

важливо, щоб держава захищала духовні інтереси своїх громадян, будь-яку місіонерську діяльність спрямовувала в річище дотримання свободи совісті, національних пріоритетів, загальнолюдських цінностей. Релігійна освіта і виховання не можуть проводитися екстремістськими методами і спрямовуватися на нівелювання історичних та національних цінностей українського народу з метою утвердження релігійних принципів однієї з протестантських конфесій. Деформоване релігійне навчання і виховання не приносить користі у розвитку духовних цінностей українського суспільства, формує нетерпимість до інших релігійних вірувань, принижує громадянську гідність українських дітей.

Відтак в системі державної освіти має бути організована лише релігієзнавча освіта. В усіх формах навчання вона повинна здійснюватися на принципах гуманізму, толерантності і дотримання принципу свободи совісті. Релігієзнавча освіта має спрямовуватись в русло нормалізації міжконфесійних відносин і забезпечення стабільності суспільного життя в Україні. Лише вона може озброїти молодь знаннями закономірностей виникнення, розвитку й функціонування релігії, різноманіття її феноменів, взаємозв'язку і взаємовпливу релігії та інших сфер культури. Окрім глибоких знань релігійного феномену викладача-релігієзнавця має характеризувати висока моральність, толерантність, об'єктивність, допитливість, вміння незаангажовано працювати з віруючими людьми і бажання розуміти їх.

*Єрмоєнко А., Щириця Т.*

## **ЕТИКА В СЕКУЛЯРИЗОВАНІЙ КУЛЬТУРІ**

Головний посыл авторів спрямований актуалізацією запитання: чи спроможна релігійна (християнська) етика як деонтологія *graxis* у бути адекватною сучасній людині в суспільстві “ризиків і загроз” (У.Бек). Якщо порівнювати соціально-економічні тенденції, спрямовані до модернізації й глобалізації, та соціально-гуманітарні (антропологічні), пов'язані з універсалізацією цінностей, і виявляти в межах різних соціальних проєктів – лібералізму та неоконсерватизму – механізми їхнього (тенденцій) взаємопроникнення і взємодетермінацій, то слід наголосити на обмеженості партикулярного етосу, його неадекватності викликам розвитку сучасної технологічної цивілізації. З цього, звісно, не випливає скепсис щодо його спроможності, а відтак і релігійної етики, до

соціальних інновацій і врахування новітніх обріїв розвою, зокрема й питання практичного розуму: що я повинен робити? Проте слід усвідомлювати, що локальному рівневі практично-філософських запитань відповідає й обмежений практичний розум.

Отже, якщо сучасне українське суспільство прагне виправдати свою потребу морального виховання не тільки через сім'ю як соціальну інституцію, а й через освітянські заклади, і це виправдання постає в запровадженні в середніх школах навчальної дисципліни “Етика віри” або “Християнська етика”, або “Етика” (на розсуд педагогічного колективу і потреб-вимог батьків), то ми, академічні дослідники в царині етики й практичної філософії, а також викладачі етики в вищих навчальних закладах, мали б усіляко втішатися з цього приводу і підтримувати відповідні організаційні зусилля Міністерства освіти й науки. Тим більше, що ті гострі проблеми, які ми переживаємо сьогодні, здебільшого викликані саме руйнацією усталеної ціннісно-номативної системи, до якої належать і морально-етичні повинності. Таке становище вводить суспільство в стан аномії, нігілізму та цинізму. Про це свідчать дані моніторингових опитувань, проведених Інститутом соціології НАНУ в 1992 та 2000 р., зокрема відсоток громадян України, які погодилися з судженнями, використаними у методиці вимірювання соціального цинізму в опитуваннях 1992 та 2000 р. Ось ці судження і результати опитувань: “нікому не довіряти – найбезпечніше” (1992 – 46, 7; 2000 – 52,0); “вважаю, більшість людей ладні на нечесний вчинок задля вигоди” (1992 – 58,8; 2000 – 70,8); “вважаю, що більшість людей здатні на обман, аби просунути по службі” (1992 – 60,6; 2000 – 80,4). Ось такі невтішні дані (Див.: Головаха Є.І. Феномен «аморальної більшості» в українському суспільстві // Україна – 2002. Моніторинг соціальних змін. – К., 2002. – С. 460-468).

І молода людина, спостерігаючи аномію та цинізм, чекає відповіді на запитання: “А чому, власне, я маю бути моральною, чому мені слід поводитися згідно з моральним законом”? Аби допомогти їй в цих пошуках, нам самим, дорослим, слід розібратися в проблемі: “На чому має ґрунтуватися значущість, незаперечність, імперативність моральних належностей?”, “До яких моральних систем варто звернутися?”

Проте з самого початку слід наголосити на тому, що в секуляризованому українському суспільстві (а саме таким попри потужні зусилля з боку Церкви на відродження релігійного світогляду воно функціонує в головних своїх інституціях – права, держави, громадянського суспільства) актуальним є викладання саме світської, а не

релігійної етики. Це не означає, що ми не вбачаємо в релігійній етиці її гуманістичного спрямування, з одного боку, і потужного виховного імпульсу, – з другого. Однак переконані, що будь-яка релігійна етика є приватною справою громадян, тому її викладання має здійснюватися в недільних школах, за вимогами батьків, а в державних середніх школах слід викладати виключно навчальну дисципліну “етика”.

Тим більше, що будь-яка спроба імплантації такої системи, як релігія, до інших соціальних систем суперечить не тільки сучасному системно-диференційованому суспільству, а й Конституції України. Це також суперечить феноменології розвитку моральної свідомості і в онтогенезі, і в філогенезі, щаблі якої, як показав Л.Кольберг, підносяться поступово від доконвенційної, через конвенційну (до якої належить і релігійна) до постконвенційної моралі (Kohlberg I. Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. - Frankfurt a M., 1974).

Спроба запровадження викладання християнської (чи якоїсь іншої релігійної) етики в школі свідчить про величезну плутанину в ціннісних орієнтаціях нашого суспільства. Таке становище пов'язано з тим, що наше суспільство, крокуючи шляхом модернізації, яка не можлива без культурної секуляризації, водночас перебуває в пошуках власної ідентичності, звертаючись до домодерних культурних і символічних форм, серед яких важливе місце посідає релігія. Звідси розбудова модерних інституцій здійснюється поряд з відродженням церкви і зміцнення її позицій в суспільстві.

Звісно, світська і християнська етики недоконечно суперечать одна одній. Адже принцип універсалізації, втілений в категоричному імперативі Канта (“чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла водночас правити за принцип загального законодавства”), є науковою формулою новозавітної заповіді “І як бажаєте, щоб з вами люди чинили, так само і ви чиніть їм”. Це “золоте правило” моралі, що виникає у вісьовий час (К.Ясперс) в конфуціанстві, буддизмі, християнстві. Проте між “християнською етикою” і “етикою” є й істотні відмінності в аспектах обґрунтування і застосування, що ми спробуємо показати на прикладі двох проблем: “етика і політика” та “етика і екологія”.

Проблема взаємозв'язку етики й політики актуалізується зокрема питанням спроможності етичних норм і цінностей легітимувати політичні рішення та політичні інституції. Політично активний суб'єкт – це, за І.Кантом, “повнолітня персона”, що має мужність користуватися власним розумом. Здатність апелювати до людського розуму, віднаходити в ньому основу для остаточного обґрунтування етичних норм і цінностей, отже бути суб'єктом свободної волі, незаангажованим будь-якими локально-

традиційними опціями, суперечить конвенційному релігійному етосу з його патерналістським спрямуванням.

Понад це існує розмаїття культур, життєвих світів, етосів, зокрема й релігійних, які мають значні відмінності. Якщо ці розбіжності цікавлять етнографів, і вони намагаються спрямовувати людей на те аби їх зберегти, то для політичного суб'єкта у питаннях владних відносин вони мають бути мінімізовані і не впливати на політико-правові рішення, щоб уникнути етнічних конфліктів. Саме світська універсалістська етика, яка центрує свої імперативні зусилля навколо прав людини, має потенціал й уважного ставлення до традицій, й вирішення політичних проблем на засадах загальнолюдських цінностей. Натомість інколи ми стикаємося з намаганнями пояснювати взаємини між країнами в риториці преференцій тієї чи тієї релігійної системи.

Окрім того, в політичному аспекті важливою є проблема морально-етичної легітимації державних, правових та політичних інституцій. Легітимаційні процеси мають також свою історію, а саме – від релігійних через формально-процедурні до деліберативних типів. Звертаючись до релігійних типів легітимації держави (на кшталт того, як фараони в стародавньому Єгипті отримували владу від бога, або візантійська традиція освячення світської влади), нас чатує небезпека обмеження демократичних інституцій та зведення нанівець дискурсу-етичного способу легітимації держави, права, політики.

Звернення до християнської етики (у її православному варіанті) суперечить також курсу країни на модернізацію. Чи є суспільне усвідомлення того факту, що православна етика консервативна за своєю природою? Адже на Заході каталізатором модернізації був так званий протестантський “дух капіталізму”. Щоправда, сьогодні модернізацію не варто здійснювати на зразок новоєвропейської. Зараз дедалі більше говорять, що роль “протестантської етики ХХІ століття” перебирає на себе конфуціанство.

Однак глобальні проблеми сучасності потребують спільних зусиль людства, а відтак виходу за межі партикулярних етосів (хай навіть і з універсалістським потенціалом, властивим світовим релігіям) і звернення до універсалістської етики.

Для прикладу звернімося до досліджень різних світоглядних типів, проведених М.Вебером. Досліджуючи взаємозв'язок між фундаментальними релігійними світоглядними уявленнями та способами життя, він аналізує такі “картини світу”, з огляду на які формуються три типи відносин “суспільство-природа”, а отже й “суспільство-світ”. Так, конфуціанство-даосизм характеризується пристосуванням до природи,

індуїзм-буддизм – втечею від дійсності та природи, юдаїзм-християнство – оволодінням природою та її перетворенням. В кожному з цих типів ставлення до світу (природи) міститься відповідний стиль життя – етично визначена модифікація способу існування людини. Цими вихідними світовідчуттями і світоглядами визначаються й відповідні типи раціональності, які зумовлюють і загальний напрям дії. Так, в межах індуїстсько-буддистської “картини світу” людина розглядається як “вмістилище” Бога. Йому властиве споглядально-містичне налаштування, що спонукає до пасивного ухилення від мирського життя. В межах юдейсько-християнської “картини світу” констатується спорідненість з ідеєю “дієвого Бога”, що пов’язується з розумінням людини як “знаряддя Бога” й активістського етичного налаштування, яке спонукає до діяльності у світі. Звідси відмінність в етичних модифікаціях ставлення до світу й природи: в одному випадку напружена діяльність, в другому – мудре недіяння.

Який же з цих типів має обрати сучасна цивілізація? Чи й надалі провадити активістську позицію, підштовхуючи світ до катастрофи, а чи ж зайняти позицію “недіяння та споглядання”, тобто фактично усунутися від того, що сталося і не протидіяти подальшій ескалації “ризиків і загроз”? Чи може варто пристосовуватися до природи за умов її “технічного відтворення” (Гернот Бьоме), тобто за умов втрати нею своєї ідентичності? Звісно, що кожне з цих налаштувань сьогодні вже не може правити за взірець

Сюди варто додати, що в ХХ столітті з’являються ще й інші проблемні комплекси (клонування, спроби змінити генетичну конституцію людини, евтаназія тощо), для вирішення яких не може стати у пригоді увесь попередній досвід – і релігійний, і секулярний. Треба змінювати ціннісні орієнтації, і на це здатна тільки універсалістська макроетика. Причому рух до такої етики здійснюється і в межах релігійної свідомості, зокрема в екуменізмі, в “глобальній етиці” такого релігійного філософа, як Г.Кюнг і та ін. Проте, на наш погляд, така універсалістська етика може бути обґрунтована тільки на основі розуму, щоправда розуму не монологічного, на кшталт новоєвропейського, який власне й став причиною сьогоднішніх проблем, а комунікативно-діалогічного розуму, визначеннями якого з огляду на герменевтично-прагматично-лінгвістичний поворот є “аргументація”, “дискурс”, “консенсус”. Це означає, що сьогоднішня соціальна етика не може спиратися ані на релігійні, ані на монологічно-раціональні підвалини. Це має бути дискурсивна етика, відкрита для обговорення нагальних проблем сучасності для всіх людей - науковців, представників конфесій,

для пересічних громадян. Це - рівень постконвенційної моралі, категоричний імператив якої визначається таким чином: “Поводься так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)” (Bohler D. Idee und Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik Perspektiven gegen der Zeitgeist // Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft...- Munster, 2000.- S.52).

Тому, аби вирішити проблему викладання етики в школі треба запроваджувати її секуляризований варіант, враховуючи розвиток людства, зокрема й феноменологію моральної свідомості. Відтак в ній має бути представлений цей розвиток, в якому релігійна етика має розглядатися як один із щаблів розвитку моральної свідомості.

*Малахов В.*

## **МІРКУВАННЯ ЩОДО КОНЦЕПЦІЇ ФАКУЛЬТАТИВНОГО КУРСУ “ОСНОВИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЕТИКИ”**

**А.** Запровадження курсів етики в середніх класах школи за нинішніх умов видається справою корисною і важливою. Оскільки ж світоглядно нейтральний курс етики, який би не зводився до визубрювання суто формальних, позбавлених духовного сенсу нормативів, нині уявити собі важко, закономірно постає ідея системи факультативів, які у своїй сукупності реалізували б завдання етичної освіти на ґрунті світоглядного плюралізму. Загальний принцип такого підходу можна сформулювати як утвердження *обов’язковості* етичної освіти загалом через *факультативність* (відповідно, варіативність) пропонованих конкретних курсів. При цьому можливість вибору для кожної родини має бути забезпечена *реально*. Учень, який обере такий факультатив, не буде зобов’язаний слухати будь-який інший з пропонованих аналогічним чином курсів етики.

*Питання для обмірковування:*

1. Чи не варто все ж прагнути до формування – у перспективі – єдиного курсу етики (*не* “етики віри”) на загальноприйнятній основі? Чи можливий такий курс взагалі? Яким могло б бути його основне спрямування?