозливу тенденцію ще раніше вказував М. Бердяєв, зірке око якого вже в 30 – 40-х ХХ ст. помітило, що й там, на ситому та благополучному Заході, гуманізм здевальвував, перетворившись мало не на свою протилежність. «Ми живемо, – з жалем констатував видатний православний мислитель – в антилюдську епоху.

Гуманізм, а відтак і гідність людини можуть бути відродженні лише із релігійної глибини» [Бердяєв Н. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. – СПб., 1996. – С. 193], завдяки усвідомленню того, що «гідність людини передбачає існування Бога» [Там само. – С. 193], а «людина є особистістю тільки тоді, коли вона є вільним духом, який відображає Вище Буття філософськи» [Там само. – С. 193].

Під цим оглядом можна, щонайменше, зробити два супровідних висновки про те, що:

- в парадоксальний спосіб гуманізація спричинила остаточну дегуманізацію, а велике розчаклунство світу, його об'єктивізація призвели не тільки до втрати цієї реальності, але й до деперсоналізації особистості, її деградації;
- викликані втратою сенсоутверджуючих орієнтирів та посиленням секуляризаційних тенденцій, духовні «недуги» сьогодення спричинили зростання есхатологічних настроїв серед того суспільного загалу, який, маючи виражені духовні потреби, почувся ураженим симптомами знебоження чи ж приреченим на усамітнення, знеособленість та богопокинутість.

Таким чином, якщо змістити дослідницьку увагу на антропологічну проблематику сучасності і спробувати відчитати її в проблематичному зрізі великого осамітнення людини, то, утверджуючи примат одинично-індивідуального над загальним, спільнотним та відмовляючись від будь-яких претензій на універсальність чи смисловий центр, Постмодернізм уможливив десакаралізацію ієрархії цінностей та зневаження авторитетів і в той спосіб постулював існування світу симулякрів (Ж. Делез), тобто міражів людської самодостатності. Понад те, постмодерна деструкція світу спричинила семантико-аксіологічну гіпертрофію духу, обумовила його деонтологізацію, що відчутно позначилося на життєвих алгоритмах і зокрема викликало, – як на то, зокрема, вказує О. Шелудченко, – «розчарування в загальнолюдських цінностях та їхніх ідеалах, зродило споневірення в кінцевій вартості прогресу, торжества розуму, безмежності людських можливостей» [Шелудченко О. Пророцтва в умовах Постмодерну // Релігійна свобода: релігія в постмодерному суспільстві - соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Науковий щорічник. №13. – К., 2008. – С. 98].

У проблемному розрізі нашої теми не варто випускати з уваги й відчутної еволюції ціннісних вимірів, що виразно простежуються на дисциплінарному рівні. Адже, починаючи з другої половини ХІХ століття, коли власне німецьким ученим Р. Лотце було введено в науковий обіг термін «аксіологія», спостерігається не тільки різне трактування природи цінностей, але й наявні принципові розходження з приводу критеріїв їхньої типологізації та з'ясування існуючих взаємовідношень. Так, якщо, скажімо, наприкінці ХІХ століття неокантіанці в імені Г. Ріккєрта виходили з того, що всі явища культури є втіленням визнаної людиною цінності, ради якої ці

явища або створені, або вони існували раніше, будучи виплекані людиною» [Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998. – С. 55], то для дослідників дещо пізнішої генерації, зокрема Н. Гартмана, цінність виступала вищою сферою історично об'єктивованого Духа, в контексті якої людина мислилася одночасно істотою онтологічною і аксіологічною, а власне вважалася тим полем боротьби, де перетинаються вимоги необхідності та цінності [Сознание и социальная реальность. Монография / Науч. ред. И. Ф. Кононов. – Луганск, 2004. – С. 327]. Натомість прибічники емотивізму, видатними представниками якого були А. Айєр, Р. Карнап, Г. Рейхенбах, вбачали в нормативності цінностей підміну буттєвих суджень (про те, що є) твердженнями про «долженствування» (про те, що *має бути*) і, виходячи з того, вказували не тільки на відсутність об'єктивних підстав для морального вибору індивіда, але й вважали останнього «абсолютно вільним і незалежним від будь-яких принципів та умовностей» [Там само. – С. 328]. У цьому сенсі ще далі еволюціонували ідеологи прагматизму, які, пропускаючи все без винятку крізь призму практичного зиску, цілком ігнорували природу та джерело цінності і навіть в Богові вбачали не більше ніж гаранта ідеальності та вічності світобудови [Джеймс В. Прагматизм. – К., 2000. – С. 52]. Про Веберове «царство іманентного смислу», в якому цінність ототожнювалася зі змістом переживань та дій людей; класово-антагоністичні підходи тих, хто спричинився до чергового аксіологічного перевороту в соціогуманітарних науках 20-х років ХХ ст. і засади яких зазвичай контурували стратегію етико-ідеологічної моделі поведінки ревнителів соціальної рівності, як і про концепцію Т. Парсонса, чотири функціональних імперативи якого вінчає цінність, лише зазначимо: їхні концептуальні установки подостатком прислужилися ХХ століттю, задовольняючи ідеологічні потреби політичних режимів та ідеологічних систем. Вагомим соціально-ідеологічним корелятом базових цінностей стали також кардинальні зрушення кінця ХХ століття, ідейно-естетичним підмурівком яких справедливо вважається Постмодернізм. Принаймні саме ці трансформації значною мірою вплинули на триєдину монадологію суспільних *потреб, інтересів та цінностей*, віддавши їх соціальні пріоритети на відкуп багатства, слави та насолод, тобто тих об'єктивно зумовлених або штучно накиннутих ціннісних стандартів життя, які сутнісно контрастують з життєвою стратегією мислення мільйонів людей конфесійної свідомості чи ж щонайменше вступають у суперечність зі способом їхнього світосприйняття та світопереживання [Колодний А. М. Постмодерн як фактор трансформації функціональності релігійного комплексу // Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35). – С. 12 – 13].

А це означає, що, проглядаючи архітектоніку міжлюдських взаємин на етапі формування нового світового порядку, а також зауважуючи ціннісно-сміслові засади Постмодерну, слід неодмінно враховувати:

- сучасні права кожної людини на свободу совісті й віровизнання узасаднені на принципах толерантності, плюралізму, солідарності та рівності всіх релігійних спільнот перед законом;
- на етапі потужного розгортання глобалізаційних процесів з їх супроводжуваними секуляризаційними тенденціями владні структури є доволі «байдужими» до релігійних настанов у їх сакрально-аксіологічній заданості і здебільшого переймаються проблемами мирного співіснування на міжконфесійному рівні;
- плюралізм суперечить природі релігійної ексклюзивності;
- ключові положення Постмодерну, у тому числі і правова рівність віруючих усіх релігій, нерідко викликають духовну індиферентність, світоглядну нівеляцію, втрату ідентичності, а ще призводять до переважно латентного конфлікту суверенітетів демократичного суспільства, а власне між тими, хто сповідує або кому нав'язуються пріоритети багатства, успіху, слави й насолоди, і тими, для кого релігія є вираженням повноти і вищого сенсу людського існування;
- в постмодерному сьогодні кожен суб'єкт потенційно постає перед непростим вибором-дилемою: особисто визначитися з приватним правом вірити/невірити і якщо вірити, то в кого/що і кому/чому;
- на «відміну від модерну постмодерн виходить не стільки на питання світогляду, скільки на світовідчуття індивіда, де на першому плані стоїть не якесь логічно оформлене, зраціоналізоване віровчення, а глибокоемоційно прочувана реакція людини на навколишній щодо неї світ» [Там само. – С. 13].

Зрештою, вказуючи на специфіку процесів, спектральна багатовимірність яких досить часто має латентні форми свого вияву та здебільшого кореспондується зі сферою церковно-релігійного життя сучасної Європи, не варто випускати з уваги й того, що:

- контроль над релігійним сумлінням європейських суспільств і зокрема його індивідуальної одиниці остаточно втратили чи ж іще поволі втрачають не тільки релігійні інституції, але й держава в цілому та її різні владні гілки;
- свобода совісті та віровизнання уможливають не тільки вибір людиною будь-якої релігії на власне уподобання, але й стимулюють макдональдизацію церковно-релігійної сфери, підриваючи, а то й руйнуючи в той спосіб віками усталені основи життя і зокрема змінюючи систему традиційних співвідношень «Церква (= ? релігія) – держава – суспільство» на всіх буттєвих рівнях та зрізах (освіта, наука, культура...);
- мондіальні імперативи індивідуального еґо, легітимізуючими компонентами яких виступають «усевможливлення» та

«всьогодоступнення», об'єктивно актуалізують універсальну значущість національного чинника як одного з сенсоутворюючих факторів та суправажливої ідентифікаційної ознаки.

То ж зовсім не випадково в житті сучасної Європи вже встигли набути сталості доволі несподівані тенденції, які дедалі потужніше охоплюють етос сучасних європейських спільнот і дозволяють констатувати:

- осамітнюючись в морі екзистенцій, індивід епохи Постмодерну навіть з числа тих, хто волів би релігіївизначеності та осягнення вищого сенсу буття, не без ризику для власного духовного здоров'я іноді потрапляє під залежність або ж під вплив ентузіастичних запевнень аматорів від релігії;
- запізнюючись до тієї чи іншої релігії, навіть віруючі люди нерідко вважають за краще уникати церковної «прописки», тобто дистанціюються від презентантів тих чи інших конфесій на інституційному рівні;
- в тричленній альтернативі: «вірити і бути членом певної релігійної організації», «належати до релігійного згромадження, але не вірити», «вірити, але не належати до будь-якої деномінації» – спостерігається відчутне «роз'єднання між релігією в її ідентифікаційному вимірі та релігійним досвідом індивідів» [Віллем Ж.-П. Європа та релігії. – К., 2006. –С. 53].

Водночас, зважаючи на те, що сучасний світ є на диво складним феноменом як у суто духовно-релігійному сенсі, так і в тих проєкціях, що пов'язані з проблемним блоком питань екологічного, соціального, мілітарного, демографічного та іншого характеру, можемо констатувати:

- заяви про сталу еволюцію суспільних настроїв щонайменше на рівні європейських спільнот, які ніби із зростаючою лояльністю ставляться до правового узasadнення релігійного плюралізму, не можуть вважатися переконливим і остаточним підтвердженням незворотності процесу секуляризації навіть у межах континентальної Європи, а вже поготів слугувати безапеляційним виправданням цілої данності на загальносвітовому рівні, бо, з одного боку, далеко не завжди адекватно відображають динаміку та рівень «європейської» релігійності, а тим більше не можуть претендувати на повноту конфесійної презентаційності;
- численні програми ООН, проекти членів Римського клубу, концепція макроекетики К.-О. Апеля, ідея коеволюції суспільства та природи Н. Мойсеєва, концепція стабільного розвитку тощо з неминучістю передбачають здійснення ціннісної революції, тобто такої переоцінки людиною свого ставлення до світу, природи, собі подібних ... і зрештою усвідомлення своєї сутності та призначення, внаслідок яких було б згладжено, а в ідеалі й знято з порядку денного проблеми надзвичайної життєвої важливості;

- за сучасних обставин релігії, навіть більшою мірою ніж моралі та праву на рівні постуляцій «добро – зло», «законність – безпідставність», випадає виняткова роль хоча б тому, що у вимірах «священне – профанне» вона потенційно здатна аксіологізувати життєвий простір, надати йому тієї значущості, що сприятиме гармонізації потреб, інтересів та ціннісних вимірів.

То ж, виходячи із вищесказаного, можемо підсумувати:

- для кожної людини конфесійної свідомості релігія виступає безперечним нормативно-регулюючим началом, тим первнем, приписи якого мають всізобов'язуючий характер, а ще джерелом святості, в контексті якої пізнається відвічне призначення та ідеальні прагнення;
- віра як універсальний феномен у її конфесійній експлікації є найпотужнішою силою, що характеризується здатністю людської душі визнавати релігійну істину, не завжди переймаючись при цьому її логічною доказовістю;
- віра має чуттєву природу і виступає базою конфесійної свідомості, на якій ґрунтуються пізнавальна та практична сфери життя і в зв'язку з чим істини розуму відіграють у релігії підпорядковану роль, поступаючись зазвичай глибині й всеосаяжності емоційного начала;
- розум також впливає на почуття, але опосередковано, через віру, внаслідок чого уможливується парадокс: *«можна не знати, але вірити, і можна знати, але не вірити»* [Грановская Р.М. Психология веры. – С. 369];
- наявність/відсутність конфесійної свідомості обумовлюють принципи відмінності світосприйняття та світопереживання і відповідно ціннісно-сміслові орієнтири людини;
- «вертикальна» зорієнтованість людини на загірне, сакральне важкоосаяжне й містично невідоме обумовлює аксіологію її думання, суджень та сприйняття, а відповідно й критеріїв поведінки;
- віруюча людина зазвичай взорується на приклад ідеального, сакрального, божественного і зважає на «земні» закони постільки, постільки вони відповідають релігійним порухам її душі;
- для людини, що пережила просвітлення, пророкування, осяяння..., будь-які логічні докази не можуть порівнюватися з релігійним досвідом богочеживання, який стає для неї найвищим переконанням, візією Святості, Добра, Краси, Любові, Досконалості, Гармонії;
- Бог є продуктом самосвідомості людини, а богопізнання – несвідомим себепізнанням, способом вищої самореалізації;

- різні соціокультурні орієнтації, що спостерігаються в настановах різних релігій, надзвичайно ускладнюють вирішення міжконфесійних питань на життєвому рівні;
- конфесійна свідомість є надзвичайно стійким стереотипом мислення, тією священною пам'яттю кожного народу, в якій виражається повага й любов до ідеальних прагнень попередніх поколінь і завдяки чому людина завжди відчуває неймовірну вабливість свого, рідного, дорогого, звичного;
- таке розуміння цінності людини, згідно з яким центр її інтересів та призначення знаходиться в ній самій, є сучасною властивістю європейсько-американського думання і не відповідає або ж суттєво різниться від вихідних засад світосприйняття та світопереживання інших цивілізаційних типів;
- ціннісні критерії сучасного цивілізованого світу викликають у носіїв конфесійної свідомості різну реакцію до категоричного несприйняття включно, чим не тільки може пояснюватися, але й виправдовуватися ескалація напруження на різних життєвих рівнях та зрізах;
- релігійний вимір конфесійної свідомості та ціннісно-сміслові засади цивілізованого світу доби глобалізації мають різне наповнення та аксіолологічну заданість, у зв'язку з чим виразники конфесійної свідомості нерідко демонструють стійку опірність секуляризаційно-сцієнтистським тенденціям сучасності;
- багатий містико-трансцендентний досвід різних релігій, з одного боку, та культивування рольових ігр чи карнавалізація життя на рівні масової свідомості як компенсаторний засіб проти депресивно-деперсоналізуючих загроз цивілізованого світу, вже встигли означити ту світоглядну роздвоєність, за якої сучасна людина постала перед непростим вибором між духовним та інстинктивно-біологічним початками.

Відтак, якщо змістити дослідницьку увагу на антропологічну проблематику сучасності і спробувати відчитати її як в проблематичному зрізі великого осамітнення людини, так і тих викликів, що їх актуалізувала доба глобалізації, то в крайніх виявах та за їх радикально-песимістичних інтерпретацій складається на те, що конфесійна свідомість багаторелігійного світу та світсько-раціоналістичні й з природи споживацькі пріоритети цивілізованого світу криють в собі глибинну суперечність, від розв'язання якої залежить одне з «апокаліптичних» приречень людству. А згідно з ним XXI століття або стане століттям духовності, або постане перед реальною загрозою самознищення. Принаймні під таким оглядом необхідність зміни ставлення людини до собі подібних та до природи, а також усвідомлення себе в контексті релігійної визначеності кожним індивідом/особистістю уявляється справою першорядної ваги та неоціненого значення.