

РЕЛІГІЯ І РАЦІОНАЛЬНІСТЬ Круглий стіл «Філософської думки»

1 червня 2012 року в Інституті філософії відбувся круглий стіл на тему «Релігія і раціональність». Дискусію відкрив із вітальним словом директор Інституту філософії, академік НАН України Мирослав Попович. У дискусії взяли участь українські та німецькі гуманітарії (Клаус Мюлер, Томас Бремер, Анатолій Єрмоленко, Сергій Пролеєв, Костянтин Сігов, Віктор Козловський, Михайло Черенков, Андрій Васильченко, Андрій Баумейстер), а також студенти провідних українських університетів і студенти католицького факультету Мюнстерського університету (Westfälische Wilhelms-Universität). Публікуємо добірку матеріалів, підготованих на підставі виступів учасників обговорення.

Клаус Мюлер: У 1987 році єгиптолог Ян Асман (Jan Assmann), видавши свій твір «Мойсей єгиптянин», ініціював велику дискусію про монотеїстичний образ Бога. Теза Асмана звучить так: монотеїзм є вторинною релігією, контр-релігією (*Gegenreligion*), що активно виступає проти іншої, більш давньої релігії, проти так званого космоїзму (*Kosmotheismus*). Космотеїзм спирається на ідею глибокої єдності Бога і природи, наголошує на божественності світу, тоді як монотеїзм сповідує віру в трансцендентного світові Бога, творця світового ладу. З позиції космоїзму космос є фундаментальною парадигмою усіх норм (*für Kosmotheismus ist der Kosmos das Urbild der Normen*), що визначають також соціальне і політичне життя

людини. Для монотеїзму ж, навпаки, порядок людського співіснування походить із трансцендентного світові джерела.

Я можу стверджувати, і тут я погоджуюся з Асманом, що християнському монотеїзму так і не вдалося повністю витіснити засадничі ідеї космоїзму. Космоїзм присутній у християнстві як інтуїція всеєдності. Найважливіші елементи цієї всеєдності християнство включило до структури свого тлумачення світу. В європейській філософії сюжет космоїстичної релігії, що розглядається як первинна й універсальна релігія, повертається неодноразово. Так, наприклад, ренесансна ідея прадавньої теології (*theologia prisca*) розглядає Зороастра, піфагорійців, герметичну й неоплатонічну традиції як єдину лінію розвитку універсальної мудрості. Цікаво, що і ранньо-церковні апологети представляли схожу ідею, але, навпаки, вважали, що Платон запозичив свою філософію у Мойсея. У минулому столітті Платонове й Мойсеєве розуміння закону аналізує Лео Штраус. У Платонових «Законах» співбесідники піднімаються на гору й обговорюють закони для справедливої держави. Афінянин (один із співрозмовників) пропонує «створити на словах закони», які б пасували до ідеального політичного устрою. «Закликаємо Бога на допомогу в створенні нашої держави! Нехай же Він почує нас і милостиво спуститься до нас, аби разом із нами впорядкувати нашу державу та її закони» (Nomoí 712 b).

Платон витлумачує тут Бога як міру усіх речей (Nomoí 716 cd). При зовнішній схожості з Торою очевидні й принципові відмінності. У Торі відкривається й витлумачується воля Бога ніби зверху, тоді як Платонові «Закони» є спробою наблизитися до волі Бога в діалозі, ніби «знизу». Для Штрауса це вказує на антагонізм Закону і філософії, Одкровення і розуму, традиції послуху і традиції запитування. Для Штрауса його тлумачення має анти-модерне забарвлення: модерний раціоналізм у своєму прагненні виробити концепцію правильного життя доходить до самознищення.

Проте в європейській традиції існує інше, протилежне тлумачення стосунку релігії та раціональності. Після ренесансної ідеї другим важливим прикладом адоптації космоїстичних ідей до християнського монотеїзму є ранній ідеалізм, зокрема приклад Карла Райнгольда. У своєму творі «Єврейські містерії» (*Hebräischen Mysterien*) він стверджує спільну традицію Божого Імені у Виході 3, 14 («Я є Сущий») і всеєдності єгипетських містерій (він наводить відомий напис на храмі Ізиди в Саїсі). Для Райнгольда і його сучасників ідея універсальної релігії (так само, як і принцип єдності, що є фундаментом систематичного мислення), яка відкривається в світлі критичного розуму, дозволяє нейтралізувати радикалізм Мойсеєвого розрізнення, про яке пише Асман. До речі, Асман зізнається, що до своєї ідеї про *die Mosaische Unterscheidung* він дійшов під впливом читання саме Райнгольда. Ідея універсальної, «просвітленої» на підставі

критичного розуму релігії дозволяла, на думку представників раннього ідеалізму, виявити в монотеїзмі універсалістичний потенціал, що допомагав би встановити міжконфесійну й міжрелігійну комунікацію й налагодити діалог між різними культурами.

Тут я можу ще вказати на важливу роль релігії у само-тлумаченні свідомого життя (одна з головних тем відомого дослідника німецького ідеалізму Дитера Генриха). Коли йдеться про свідоме життя, то тут ми стикаємося з конфронтацією двох цілком відмінних досвідів. Дитер Генрих пропонує таке розрізнення: позаяк людина описує себе в *Я*-перспективі (*Ich-Perspektive*), вона є суб'єктом (принципом конституювання світу, чимось унікальним і нічим не замішуваним), в той час як самоопис у перспективі спостережувача (*in der Beobachterperspektive*) відкриває персональний, особистісний вимір (моє співіснування з іншими особами, де я відкриваю себе у міжособистісних стосунках). Розв'язання суб'єкт-особистісного антагонізму (*der Subjekt-Person-Antagonismus*) можливий за опосередкуванням того, що Томас Нагель називає сферою релігійного.

Я-перспектива має свій ідеально-типовий відповідник в онтологічно-монізміві східних релігій (на кшталт буддизму) або в єгипетському космоїзмі. Якщо ж самосвідомість переступає свій суб'єктний вимір (що супроводжується думкою про унікальність) назустріч своєму персональному буттю (*Personsein*), то в такому разі само-розуміння потрапляє в ідейний горизонт плюралістичної онтології, де множина осіб знаходить своє ствердження у вищому суцюзому, яке саме є Особою. Ця парадигма плюралістичної онтології властива для монотеїстичних релігій.

Сергій Пролєєв: Розпочну із сюжетів, що їх містив виступ професора Мюлера — апеляції до Климента Александрійського та аналогії між Платоном і Мойсеєм, із посиланням на думку єгиптолога Яна Асмана, а також мотиву запозичення в юдеїв деяких сенсів, на засадах використання яких надалі нібито працювала філософська думка. Зазначу стосовно останнього, що подібний спосіб міркування, який виводив досягнення грецької філософії, взагалі античного духу, з попередньої юдейської традиції, має дуже давнє походження. Я не знайомий із працями єгиптолога Яна Асмана, але ідею про те, що греки всі свої культурні досягнення «вкрали» у варварських народів (зокрема, філософію — в юдеїв) висловив ще в II сторіччі відомий християнський апологет Татіан. Він писав про те, що, вкравши філософію в юдеїв, греки нічого до неї не додали, лишень перекрутили. Зрозуміло, що в міркуваннях Татіана ми маємо тогочасну суто ідеологічну інвективу. Навіть залишаючи осторонь її полемічну спрямо-

ваність, видається абсолютно неможливим і безпідставним в наші дні вибудувати такого кшталту генеалогії ідей. Немає жодних підстав вважати філософію за грецьке запозичення від тої чи тої зі східних культур. Ані щонайменшою мірою. Понад те, філософія радикально відрізняється своєю постановкою питань від будь-якої наявної тоді деінде інтелектуальної практики. Філософія, в повному сенсі слова, безпрецедентна (що зовсім не означає, звісно, що вона безпередумовна). Не треба також забувати, що власне й можливості «запозичення» не існувало. Адже йдеться про Старий Заповіт — священні книги юдейського Закону — що їх ретельно оберігали від усіх невтаємничених (тобто тих, хто не належав до вибраного народу). Через це для єгиптян або фінікійців ці тексти були так само малодоступні, як і для греків. І, зрозуміло, лінгвістичний бар'єр. Грецький переклад П'ятикнижжя з'являється лишень у III сторіччі до н. е. в рамках ініційованої Деметрієм Фалерським перекладацької програми Александрійської бібліотеки. Смуток, якщо не сказати горе, яким перейнялися александрійські євреї після появи Септуагінти через те, що юдейські священні книги стали доступні невтаємниченим, якнайкраще свідчить про надуманість будь-яких можливих запозичень звідти в раніші часи. І чи потрібно додавати, що на той час грецька філософія не тільки виникла та успішно розвивалася вже впродовж трьохсот років, а й мала у своєму багажі творчість Платона та Аристотеля. Коментарі, як то кажуть, зайві.

Друга ремарка. Климент Александрійський робить акцент на тому, що філософія є таким самим преуготовленням благої вісті — тобто Євангелія — для еллінів, як і Закон для юдеїв. Таким чином, перед нами постають дві основні форми преуготовлення людського духу до сприйняття благої вісті: філософія і Закон. Климент прямо твердить: тим, чим був Закон для юдеїв, для греків була філософія. Думка, на мій погляд, цілком справедлива. Вона схоплює філософію в її особливому світоглядному і релігійному ефекті, що виходить далеко за межі власне теоретичного мислення або раціональності, взятої у вузькому розумінні. Можна, продовжуючи думку Климента, простежити роль філософії не лише як духовного предтечі, що налаштовує уми для сприйняття благої вісті, а й як безпосереднього і найважливішого учасника становлення християнського богослов'я — починаючи із формулювання догматів віри. Це наочно демонструє вже ключове визначення в Нікео-Константинопольському символі віри, яке розділило віруючих на ортодоксів і ариан. Глибинне богослов'я Трійці було виражено саме за допомоги філософського поняття, — аристотелівської «усії», — що не має аналогів у біблейській мові.

Проте всі ці та інші приклади взаємоперетину і спільної роботи релігійного і філософських дискурсів не скасовують самого факту їхньої сутнісної відмінності. Якраз чітке усвідомлення цієї відмінності й умож-

ливає ефективний аналіз складних контекстів їхніх взаємодій, інтелектуальних синтезів, спільних культурних ефектів або ж взаємного опонування і протиборства. Некритичне змішування практик мислення — однієї в контексті релігійної традиції, а іншої в контексті власне філософської традиції — не стільки допомагають нам зрозуміти суть раціональності, скільки знищують таку можливість.

Знов хочу наголосити: розмежовуючи релігійну і філософську традиції як глибоко різні духовні практики, я зовсім не керуюся заялженим протиставленням раціонального—іраціонального, незрідка використовуваним у таких випадках. Слід було б давно здати в інтелектуальний музей це протиставлення як підставу для розуміння стосунків пошукової думки і релігійної віри. Будь-який неупереджений погляд ясно бачить, чим і наскільки європейська інтелектуальна традиція завдячує релігійній, передусім християнській, думці. Саме теологія у формі схоластики була тим лонном, в якому впродовж століть проходив вишкіл європейський розум, щоби набути здатності до постановки нових інтелектуальних завдань вже Нового часу. Не вимагає полеміки і питання про внутрішню єдність розуму і віри: їхня сутнісна комплементарність, а зовсім не контрадиктивність давно стала загальником у межах розуміння християнства. Утім, інерція старих стереотипів, народжених в запалі ідейних битв ще доби Просвітництва, залишається вельми сильною. Саме тому і зібрався наш круглий стіл: щоби звернути увагу на ширші межі та складнішу структуру раціональності, — головним чином європейської раціональності, — аніж заведено уявляти. Образ раціональності й досі часто вибудовують суто у відповідності з класичними ідеалами та нормами науковості. Парадокс полягає в тому, що сама сучасна наука далеко відійшла від своїх класичних зразків.

Нинішню увагу до меж, змісту й потенціалу раціональності продиктовано аж ніяк не суто теоретичним інтересом. Цей сюжет має незвичайно важливе значення для самовизначення сучасної філософії, й зокрема української філософії, що переживає своє становлення. Він прямо пов'язаний із проблемою дієвості та форм філософського дискурсу, його залучення до різних культурних контекстів. Традиційна академічна форма існування філософського мислення залишається не лише формою домінування (що, під теоретичним кутом зору, можна вважати виправданим). Вона часто виявляється — особливо за українських умов — взагалі самодостатньою, ніби є єдино можливою.

Зрештою філософія замикається в межах вузького академічного маленького світу фахівців — не стільки, до речі, *філософів*, скільки *філософологів*. Натомість для ширшої публіки, зокрема гуманітаріїв суміжних дисциплін, ефект її існування близький до нуля. Саме по собі таке становище навряд чи можна визнати раціональним, та й просто розумним. Тому без

випрацювання інших інтелектуальних форм існування філософського мислення, що його узагальнено я би визначив як «практично-раціональне», — така філософія приречена залишатися в культурній ізоляції, в своєрідному культурному гетто. І однією з головних причин цього є хибно зрозумілий принцип раціональності, що звужує безумовно необхідну строгість мислення до цехового педантизму вживання понять. До слова, подібна замкнутість справи філософії у вузьких рамках цеху, як переконливо показує вітчизняний досвід, зовсім не приводить до належної якості думки. Навпаки, взірці такої думки, висока компетентність і креативність мислення, сумлінність і продуктивність дослідження за цих обставин доволі рідко трапляються. Цехові рамки квазінауковості слугують радше захисною огорожею, яка дає змогу приховати від сторонніх поглядів дивні продукти інтелектуальних потуг, які здебільшого не витримують ніякої критики і взагалі не мають права на існування. І це теж є одним із вимірів проблеми раціональності.

Віктор Козловський: У своїй змістовній доповіді професор Мюлер повернув мою увагу до кількох обставин, які я певним чином хотів би висвітлити і прокоментувати.

1. Доповідач цілком слушно угледів залежність європейської раціональності від монотеїстичних релігійних систем, причому не лише християнства, а й юдаїзму, і що не менш цікаво — релігійних уявлень стародавнього Єгипту. Щодо останньої тези, то доповідач обґрунтовано звертається до ідеї відомого історика культури Яна Асмана, який у багатьох працях аналізує той революційний злам, який призвів, зрештою, до появи світових монотеїстичних релігій, що мало вирішальний наслідок для духовної трансформації людини, її свідомості, моралі. Ця духовна революція уможливлювалась відмовою від культурно-сингулярних, за визначенням Асмана, «первинних» (*primary*) релігійних уявлень і появою універсальних чи «вторинних» (*secondary*) релігійних систем. Останні, на відміну від «первинних», що базувались на політеїзмі місцевих культів та усних традиціях, тяжіли до писемної форми фіксації своїх ідей — це були Книги, які набували сакрального сенсу, оскільки втілювали не людські думки про Бога, а ідеї і образи Божественного Об'явлення.

Всесвітні релігії виникли як монотеїстичні комплекси вірувань і ритуалів, певні «символи віри» і цілісні картини світу, що отримали поштовх для свого розвитку і поширення завдяки напруженій, неперервній боротьбі з так званими невірними, поганськими, язичницькими релігійними культурами. Власне оця дихотомія — істинна/не істинна віра; істинний

Бог і поганські ідоли (божки), вважає Асман, з'явилась разом з монотеїстичними світовими релігіями, з позицій яких їхні прибічники зневажливо поцінювали все, що не відповідало універсальному світобаченню: «Тільки для цих релігій, і лише для них, істина, що Об'явлена, іде поряд з ворогами, для того, щоб з ними боротись. Тільки вона (монотеїстична релігійна система. — В.К.) знає про еретиків і язичників, хибні доктрини, секти, забобони, ідолопоклонство, чаклунство, невігластво, зневір'я, ересі..., які вона денонсує, переслідує і забороняє як прояв неправди» (*Assmann, Jan. The price of monotheism. — Stanford University Press, 2010. — P.4*). І в цій генезі монотеїстичних систем виняткова роль давнього Єгипту, його культури і релігії. Віра в «єдиного, істинного Бога» у своїх витоках мала саме Єгипет, з якого «Мойсей — єгипетський» (назва одного з досліджень німецького вченого) вивів з полону не лише свій народ, а й виніс найголовніше — монотеїзм (монотеїстичну віру в Бога — Атона, що була запроваджена, хоча й на короткий час, «революціонером на троні» — фараоном Ехнатомом) — така центральна ідея Яна Асмана. Відтак, юдаїзм (а пізніше християнство), як релігійні доктрини, що базуються на вірі в єдиного Бога, творця всього суцього, у витоках своїх мали значно ширший контекст, аніж ми це уявляємо, спираючись на традиційні історичні і концептуальні підходи. Німецький історик культури «розхитує» ці уявлення, хоча не всі фахівці погоджуються з його ідеями.

2. Постає питання — а як, яким чином всі ці ідеї зачіпають проблему генези європейського типу раціональності? Як на мене ці розмисли мають безпосереднє відношення до нашої проблеми. Справа в тім, що класичний тип наукової раціональності неможливо уявити без усвідомлення релігійного коріння його генези. Майже всі фундатори модерної науки — і Коперник, і Кеплер, і Декарт, і Гойгенс, і Ляйбніц, і Ньютон, і Ойлер — були не лише геніальними творцями нової науки, а й глибоко віруючими людьми. Більшість з них, окрім плідних наукових досліджень, цікавились і розробляли теологічну проблематику. Чи проводили вони демаркацію між «віруючим розумом» і «розумом пізнавальним»? І так, і ні. Так, бо, наприклад, Ньютон вимагав розрізняти мову й аргументацію наукових досліджень і мову теологічних дискусій та релігійних вірувань. Ні, бо те, що для багатьох вчених об'єднувало науку і релігію, був пошук єдиної основи світу, яка розкривалась як закономірний, тобто раціональний, розумний світопорядок. Без такої віри у закономірність світу, у витоках якої Бог, як творець суцього, наукова раціональність не могла б з'явитись і отримати соціально-культурний статус. Наразі глибока релігійність творців нової науки (їхня щира віра в Бога, його силу і розум) тривалий час вмотивувала і йшла поруч з формуванням стійкої віри у людський розум, досвід і експеримент як надійні інструменти пізнання закономірностей Божого

світу, його логосу, ratio. І в цьому можна углядіти релігійні імпульси наукового розуму, те, що об'єднувало монотеїстичні вірування з пошуками єдиної наукової картини світу.

3. І ще одне спостереження «спровокувала» доповідь професора Мюллера: класична наукова раціональність базувалась на пошуках не множини законів природи (це розглядалось як не досконалість науки, яку слід подолати), а відкритті Єдиного, Універсального Закону. Відомо, що цією настановою керувався не лише творець класичної механіки Ньютон (відомо, що він вважав за потрібне звести відкриті ним три закони фізики до одного фундаментального закону), а й засновник некласичної фізики Енштейн. Для них пошук одного закону, однієї формули світу (єдиної теорії поля у Енштейна) був своєрідною гіперметою наукової діяльності. Енштейн завжди казав, що оця його глибока переконаність у існуванні закономірності світу ґрунтується на вірі в те, що «Бог не грає в кості». Відтак, ми не зрозуміємо принципи апроксимації і редукції, що складають основу класичної наукової раціональності, без звернення до монотеїстичного світогляду. Ослаблення цього світогляду мало своїм наслідком переформування наукової раціональності, виникнення некласичних і особливо пост-некласичних її різновидів, де науковий розум все більше вмотивується пошуками не якогось одного Закону, а стохастичних закономірностей, які, до того ж, діють у локальних сферах сушого і, що не менш важливо, мають темпоральні обмеження свого існування. Тобто ця нова раціональність фактично відмовляється від пошуку вічних, універсальних законів, до яких можна звести (на основі процедур апроксимації і редукції) всі локальні закони, навпаки — локальне існує як щось єдино можливе, попри свою хиткість і вразливість, а локальні закономірності не мають сили однозначних детермінацій. І в цьому новому світі науковий розум вже не може претендувати на якусь виняткову роль, «привілейоване» місце в структурі світу. Наразі його місце значно скромніше — розум є всього-на-всього одним з елементів цього світу. І всім цим радикальним трансформаціям сучасна людина завдячує втраті своєї віри у Бога як творця і гаранта сушого.

Михайло Черенков: Релігія у світі раціональності продовжує відкриватися для себе (тобто для релігійної свідомості), а також для інорелігійної, секулярної та постсекулярної свідомості, новими гранями та рівнями, зберігаючи при цьому надлишковість та непрозорість. Я коротко скажу про два аспекти, які, на мій погляд, вимагають підвищеної уваги тих учасників дискусії, які у дедалі ближчому ставленні до релігії утримують раціональні

точки опертя й тим самим покладають релігію та раціональність як взаємозумовлені.

Головні виклики релігії, що виходять з панівних нині типів раціональності, містять у собі приховані етичні претензії. Ця моя перша теза відображає відому для релігійної свідомості очевидність: засадовою для позитивного чи негативного ставлення до релігії є не тільки й не стільки раціональна аргументація, а передусім фундаментальний етичний вибір.

Якщо прийняти цю тезу, то стає зрозумілим, чому прості очевидності, або дедалі новіші, дедалі тонші доведення на користь буття Божого, не роблять людей, що з ними погоджуються, «віруючими» або принаймні «релігійними». Інтелектуальна сила *вже* віруючих може викликати повагу, але не перетворює *ще* невіруючих на віруючих. Також стає зрозуміло, чому інтелектуальна слабкість, безпідставність, підозріла ускладненість, навмисна «науковість», демонстровані «новими атеїстами», викликають захоплення й ведуть за собою студентські аудиторії та інтелігентні спільноти.

Виявляється, що справжня сила «нових атеїстів» — в їхній нахабній етичній (о)позиції, протестній антропології, метрологічному (а)теїзмі. Так, називаючи Бога «ілюзією» або «не-любов'ю», Ричард Докінс і Кристофер Гітченз виражають свою етичну позицію, свій категоричний імператив, своє вольове «ні» Богові. Роль раціональної аргументації тут є допоміжною. Асиметрично до цього виявляється, що головна слабкість сучасних християнських апологетів пов'язана не з «доведеннями буття Божого» (вони ще надовго залишаться засадовими тезами навіть у постсучасних дискусіях), а з непривабливістю фундаментальної етичної позиції, здавалося б, надійно охороненою привабливими аргументами.

Іншими словами, раціональність проти релігії, сповідувана сьогодні «новими атеїстами», виявляється пафосною та презумпціоністською етичною позицією. Тут забагато етики та (а)теології і надто очевидні слабкості, повтори, переспіви стосовно раціональної аргументації. Навпаки, у позиції християнських апологетів навдивовижу забагато простого, вже застарілого раціоналізму класичного типу, яким відчайдушно намагаються прикрити внутрішню слабкість етичної та теологічної частин. Обидві сторони обрали свій тип зв'язку релігійної або ж (а)релігійної етики та раціональності, але не завдали собі клопоту пояснити характер цього зв'язку, тобто пояснити, як одне переходить в інше, як людське «так» чи «ні» стосовно Бога впливає на тип раціональності або ж як раціональність породжує певні рішення етико-теологічного гатунку. Ті аргументанти, які спроможуться показати цілісність етико-раціональної позиції, переконливість та привабливість способу життя та думки, а не лише схоластичної аргументації, отримають більше визнання в аудиторії, де шукають не тільки знання або віри, але й нової етики, нової антропології. Надати

шукане може або релігія, що містить раціональність, або раціональність, що стала (а)релігією.

Друга теза стосується власне раціональної частини дискусій про Бога і констатує нову актуальність онтологічного аргумента в його сучасних модифікаціях. Я стверджую, що космологічний аргумент втрачає свою переконливість, онтологічний же її набуває. Те, що ми бачимо навколо, дедалі більше нагадує про деформуючу діяльність людини і дедалі менше про первинний задум Творця. Те, що є, викликає протест більшості й лише небагатьма споглядальниками або сперечальниками може бути названо «кращим із світів». Космологія може бути лише початком дискусії, в якій від сущого переходять до належного, ставлять питання про ту модель світу, де є місце «досконалій Істоті», модель, можливість якої викликана раціональністю, а необхідність — вірою. Слідів Бога стає дедалі менше, а людський розум стає дедалі витонченішим, щоб погодитися з авторами Біблії, що «небо звіщає про Божую славу, а про чин Його рук розповідає небозвід» (Пс. 19: 2).

Очевидно, що необхідно не стільки йти за примхливим і до-себе-доцентровим розумом, але також поставити собі питання про його перевлаштування, спровоковане так званим онтологічним аргументом.

Відтак найцікавіші дискусії про релігію та раціональність я передбачаю там, де обидві сторони ставитимуть під знак запитання сам розум, підстави, структуру, культуру раціональності, а не тільки відповідатимуть на однібічні вимоги подати доведення буття Божого, а потім безконечно пояснювати, виправдовуватися, захищатися перед лицем «об'єктивних законів науки».

Заирнути у підвалини раціональності, проникнути на той рівень, де приймають фундаментальні рішення, постулюють «так» чи «ні» стосовно Бога, — це значно цікавіше спостережуваних нині дискусій між «апологетами» та «атеїстами», кожен з яких страхається полишити свою «замешкану» територію та вийти за її межі, щоб поглянути на неї неупереджено.

Анатолій Єрмоленко: У сучасному світі попри просвітницькі очікування кінця релігії відбувається релігійний ренесанс: виникають нові релігії, від *New Age* до саєнтології і сатанізму, сучасні версії традиційних релігій, таких як індуїзм та буддизм, різні види народних релігій: від віри у відьом до магічних систем. Відбувається також ренесанс міфологічних світоглядів, коли поряд із традиційними міфологіями з'являються нові. Це явище пов'язано з тим, що світ пересічної людини стає дедалі комплекснішим і контингентнішим, що й проявляється в подальшій диференціації

наук, яка щодужче втрачає зв'язок з життєвим світом. Прагнучи дедалі більше каузально пояснити світ, наука розширює також горизонт каузально непояснюваного. Наука стає дедалі езотеричнішою. І «втрата компетенції» індивідами, їх профанізація в усіх галузях знання, крім своєї, є ще одним складником «діагнозу доби».

Для орієнтації в світі сучасна людина потребує «редукції комплексності», аби отримувати вже готові смисли свого життя і дії. І оскільки наука перетворюється на незбагненну сферу, яка не піддається осягненню розумом окремої людини, то її смисли так само езотеричні, як і смисли міфології та релігії, і людина може їх сприймати тільки в транспонованому, редукованому вигляді. З боку пересічної людини і наука, і міфологія, і релігія, нерідко перемішуючись одне з одним, постають мало не еквівалентними, щодужче перетворюючись на «храми споживання» вже готових смислів, які транспонуються окремим індивідам, не вимагаючи від них рефлексії щодо їх автентичності та істинності.

Звідси в кінці ХХ — на початку ХХІ століття сучасне суспільство нерідко описується термінами «неоміфологічного повороту», «реабілітації» міфології та релігії, «десекуляризації», виникнення феномену «постсекулярного мислення» за «постсекулярної доби». Постсекулярні суспільства постають саме в тих країнах, які пройшли довгий шлях секуляризації. Причому релігійні організації не задовольняються своїм впливом тільки на приватне життя людини, аби опікуватись лише її душею. Вони дедалі більше перетворюються на важливий чинник політичного та суспільного життя.

Такі «реабілітації» та «повороти» є також реакцією на кризовий стан сучасного суспільства, спричинений експансією інструментального розуму, прагненням протиставити йому ціннісно-етичні системи домодерної доби, що проявляється, скажімо, в ціннісному консерватизмі. Хоча цей процес реабілітації домодерних ціннісних систем також не є однорідним, і в середині нього існують суперечності. Скажімо, «неоміфологічний поворот» спрямовано не тільки проти науки, а й проти антропоцентризму, легітимованого юдейсько-християнським світоглядом, а відповідно й на заміну антропоцентризму космоцентризмом. Що стосується проблеми універсалістської етики, то звернення до міфології супроводжується також протиставленням юдейсько-християнській мономіфології поліміфологічного світогляду, а отже, й критикою будь-якого універсалізму.

Дедалі важливішу роль у цих процесах відіграє релігія, яка, з одного боку, постає такою незбагненою інстанцією, а з іншого боку, ближче, ніж наука до життєвих світоглядних налаштувань пересічних людей, даючи їм здебільшого простіші за наукові картини світу та їх інтерпретації, ціннісні орієнтації та смисл життя в цілому. Як пише Ю. Габермас у статті «“Постсекулярне” суспільство — що це таке?», «церкви та релігійні

організації дедалі більше беруть на себе роль «інтерпретувальних спільнот» (*communities of interpretation*), що діють на публічній арені в секулярному середовищі. Вони можуть впливати на формування громадської думки і суспільної волі, роблячи свій внесок в обговорення ключових тем — незалежно від того, наскільки вагомими є їхні аргументи» .

Окрім того секулярний складник залишається важливим світоглядним чинником сучасного суспільства. Тому ця проблематика дотична також до питання про співіснування секулярного та релігійного світоглядів, адже традиційні етоси, що сформувалися за доіндустріальних, домодерних часів, здебільшого спираються на міфологічні та релігійні світогляди, а інституціоналізація моралі здійснювалася в процесі секуляризації та раціоналізації життєвих світів як чинників модернізації.

Тоді виникає запитання про можливість досягнення порозуміння між людьми, що сповідують різні релігії і, так би мовити, секулярними людьми? Можна цілком говорити про факт плюралізму, властивий сучасному світові, який відбиває реальність існування фактичних життєвих форм і світів. Цей факт можна пояснити нерівномірністю суспільного розвитку, зокрема й процесу модернізації, на яку до того ж накладає свій відбиток об'єктивний і неухильний процес глобалізації. Отже, виникає тема полікультуралізму, що жваво обговорюється особливо останнім часом.

Ця тема загострилася насамперед тому, що, по-перше, внаслідок подальшої ескалації модернізації здійснюється процес руйнації локальних культур, а отже й їхній спротив цьому процесові. Тому, розв'язуючи проблему мультикультуралізму і співіснування різних культур, слід враховувати той факт, що ці культури здебільшого домодерного або постсекулярного гатунку, що й утворює такий складний конгломерат, як постмодерн. По-друге, певною мірою не справдився просвітницький проект гомогенізації культури внаслідок її раціоналізації та секуляризації, який, щоправда, піддавався критиці вже на початку модерну.

Відтак ставиться також під сумнів концепт модернізації, що безумовно пов'язувався з секуляризацією, зокрема позиція, яка полягає в тому, що релігія має зрештою стати суто приватною справою і не відігравати скільки-небудь суттєвої суспільної ролі. Проте, як пише Габермас у зазначеній статті, в постсекулярних суспільствах «релігія зберігає суспільний вплив і значущість, у зв'язку з цим секуляристська впевненість у тому, що релігійний світогляд цілковито шезне під тиском модернізації, втрачає ґрунт під ногами. Однак якщо ми станемо на позицію учасників цього процесу, то наражатимемося на цілковито інше — нормативне за своїм характером — питання: як ми повинні розуміти свою роль як членів постсекулярного суспільства і чого очікувати одне від одного, якщо ми хочемо забезпечити в наших міцних національних державах, що історично склалися,

цивілізоване обходження громадян одне з одним, попри безпрецедентне розмаїття культур та релігійних світоглядів?

Тому наступне запитання полягає в тому, як у цьому світі фактичного плюралізму обґрунтувати універсальні, позаконтекстуальні норми? Представники мультикультуралізму, зокрема комунітаристи А. Макінтайр, М. Вельцер, Ч. Тейлор, М. Сендел, обстоюють позицію плюральності життєвих світів, світоглядів, дискурсів, етосів. Це контекстуалістська позиція етики чеснот, згідно з якою окремі культури постають закритими семантичними універсумами зі своїм розумінням раціональності, істини, цінностей та норм. З цього погляду, всі норми права та моралі, хай якими всезагальними вони будуть, обумовлені контекстом тієї чи тієї культурно-етичної ідентичності.

Такий контекст пов'язується зі спільнотою, ідеалом якої є Аристотелевий поліс. Саме в рамках спільноти індивід шляхом виховання завоює те, що є цінним і значущим. Індивід у цьому контексті переймає й інтеріоризує цінності спільноти. І оскільки існує плюральність життєсвітів і спільнот, то існує також і множинність цінностей. Це твердження навряд чи можна заперечити з позиції мотивації, проте воно не витримує критики з позиції легітимації. Адже така «культурна автаркія» фактично призводить до релятивізації цінностей, а отже, втрачає критеріїв їх оцінювання. З цієї позиції одновартісними постають, скажімо, етика християнства і етика націонал-соціалізму, етика Канта і «моральний кодекс будівника комунізму».

Плюралістична позиція комунітаризму запереченням такої універсалістської етики ставить під сумнів можливість діалогу культур, досягнення між ними порозуміння. Адже порозуміння, з погляду комунітаризму, можливе тільки в простих невеликих спільнотах, в яких люди спілкуються безпосередньо. Його не можна досягти в складних суспільствах, годі вже казати про світове співтовариство. Така позиція фактично ігнорує реальний процес модернізації, який певною мірою руйнує такі спільноти, що прискорюється глобалізацією. Як слушно зазначає дослідниця етики чеснот комунітаризму Верена Вебер, «дедалі відчутні політичні взаємини, соціальна мобільність і, як наслідок цих процесів, так звана глобалізація унеможливають повернення до приватної, партикулярістської позиції».

Комунітаризм не тільки ставить під сумнів універсалістську мораль, а й можливість створення «громадянського суспільства у всесвітньому масштабі», а отже й інституцій деліберативної демократії на планетарному рівні. Такий підхід антипродуктивний і у розв'язанні сучасних глобальних проблем. Адже, спираючись тільки на етику чеснот культури окремої спільноти, узасадничену контекстом партикулярної життєвої форми, навряд

чи можна адекватно реагувати на виклики сучасної цивілізації, що досягли планетарних масштабів, а отже й потребують глобальних рішень.

Річ у тім, що етос як буттєвий прояв етичного має фактичний, а отже й партикулярний, зміст, хай це будуть етос етносу, нації або всього людства. І людство в цілому є також емпіричним поняттям, що відрізняється від інших людських об'єднань тільки рівнем генералізації. Інше питання, якою мірою і в якому вигляді в ньому реалізуються універсалістські цінності? В сучасному полікультурному світі жодний етос, узасадничений окремим життєвим світом, або життєвою формою, не може претендувати на універсальну значущість, навіть якщо це буде глобальний етос.

Проте коли виникає така претензія, з'являються різноманітні, часто-густо доволі радикальні, прояви фундаменталізму навіть у тих релігіях, які містили у собі універсалістське ядро: ісламі, християнстві, юдаїзмі тощо. Хоча такий фундаменталізм за своєю суттю не є суто релігійним, він пов'язаний з тим, що універсалістські цінності дістають свого перетлумачення через призму етносів, націй та інших спільнот, класових, стратифікаційних інтересів тощо.

Джерелом релігійного фундаменталізму часто-густо є етнічна, національна, регіональна або навіть родо-племінна культура, коли спрацьовує так звана герменевтика історичного контексту і безпосередні смисли життєвого світу «перетлумачують» ідеальні смисли, належне ототожнюється із сущим. Тому можна погодитися з комунітаристами, що моральні закони завжди слід розглядати відповідно до історичного контексту, в якому вони виникають. Проте слід додати, що цим історичним контекстом вони не обмежуються, і універсалістський складник рано чи пізно дається взнаки з комунікативною раціоналізацією цього контексту.

До того ж з огляду на асинхронність суспільних процесів, коли розвиток окремих систем суспільства може випереджати інші, така раціоналізація не є лінійним процесом, відтак можуть співіснувати модерні інституції поряд з домодерними (навіть архаїчними) і постмодерними, що нерідко супроводжується фундаменталізмом. А поєднавшись із сучасними новітніми технологіями (зокрема й соціальними та політичними), такий фундаменталізм може бути вкрай небезпечним як для окремих людей, так і для суспільства в цілому. Ще більше, виникає й секуляризований фундаменталізм, згідно з яким цінності, що виростають із християнства і дістають свого прояву у просвітництві, є суто західними цінностями, і тільки вони є справжніми, чим заперечується універсалістське ядро ідей просвітництва та їх сьгоднішніх трансформацій.

Таке становище своєю чергою, з одного боку, загострює боротьбу між мультикультуралістами та секуляристами, з іншого — єднає і тих, і тих у своєму антиуніверсалізмі. Цей антиуніверсалізм на етичному рівні про-

являється в тому, що заперечуються будь-які етичні належності, які мають універсальний характер. Кожна культура, мовляв, є не тільки семантичною, а й морально-етичною капсулою зі своїми нормами та цінностями, а тому неможлива ідентифікація людства як цілості. Окрім комунітаризму, таку позицію розділяють і представники ціннісного консерватизму, постмодернізму тощо.

Тому в сучасному світі варто виходити з «примату моральних питань щодо питань етосу», з примату універсалістської макроетики щодо партикулярних — етнічної, національної, класової тощо — етик, а отже, й з примату морально-універсальних питань щодо питань глобального етосу. Сучасна етика як постконвенційна етика має бути раціонально обгрунтована, і тільки у такий спосіб у змозі *зняти* (конвенційний) етос. Мається на увазі, що конвенційний етос через раціональне обгрунтування не відкидається і не долається, переводячи питання етичного у цілковито когнітивно-раціональний та прескриптивний виміри, а перевіряється на предмет своєї значущості та правильності метаінституцією дискурсу.

У такому тестуванні має діяти «нормативна вимога *узгодженості формального універсалізму та локально значущої етноетики*», що в ідеалі має стати обов'язком досягнення комунікативного порозуміння багатоманітних культурних складників мультикультурного світу як постійного завдання. Формальний універсалізм етики норм і матеріальна етика цінностей, узасадничена контекстом життєсвіту, недоконечно суперечать одне одному, вони можуть бути цілком взаємодоповняльними.

Адже універсальний практичний дискурс відкритий для представників цих етосів, зокрема і тих із них, які спираються на релігійні світогляди, що, як зазначає В. Айхлер, дає «можливість вивільнення етичних і соціальних вимог до суспільства, гідного людини, також і з інших світових релігій, із їхнього *світогляду*, і залучення цих релігій до загальної боротьби за здійснення етичних вимог, а також їх власних».

Процес глобалізації якраз і створює таку ситуацію, яка, з одного боку, викристалізовує універсалістські моменти в культурах, а з іншого — каталізує процес взаємного визнання цих культур, необхідність їх збереження та окреслення меж толерантного їх ставлення одна до одної. Визнаючи право існування тих чи тих етосів, тих чи тих культур, ми наражаємося на питання про межу такого визнання, адже ще й досі існують традиції, несумісні з цивілізованим суспільством, коли спільнота цілковито підпорядковує собі особистість, нехтуючи її правами. І тут має правити за основу примат прав людини над правами спільноти (етнічної, національної, релігійної). Визнаючи права людини, ми тим самим визнаємо і її права належати до тієї чи тієї спільноти, а не навпаки. І коли права людини в цій спільноті порушуються, то вона має право не належати до цієї спільноти.

Міра толерантності встановлюється певною нормативною системою, яка своєю чергою досягається деліберативно. Як пише Габермас у вже цитованій статті, «прийнятні для всіх критерії, за якими визначається, на що повинна, а на що не повинна бути поширена толерантність, можуть бути визначені тільки шляхом деліберативних, інклюзивних процедур демократичного волевиявлення». За гарант має правити секуляризована держава, побудована на засадах відділення держави від церкви, а церкви — від держави.

Секуляризована держава може діяти лише разом з громадянським суспільством, важливу роль у якому мають відігравати і релігійні організації. Отже, релігії і релігійні громади мають не тільки опікуватися душею своїх прочан (хоча це їхнє головне призначення), перемістившись на периферію приватної сфери, вони можуть стати і стають неодмінним складником постсекулярного суспільства, беручи, повторюю, участь у публічному процесі обговорення важливих для суспільства і окремих його членів проблем, а отже й волевиявлення громадян.

Така участь утворює певну єдність і певне (гадаю, плідне) напруження між «секулярною» і релігійною сферами. «Відокремлення церкви від держави» має поставити фільтр між цими двома сферами — фільтр, через який будуть просочуватися тільки «перекладені на секулярну мову» репліки зі смутного хору голосів публічної сфери; таким чином воля громадськості братиме участь у формуванні порядку денного для державних інституцій.

Це не означає, що цим фільтром має володіти тільки одна якась інстанція чи група людей, це означає тільки те, що має бути певний позаконфесійний (а отже й позаконтекстуальний) критерій відбору тих смислів, думок та інтуїцій, які висловлюються в публічній сфері. І тут важливу роль має відігравати філософія, яка отримує нове завдання. Поряд із обґрунтуванням «релігії в межах тільки розуму» (Кант) та критикою релігій наступним її завданням є посередництво між релігіями. Філософію тут слід тлумачити саме як дискурс, узаasadничений раціональними та емпіричними аргументами. Будучи «хранительською раціональності» та «габітусом розуму» (Габермас), філософія має стати мета-дискурсом і міжрелігійного діалогу.

У такому дискурсі беруть участь релігійні організації, але вже і як факт модерну, і як доповнення до нього за постсекулярної, постмодерної доби. І якщо боротьба з релігією і церквою була важливим елементом секуляризації суспільства і становлення громадянського суспільства, то сьогодні релігії перетворюються на важливий складник сучасного громадянського суспільства. Про це свідчить дедалі жвавіша участь представників різних конфесій у семінарах, конференціях тощо, в яких обговорюються сучасні, важливі для людей і людства, проблеми.

Саме на основі філософії та етики дискурсу можна побудувати планетарну етику спільної відповідальності, яка буде універсалістською, враховуватиме й поєднуватиме все знання: і знання природничих наук, і знання наук про дух, і безпосередні інтуїції життєвого світу, і позанаукову світоглядну (релігійну та міфологічну) мудрість попередніх генерацій, і уявне знання про прийдешні покоління. Однак людству доведеться пройти ще досить довгий і тернистий шлях, аби створити такі інституції дискурсу та деліберативної демократії у всесвітньому масштабі.

Андрій Баумейстер: Коли ми кажемо про раціональність, то передусім слід згадати потужну критику розуму, що мала місце у минулому столітті (а духовні джерела цієї критики слід шукати ще раніше, у другій половині XIX століття). З іншого боку, те, що ми називаємо науковою раціональністю, сьогодні дуже часто вступає в конфлікт з гуманітарними цінностями європейської традиції. Чіткої межі між ціннісно-нейтральним знанням і дегуманізованим розумом провести не так вже й просто. У такому контексті релігія (принаймні християнська релігія) виступає в ролі партнера або навіть адвоката раціональності. Як Іван Павло II (особливо в енцикліці «Віра і розум»), так і Бенедикт XVI постійно нагадують про християнські джерела європейської раціональності. Адже, наголошує нинішній Папа, «християнська віра спирається не на поезію і політику, на ці два великих джерела релігії, а на пізнання» (*er beruht auf Erkenntnis*); «християнська віра як сьогодні, так і в попередні часи виступала за пріоритет розуму і раціонального».

Якщо деяким секулярно налаштованим гуманітаріям ці висловлювання можуть здатися дещо заангажованими, то я можу навести приклади, так би мовити, «з іншого табору». Я маю на увазі певну еволюцію, що її зазнав у своєму ставленні до релігії Юрген Габермас. Вже влітку 1999 року, в розмові з Едуардо Мендьетою («Розмова про Бога і світ») філософ звертається до релігійної тематики і починає тлумачити релігію як важливого партнера в реалізації «проекту Модерну». Вже німецький ідеалізм, наголошує Габермас, намагається «примирити Афіни з Єрусалимом і їх обох — з Модерном, який черпає своє нормативне самоусвідомлення з джерел егалітарно-універсалістичного духу юдейського і християнського передання». В дискусії з кардиналом Ратцингером на початку 2004 року (що відбулася в стінах Католицької академії в Мюнхені), Габермасові йдеться про «секулярне вивільнення релігійного значеннєвого потенціалу», про переклад релігійного змісту мовою загальнозначущих висловлювань. Адже такі нормативні поняття, як відповідальність, автономія, виправ-

дання, історія, спомин, відчуження, емансипація, індивідуальність і спільнота, вочевидь спочатку мали релігійний сенс. Так само ідея людської богоподібності була перекладена в термінах універсально-значущої гідності всіх людей і стала основою сучасної політико-правової системи всіх демократичних держав. Нарешті, нещодавно вийшла збірка статей Габермаса під загальною назвою «Між натуралізмом і релігією». Наголошуючи на актуальності Кантової філософії релігії, Габермас відзначає намагання Канта не тільки концептуально витлумачити релігійний зміст, але й «раціонально інтегрувати прагматичний сенс релігійного модусу віри» (*den pragmatischen Sinn des religiösen Glaubensmodus als solchen der Vernunft integrieren*). Власне тут йдеться також і про Габермасове розуміння власної позиції щодо релігійної віри. Трансцендентальна філософія надає ідеї трансцендентного Бога «внутрішньо-світове» (*innerweltliche*) практичне значення. Релігійна і метафізична традиції, в їх діалозі з модерним (після-метафізичним) мисленням, здатні, за Габермасом, «компенсувати відчутну нестачу [проекту] Модерну» (*in der Moderne empfundenen Mangel kompensieren*).

Я навів приклад Габермаса тому, що його філософія добре відома в Україні, і тому, що цьому мислителю, який нещодавно позиціонував себе як *religiös unmusikalisch*, не можна закинути якихось особистих «симпатій» до релігії.

Щоб урізноманітнити приклади, ми можемо пригадати представників сучасної англосаксонської традиції, яким вже досить давно вдалося спростувати упереджений міф про ірраціональність релігійної віри і про удавану безодню між *fides* і *ratio*. Це Річард Свінберн (*Richard Swinburne*) (починаючи з його «Когерентності теїзму», «Існування Бога», «Еволюції душі» до останніх робіт; до речі, в 1999 році він читав у цій аудиторії лекцію про виникнення універсуму в часі), Елвін Плантинга (*Alvin C. Plantinga*), Петер ван Інваген (*Peter van Inwagen*) та інші. Однією із найбільш цікавих і продуктивних спроб налагодити діалог між теологією і сучасною наукою слід назвати дослідження польського теолога, математика і космолога Міхала Гелера (*Michał Heller*). Обмежуся тільки цими названими іменами.

Наша дискусія показала, що тема «Релігія і раціональність» є актуальною і відкритою для різноманітних інтерпретацій. Дякую за висловлені позиції і сподіваюся на продовження діалогу.

Клаус Мюлер (Klaus Müller) — професор філософської теології Мюнстерського університету (Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster).

Сергій Пролєв — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, президент Українського філософського фонду.

Віктор Козловський — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігійознавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Михайло Черенков — доктор філософських наук, ректор Донецького християнського університету.

Анатолій Єрмоленко — доктор філософських наук, професор, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

Андрій Баумейстер — кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
