

УДК 504(045:322)

**БРОДЕЦЬКИЙ ОЛЕКСАНДР,***кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології, релігієзнавства та теології  
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича*

## ЦІННІСНІ ІМПУЛЬСИ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ В РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЯХ

Стаття присвячена осмисленню зумовленості екологічної свідомості релігійних спільнот базовими світоглядними постулатами відповідних релігійних традицій щодо взаємозв'язків людини, соціуму й природи. Інтерпретуються можливості підвищення прикладної функціональності екологічних ініціатив і проектів у контексті релігійного виховання й освіти. Розглянуто евристичну роль концепту гуманістичної синергії ідей релігійної етики в її здатності сприяти міжконфесійній солідарності, зокрема, і в справі реалізації завдань екологічної просвіти.

*Ключові слова:* екологічна етика; довкілля; гуманізм; солідарність; гуманістична синергія; цінності.

**Постановка проблеми.** Глобальний контекст синергії релігійної та секулярної етики закономірно визначає увагу до співвідношення релігійних і секулярних уявлень щодо розв'язання актуальних прикладних моральних проблем сьогодення. Сучасна цивілізація стикається з цілою низкою ціннісно суперечливих явищ, викликів, зумовлених науково-технічним прогресом, винайденням принципово нових, ще не знаних у попередні епохи технологій впливу на природу, біосферу, соціум, саму людину.

Це в багатьох мотивує не лише захоплення від блискучого стрімкого розширення можливостей людства, а й збентеженість щодо життєво-антропологічних наслідків такого масованого "долання" людиною власних меж. Потужність, інформаційна оснащеність, промисловий потенціал людської цивілізації, звісно ж, зростають завдяки науково-технічному прогресові. Але водночас його наслідки нерідко спричиняють і побічні техногенні, екологічні, антропологічні катаклізми. Скажімо, Дайсаку Ікеда в діалогах з Арнольдом Тойнбі наголошував, що майже всі лиха, котрі траплялися до епохи науково-технологічної цивілізації, мали суто стихійний, зумовлений природними змінами й процесами характер: "Оскільки ці стихійні лиха були страшними загрозами, людство щосили чинило їм опір і поступово навчилося долати їх. Наприклад, розвивали інженерно-будівельну техніку або техніку метеорологічного спостереження. Для боротьби з епідеміями розвивалися такі галузі науки, як гігієна і медицина" [20, с. 51]. Тож мислитель констатує історичну мотивованість розвитку цілої низки наук боротьбою людства за виживання й потребою приборкувати природні стихії. Натомість нині саме людська активність є чинником чи не більшої частини загроз, котрі постають перед людством: "Сучасна науково-технологічна міць людства така велика, що навіть важко уявити суто стихійні лиха, які не включали б у себе людський чинник" [Там само].

Нові можливості людського панування над природою нерідко суперечать сформованим упродовж століть базовим духовно-світоглядним аксіоструктурам, а отже, викликають неоднозначну моральну реакцію, стають предметом поживленої й емоційно гострої полеміки, навіть ідейних сутичок. Промовистою тут є, можливо, і надміру саркастична, але не позбавлена частки

виправданого побоювання, афористична теза польського письменника С. Є. Леца, сформульована ще в першій половині ХХ ст.: "Техніка з часом сягне такої довершеності, що людина зможе обходитися без самої себе" [11, с. 19]. Усе це не може не актуалізувати ролі етики в її прикладних вимірах, потребує її філософсько-евристичного потенціалу, чутливості до загальнолюдських критеріїв антропологічно допустимого й недопустимого. Прикладна етика осмислює засади морального регулювання практичної життєдіяльності людей та обмірковує ті суперечності, антиномії, проблемні ситуації, що тут виникають. Сучасна прикладна етика реалізує себе в цілому ряді напрямів. Особливо гострими постають проблеми екологічної та біомедичної етики, адже від їх розв'язання багато в чому залежить те, якими бути людині й планеті в майбутньому.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Осмислення проблем екологічної етики в їх витлумаченні релігіями вимагає опори на віроповчальні джерела та конфесійну літературу. Зокрема, в орбіту нашого аналізу залучені тематично відповідні фрагменти Біблії [4], Корану [16], буддійських текстів [17], богословських інтерпретацій екологічних цінностей християнськими, юдейськими, ісламськими, буддійськими авторами (М. Бердяєв [2; 3], Іван Павло II [10], Бенедикт XVI [15], Набханій Такийюддін [13], Й. Телушкін [19], Д. Ікеда [20]). Також продуктивні ідеї для розгортання дискурсу і дискусії дають публікації дослідників окресленої проблематики, зокрема, І. Барбура [1], В. Борейко [5], О. Двівенді, Л. де Сілви й М. Іззі Діна [7], Л. Єфимової [8], М. Жукалюка та В. Любашенко [9], Т. Мішаткіної, А. Барковської й Н. Богданчика [12], П. Нуллєнса та Р. Міченєра [14], В. Стюпіна [18], С. Шумила [22]. Певні методологічні матриці дослідження реалізовані на ґрунті інтерпретації ідей класиків гуманістичної лінії в осмисленні аксіопроектів, зокрема, А. Тойнбі [20], А. Швейцера [21], І. Барбура [1]. Разом із тим, актуальною задачею наразі є не лише висвітлення базових постулатів релігійних традицій щодо екологічної проблематики, а й осмислення можливості й евристичного потенціалу синергії гуманістично продуктивних і соціально значущих ідей різних конфесій і філософсько-релігійних дискурсів задля винайдення важелів міжконфесійної співпраці в практичних екологічних проектах та ініціативах.

Відповідно, метою цієї статті є осмислення стратегії інтерпретації взаємозв'язків людини з природою у ряді релігій світу та моделювання параметрів міжконфесійного діалогу задля винайдення ефективних форм участі релігійних спільнот в екологічних ініціативах, спрямованих на оптимізацію балансу між соціумом та природним середовищем.

**Виклад основного матеріалу.** Знаний фахівець у галузі філософії науки В. Стьопін констатує зумовленість людського буття загальним процесом космічної еволюції та залученість людини в систему природних взаємозв'язків і взаємодій як їх іманентного й особливого елемента. Життя та активність людини повсякчас перебувають у процесах взаємодії з довкіллям. У тваринному світі виявляємо лише адаптивний формат споживання представниками біологічних видів предметних форм навколишнього середовища. Натомість людина, наголошує В. Стьопін, "цілеспрямовано змінює природу, формуючи необхідні для себе об'єкти й процеси, що здебільшого не виникають у перебігу природної еволюції та навіть малоймовірні для цієї лінії еволюції (хоча несуперечні законам природи)" [18, с. 19]. Масована, часом варварська експлуатація людиною природи призвела до руйнування екосистем цілих країн та регіонів, забруднення атмосфери, водоймищ, виснаження різноманітних природних ресурсів, вимирання (або близькості до нього) цілих видів рослин і тварин. Це не лише ставить під сумнів перспективи теперішнього і майбутнього здоров'я людини (у якнайширшому розумінні цього слова), а й, на думку багатьох, проблематизує саме її виживання.

Тож сучасна екологічна етика звертає увагу на нагальну важливість екологізації моральної свідомості й практики. Це означає впровадження цілого комплексу виховних, освітніх, юридично-правових, громадських заходів, спрямованих на додання віками сформованої традиції владарювання над природою й заміни її традицією співпраці. Як зазначають фахівці в галузі екологічної етики (Т. Мішаткіна та ін.), "сучасна екологія ставить питання про такий рівень моральної свідомості, без якого неможливо забезпечити тривалу та стійку взаємодію людини з природою. Традиція співпраці претендує на ще вищий рівень моральності, намагаючись співвіднести уявлення про спільність блага для людини і природних істот з ідеями про спільність цілей їхньої взаємодії й розвитку. При цьому питання про "звільнення природи" чи "звільнення тварин" внутрішньо пов'язане з питанням про звільнення людини" [12, с. 10].

Сучасна екологічна етика наголошує на тому, що гуманізм лише тоді вивершиться своїм справжнім значенням, коли антропоцентризм трансформується на біо- та екоцентризм і природа сприйматиметься не з позицій суто сировинного забезпечення цивілізації, а в її аксіологічній самодостатності і з точки зору визнання її першорядної культурної вартості. Особливо важливою є в цьому плані ідея благоговіння перед життям А. Швейцера [21].

Дослідники в галузі екологічних аспектів етики концептуалізують такі актуальні постулати морально-екологічної відповідальності: 1) пріоритетність трансформації моделі домінування над природою на модель співіснування, що вимагає налагодження сталої рівноваги між нашим сучасним існуванням та становищем екосистем у попередній епохи; 2) нова смислова стратегія збереження та охорони довкілля має ґрунтуватися на усвідомленні того, що теперішні умови спонукають здійснювати це не стільки для людини, скільки від людини; 3) потреба здобуття дієвих важелів управління "твариною" в людині, тобто розвиток самообмеження,

відповідального ставлення, чесності, справедливості, віри в любов, безкорисливості, взаємодопомоги, шанування як прав людини, так і прав Живого; 4) орієнтація на долання конфліктності й примирення господарювання та індустрії зі свідомістю дбайливості щодо природної ойкумени, оцінка як одного, так і іншого з точки зору переваги моральних критеріїв [12, с. 22].

Поza сумнівом, ці настанови й форми їх реалізації не можуть залишатися байдужими й релігійні структури. Адже в різних релігіях світу є особливі специфічні традиції обґрунтування джерел та пріоритетів зв'язку людини з природою, своєрідних екологічних інтенцій, покликаних надати гармонізований формат контактів із довкіллям відповідно до вихідних віроповчальних постулатів цих релігій. Звісно, ці засади формувалися історично, але ціла низка з них може бути проінтерпретована й відповідно до нинішніх екологічних реалій. Як небезпідставно наголошує фахівець з питань екологічної етики В. Борейко, "оскільки між різними релігіями існують значні метафізичні, етичні, антропологічні й соціальні розбіжності, то синтез екологічних концепцій й етичних положень, узятих із релігій, може стати допомогою для екологічної етики" [5, с. 155].

Окреслимо ж значущі для гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей пріоритети релігій щодо проблем екології. Біблійна традиція, характерна для юдаїзму й християнства (а опосередковано - й ісламу), проголосивши людину вінцем творіння, постулювала її визначальну роль щодо природного довкілля, тваринного й рослинного світу, ресурсів тощо. Звернімо увагу на характерні біблійні твердження: "І взяв Господь Бог людину, і в едемському раї вмістив був її, щоб порала його та його доглядала (Буття, 2:15)" [4]. При цьому Біблія дає в символічно-смислової формі усвідомлення того, що людина відповідальна за це своє поклонання. А щодо природних катаклізмів - моделюється сприймання їх не як суто стихійних і недоцільних, а як своєрідного елемента Божого промислу, мета якого - чи то застереження людині, чи то її напоумлення, чи то безпосереднє покарання за виявлену недбалість щодо тих принципів життя й співжиття, які розглядаються як санкціоновані Богом. Прикметним тут є славнозвісний старозавітний переказ про Потоп і місію Ноя. З одного боку, проектується сприймання природних лих як катаклізму й карі, а з іншого - дається світоглядна санкція вірі в ту частину людства й людської природи, яка є сумлінною, доброчесною та готова взяти на себе відповідальність за виправлення вчинених людьми негараздів і шкоди як самим собі, так і природі. "І поблагословив Бог Ноя й синів його, та й промовив: плодіться й розмножуйтеся, та наповняйте землю! І ляк перед вами, і страх перед вами буде між усією звіриною землі, і між усім птаством небесним, між усім, чим роїться земля, і між усіма рибами моря. У ваші руки віддані вони. Усе, що плазує, що живе воно, буде вам на їжу. Як зелену ярину Я віддав вам усе... Ви ж плодіться й розмножуйтеся, роїться на землі та розмножуйтеся на ній! (Буття 9:1-7)" [4].

Рабин і дослідник юдаїзму Й. Телушкін з посиленням на Святе Писання наводить приклади норм, які санкціонують поважливе ставлення до тваринного світу, продиктоване не лише прагматичною потребою, а й усвідомленням фауни як одного з творинь Бога: "Під... запобіганням жорстокості до тварин закони Тори розуміють те, аби худоба працювала в полі без намордника (Дварим, 25: 4) і могла там їсти. "Не будеш орати волом і ослом разом" (Дварим, 22:10), бо вони різного зросту й сили та обидва будуть страждати... Якщо знаходиш пташине гніздо, не можна вбивати матір разом з пташенятами, відпусти її (Дварим, 22: 6); Рамбам писав,

що "біль тварин за таких обставин дуже великий" ("Море невухім", 3:48). Талмуд забороняє їсти, поки не нагороді тварини (Талмуд, Брахот, 40 а) [19, с. 448].

Ісламські автори також підкреслюють, що взаємини людини з довкіллям неминуче підлягають чітким моральним правилам та оцінці. Вірячи, що Всесвіт з усім його найрізноманітнішим природним, органічним і неорганічним, наповненням є творінням Бога, мусульмани, як констатують дослідники О. Двіведі, Л. де Сільва та Дін Іззі, повинні дотримуватися розуміння, що, з одного боку, людство становить частину регульованого й зрівноваженого Богом природного світу. А проте, з другого боку, мусульманська свідомість спонукає не зводити роль людей лише до використання довкілля у своїх інтересах та гедоністичної позиції щодо наявних у ньому благ. Адже "вони повинні також захищати й охороняти інших істот. Пророк Мухаммед... сказав: "всі творіння залежать від Бога, і кращим з них є те, що найбільш корисне для інших істот". Мухаммед вважав себе відповідальним за тварин і всі природні елементи" [7]. Відповідно, уже в Корані наявна настанова, що закликає до самообмеження в споживацькому прагненні: "О, сини Адама! Вбирайтесь в одяг свій, де б ви не здійснювали поклоніння. Їжте і пийте, та не понад міру. Воістину, він не любить тих, які порушують міру! (7:31)" [16, с. 210]. В ісламі, зокрема, наявні кілька форм реалізації принципів екологічної етики. У руслі цього здавна фігурують поняття "хіма" та "харим". Хіма - це захист владою території, що не перебувають в чийсь власності, задля унеможливлення їх від надмірної, нестримної й неконтрольованої експлуатації притаманних їм ресурсів та природних багатств. Дослідник екологічної свідомості ісламу Набханій Такийюддін констатує, що користування спільними, громадськими ресурсами санкціонується лише відповідно до їхнього прямого призначення, а використання їх з якоюсь іншою метою перебуває під заборону. "Так, дорога призначена для пересування по ній, тож не можна використовувати дорогу як місце для відпочинку або пункт ведення торговельних операцій купівлі-продажу, або якимось інакше не за призначенням, за винятком, коли це використання не заважає пересуванню, тобто не буде завдавати шкоди дорозі й не створюватиме незручності для перехожих" [13, с. 269]. Подібні ж регулятиви стосуються, наприклад, зобов'язання використовувати ресурси річок також лише за адекватним призначенням. Скажімо, маленька за масивом водного ресурсу річка не повинна використовуватися для судноплавства, а тільки для зрошення. Тим часом "якщо річка буде великою та призначена і для зрошення, і для судноплавства, як Ніл, Тигр і Євфрат, то використовується за двома призначеннями. Ніхто не має права привласнити щось із суспільних ресурсів, таких як пасовища, мечеті й озера" [13, с. 268-269], адже хіма - це не дозволена для всіх місцевість, що охороняється" [13, с. 269].

Харим, у свою чергу, - це ще одне поняття моральної свідомості мусульманства стосовно довкілля. Ним позначається своєрідна зона спокою, за яку завдячуємо сприятливим в умовах відповідного клімату природним об'єктам чи особливим територіям: оазам, криницям, джерельцям із лікувальною водою тощо. Їх також заборонено піддавати приватному привласненню, забруднювати тощо. Дослідниця ісламу Л. Єфимова констатує, що в цій релігії здавна фігурують заборони забруднювати три місця: шляхи пересування людей і транспорту, ділянки навколо тинистих дерев (потенційне місце відпочинку подорожніх) та береги річок. "Такі охоронювані об'єкти в ісламі позначаються терміном "харим", тобто "заборонений". Територія вздовж річки завшир-

шки не повинна бути менше половини ширини самої річки й охоплює обидва береги. Захищена зона навколо дерев повинна досягати від двох з половиною до трьох метрів по радіусу довкілля дерева. Охороні підлягають також території навколо криниць та інших джерел води, захисна зона повинна поширюватися на двадцять метрів у різні боки" [8].

У релігіях орієнталістського напрямку також є чимало постулатів шанобливого, відповідального ставлення до довкілля. Часто синкретизм природного і духовного, соціального і натурального у відповідних цивілізаціях мотивував навіть більш виявлений, чіткіше артикульований, ніж в авраамічних традиціях, імпульс єднання з природою, готовності жити узгоджено з її ритмами та приборкувати людську погорду й упевненість у самодостатності людських життєвих ритмів стосовно природного процесу. Наприклад, В. Борейко звертає увагу, що серед численних заповідей даосизму є система табу на мисливство, рибну ловлю, тримання цілого ряду видів тварин в обмеженні свободи пересування. Конфуціанство заохочує повагу до природи як важливу передумову формування чуйності та добродійності. У бахаїзмі також артикуються ідеї про природу як середовище, котре несе на собі знаки величчя й позитивного налаштування до світу його творця, тож належить цінувати природу як сферу, що наснажує здоровими імпульсами й ритмами життєвості, вкладеної в неї Богом. Згаданий автор підкреслює також, що "захист тварин був завжди важливою частиною етичних норм індуїзму, котрий сповідує індуїзм. Один із принципів - "ахімса" - це і невбивство, і позитивна любов. Гуманне ставлення до тварин вважалося вищою формою етики поведінки" [5, с. 156].

Будді приписують надзвичайну святоблivity у ставленні до природи, особливо в перші роки після його легендарних "4 зустрічей": "І ось як далеко заходив я... у своїй обачності. Я був уважний, коли йшов і приходив. Я виявляв милосердя навіть до крапельок води, думаючи так: "Хай не буду я винен у насильстві, в заподіянні шкоди крихітним живим істотам, які живуть (в цій краплі)" [17, с. 44]... "Той, хто живе спокійним і затишним життям, і в той же час радістю прикрашений, - якщо він спокійний, смиренний і помірний, що йде шляхом святості, праведний, хто не заподіює шкоди всім живим істотам" [Там само, с. 54].

Звісно, можна наводити ще численні приклади елементів екологічної свідомості, наявних у різних релігійних традиціях здавна. Значна кількість із них (що закономірно) випливали з реальних умов життя відповідних спільнот, характеру їхніх залежностей від природи. Але важливо, що так чи інакше усвідомлювалася цінність природи не як суто прагматична, утилітарна, а також і як богозаповідана й богоугодна. У руслі гуманістичної синергії релігійно-етичних ідей така настанова, звісно, є конструктивною, оскільки здатна давати вірянам глибину мотивацію шанобливого природокористування.

Важливо, що богословські й місіонерські та публіцистичні дискурси в християнстві (та інших релігіях біблійного кореня) дедалі наполегливіше актуалізують екологічні настанови як значущі та приналежні не лише до загальноетичної свідомості, а як неодмінні передумови реалізації сотеріологічних інтересів людини. Скажімо, в одному з видань Церкви АСД [9] підкреслюється, що неприпустимими є розваги, унаслідок яких можливе завдання страждання живим істотам. Голошується на несумісності милосердного християнського духу зі згубним забрудненням довкілля заради бізнесових надприбутків, а також із жорстоким ставленням до тварин тощо. "Злочини проти природи не менш тяжкі,

ніж злочини проти людини або людського суспільства. Дотримання норм екологічної етики - результат внутрішнього перетворення особистості, освячення характеру й прийняття Бога як Творця всього живого" [Там само, с. 296].

Проте деякі з дослідників часом звертають увагу на те, що за специфічного сприймання й інтерпретації релігійна (передусім біблійна) ідея панування, ввіреного людині Богом щодо природи, могла реалізовувати й імпліцитний потенціал санкціонування нищівного ставлення до неї, позбавляючи свідомість людини відчуття її живої енергетики довкола себе і в собі. Відповідно, на їхню думку, мотивувалася настанова розглядати природу лише як пасивну сировину, яку можна безоглядно експлуатувати. Наприклад, знаний мислитель, фахівець у галузі проблем співвідношення науки і релігії Іен Барбур зазначає, що низка авторів саме в цьому вбачали ключовий історичний чинник сформованого на Заході руйнівного ставлення до довкілля. "Лінн Вайт... описував поділ людства й природи в біблійній думці. Уважаючи, що ідеї та світогляд відіграють важливу роль в історії, Вайт дійшов висновку, що на християнстві "лежить величезна провина" за екологічну кризу, оскільки воно було антропоцентричним і зверхньо ставилося до природи" [1, с. 95].

Але релігійні мислителі все ж не погоджуються, що екологічна криза першорядно мотивована настановами віри. Не Біблія як така (чи інші релігійні тексти) і не сентенції цих текстів є, на їхню думку, первинним джерелом екологічної зневаги людини до природи. Таким джерелом є, на їх погляд, якраз неадекватне диференціювання людиною в процесі історичного самоздійснення тих ціннісних пріоритетів, які є справді здоровими та творчими, на противагу таким, які імпліцитно містять у собі нищівну діалектику. Наприклад, сучасний правовий автор С. Шумило актуалізує постулат про ушкодження людини первородним гріхом як першопричину її дисгармонійних взаємин із природою. Він наголошує на символічності біблійного переказу про гріхопадіння перших людей через порушення заборони споживати плоди з "дерева пізнання добра і зла". Це, з точки зору християнської свідомості, вихідний пункт, що уможливив подальший розрив гармонійної єдності людини з природою. Згаданий автор розгортає думку, що гріх перед Творцем був автоматично і гріхом перед Природою та Космосом. Цей релігійний автор наводить рядки з біблійних текстів і творів авторитетних богословів, де йдеться про "осквернення", "проклятість" землі для людини внаслідок гріховності й порушення законів (Бут., 3, 17), (Іс., 24, 5): "Як учить Св. Єфрем Сирін: "Земля, матір наша, витримала наругу разом з нами, підпала під закляття за грішників". Сталося найстрашніше: між Творцем і творінням порушилось гармонійне єднання. Та незважаючи на це, Бог все одно таємничо залишається присутнім в кожному Його творінні" [22]. Аналогічну позицію виявляємо і в ідеях сучасних представників інших християнських конфесій. Наприклад, ідеологи Церкви АСД наголошують: "Важливо пам'ятати, що екологічна криза - результат кризи свідомості, і від внутрішнього світу кожної окремої людини залежить вплив на природу загалом" [9, с. 291].

У свою чергу релігійні мислителі й богослови часто покладають частину відповідальності за екологічні негаразди на раціоналістичну настанову Заходу й просвітницьку переконаність в автономності життєвих і соціальних сил людини. М. Бердяєв, наприклад, убачав імпліцитні руйнівні елементи в настанові секулярного гуманізму, що звеличував силу й "всемогутність" людини в опануванні природи. У праці "Смисл історії" мис-

литель звертав увагу, що певні форми гуманізму (ренесансно-новочасного, просвітницького зразка) переважно акцентували розуміння людської природи як такої, що подібна не до божественного єства, а до натурального середовища з його матеріальними енергіями і стихіями: людина - "дитя світу", "дитя природи". Тож, з погляду М. Бердяєва, це, попри позірне проектування величчя й самодостатності людини, насправді принижувало її, оскільки нівелювало уявлення про її божественне походження. Такий підхід, пише він, "перестав утверджувати її небесну батьківщину й почав утверджувати суто її земну батьківщину і земне походження. Цим гуманізм понизив ранг людини" [3, с. 109] і забезпечив, згідно з поглядом цього філософа, можливість магістральної лінії руйнування людини. Він вважає, що оскільки релігійне (християнське, зокрема) усвідомлення людини стало слабшати, то в цьому й "розкривається всередині гуманізму самонищівна діалектика" [3, с. 109].

У руслі аналогічних стратегій бачив проблему й Папа Римський Іван Павло II, висловлюючи стривоженість проблемами споживачтва та екологічних негараздів. Він підкреслював, що більш потужна охопленість людини пристрасною жагою "мати" й "отримувати задоволення", ніж прагненням "бути" і "зростати", спричинила нестримність у споживанні ресурсного багатства природи, тим самим заклавши передумови й імовірного руйнівного самоспоживання. Одним із визначальних джерел неосмисленого розхитування природних балансів і ритмів з боку людини він вважав велими поширену, на його думку, антропологічну помилку: "Людина, яка відкриває свій творчий хист перетворювати і, до певної міри, створювати світ власною працею, забуває, що в основі всього лежить первинний дар Божий" [10, с. 149].

До речі, критикуючи надмірності безоглядного панування людини над природою, М. Бердяєв водночас усвідомлював хибність, утопічність, нездійсненність і недоцільність закликів повернення до якогось уявного "первинного стану", тотального нехтування цивілізаційними надбаннями, зокрема, і технічними. Він констатує, що техніка символізує собою силу людини, маніфестує її володарський статус у світі, вона є ознакою наділеності людини творчою здатністю та жвавим, винахідливим розумом. Тож як така вона "повинна бути визнана цінністю й благом... Романтичне заперечення техніки не витримує критики... Романтизм, який заперечує техніку, на кожному кроці нею користується й не може без неї ворухнутися" [2, с. 243]. Але при цьому мислитель підкреслював, що оскільки заперечення техніки є утопічним і хибним, то тим актуальнішим виявляється питання належного, адекватного використання технічного ресурсу, за якого б вдавалося запобігати тому, що техніка "механізує людське життя і накладає на людину образ і подобу машини" [Там само, с. 243-244]. Релігійна свідомість убачає в технічному зростанні, поряд із можливостями людського прогресу, ще й потенціал своєрідної, протилежної власне релігійній, есхатології: "Техніка має свою есхатологію... - завоювання світу й організації життя без Бога і без духовного переродження людини" [Там само, с. 246]. Тому "влада людини над стихійною природою може служити або справі Божій, або справі диявольській, але вона не може вже бути нейтральною. І тому вкрай потрібна етика техніки, етизація всього нашого ставлення до техніки" [Там само, с. 245].

Подібною є і думка Папи Римського Бенедикта XVI щодо ціннісних аспектів функціонування соціально-економічних технологій: оскільки принципи імпулси Божого поклику в людині втілюються у вимогах етики, то економічна свідомість повинна інтенсивніше звертатися до врахування морально-аксіологічних пріоритетів:

"...У центрі економіки має бути людина. У сучасному ж економічному мисленні домінує прагнення до вигоди, а не етика. Нинішня ж криза... показує, що мораль фундаментальна і властива економіці, її не можна оголосити зайвою". Далі Бенедикт пропонує "враховувати загалом благо" при формуванні економічної політики" [15].

Відповідно, як наголошував Д. Ікеда, для запобігання лихам принципово важливою є готовність людини (і на особистісному, і на спільнотному рівні) до свідомого, осмисленого зусилля всередині себе. Це означає налаштованість на зміну і себе, і параметрів свого ставлення до природного організму. Така готовність до принципівих трансформацій має бути ціннісним горизонтом внутрішніх і практичних зусиль і політиків, і підприємців, і технологів, і вчених. Японський релігійний філософ і громадський діяч переконаний: "Якщо люди не усвідомлюють своїх внутрішніх причин у лихах довкілля, то важко очікувати надійних заходів для його оздоровлення" [20, с. 52]. Д. Ікеда вважає утопічним переконання, ніби розвиток науки сам собою дасть у перспективі важелі долання стихійних і техногенних лих. На його погляд, це лише риторика задля свідомого чи несвідомого відвернення уваги від необхідності в цьому напрямку реальних етичних зусиль, і індивідуальних, і групових. Тож і Д. Ікеда, і А. Дж. Тойнбі, і багато інших мислителів ХХ-XXI століття переконані в реальності конструктивних можливостей також і релігії в мобілізації таких екологічних зусиль та їхньому ціннісному зміцненні. Скажімо, А. Тойнбі підкреслював, що, на його погляд, релігія належить до визначальних потреб людини як свідомої істоти. Із цього випливає, що в сучасних умовах особливо актуальною є й готовність самої релігії здійснювати вибір, тобто нести реальну, дієву відповідальність за те, що відбувається в соціумі: "Чим сильніша міць людини, тим більше вона потребує релігії. Якщо використання науки не буде надихатися релігією і спрямовуватися нею, наука буде застосовуватися на потребу жадібності й служитиме цій жадібності так ефективно, що стане руйнівною" [Там само, с. 54].

При цьому гуманістично налаштовані мислителі мотивують все ж принципову віру в здатність людини знаходити саме етичний, а отже, і діяльний ресурс для позитивних трансформацій ставлення до природи. На думку І. Барбура, нині завдання християнства полягає в тому, аби матеріальні блага не стали домінантним об'єктом людських прагнень. Він наголошує, що в умовах відчутної обмеженості ресурсів суспільства достатку можуть і повинні переглянути свої пріоритети щодо пошуку задоволень та налаштовувати себе на ті із них, котрі вимагають меншої затрати ресурсів: "Критика споживацтва й матеріалізму виявиться дієвою, тільки якщо ми покажемо, що можна розуміти по-іншому людське самоздійснення і прихильність до соціальної справедливості у світі нерівності" [1, с. 61]. Мислитель має на увазі культивування таких цінностей і форм самоздійснення, як, "наприклад, особисті відносини, участь у житті громади, освіта, насолода природою" [Там само, с. 61]. Віра тут становить позитивний запобіжник смисловим кризам, які можуть захоплювати нестямну гонитву за збагаченням. Тож цей автор вірить у конструктивний потенціал релігійного, зокрема, християнського бачення проблем екології й технологій: "Біблійний погляд на людське самоздійснення допоможе шукати більш творчих життєвих стилів та таких видів технології, які з ними сумісні" [Там само, с. 61].

Узагальнюючи обговорення можливостей релігійних ціннісних ідей у справі віднаходження ефективних важелів розв'язання проблем екологічного характеру, наголосимо, що основні релігійні традиції, поза сумні-

вом, орієнтуючи на сакральні параметри сприймання реальності, містять неабиякий потенціал екологізації не тільки свідомості, а й практичної активності сучасної людини. Адже, сприймаючи створений Божеством природний Всесвіт як утілення божественної енергії, краси, онтологічно-творчих сил, людина здатна наснажуватися мотивацією їх охорони, збереження та узгодження себе і своєї функціональності в соціумі з живими імпульсами природи. З іншого боку, певні релігійні ідеї, за специфічного їх витлумачення, можуть надавати й контраверсійні, з етичного погляду, екологічні орієнтири. Відповідно, одним із ключових ціннісних конструктивних завдань роботи релігійних лідерів із парафіянами має бути активність із адекватного, гуманістичного екологічного виховання.

Водночас самих лише декларацій про стурбованість екологічними негараздами, звісно, ж недостатньо. Ціннісна свідомість релігійних спільнот й окремих особистостей має трансформуватися в практичну площину. А це означає, що релігійним організаціям слід активно долучатися, зокрема, і фінансово, й інтелектуально, й організаційно до реальних екологічних проектів та ініціатив, які мають прикладний вихід та здатні призводити до відчутних результатів. Як пишуть автори праці "Багатомірна етика" П. Нуллєнс і Р. Міченер, "християни можуть і повинні брати участь у формуванні етичних переконань, на яких будується сучасне суспільство. Для цього не обов'язково розгортати масштабні соціальні програми й справляти політичний вплив (хоч ми не вважаємо, що це погано). Але потрібні добре підготовлені пастори й церковні керівники, котрі вміють віднайти ефективний підхід до засадничих етичних питань сучасного суспільства" [14, с. 30-31]. Діяльна, результативна участь релігійних структур у подібних ініціативах можлива лише за тих умов, якщо в спільнотах не нагнітається атмосфера конфесійних упереджень і їхні лідери будуть готові до поєднання відповідних екологічних зусиль із представниками інших релігій і конфесій, а також із позаконфесійними та секулярними структурами соціуму. А щоб це могло реалізуватися, першорядним завданням для релігійних лідерів та ідеологів має бути, звісно ж, не робота з гарантування закритої конфесійної монолітності, непроникності свого середовища (як це наразі нерідко буває, зокрема, і в пріоритетах діяльності багатьох українських релігійних спільнот). Уже згадані П. Нуллєнс і Р. Міченер підкреслюють, що інколи якраз розбіжність у певних поглядах і визнання її можуть мати конструктивний ефект: "Інколи складається враження, що чим сильніший моральний консенсус у культурі, тим більше фальші. Моральний консенсус підкреслює моральний послух, вимога послуху створює соціальний тиск, а непокірство моральному тиску часто тягне за собою лицемірство" [14, с. 45].

Ця думка означає, що для спільних зусиль різних спільнот, конфесій, деномінацій, а також індивідуально їхніх представників зовсім не обов'язковою є наявність цілковитого консенсусу з усіх питань (це ілюзорна, утопічна мета). Інколи посилення на відсутність консенсусу в якихось питаннях служить лише ширмою для вуалювання неготовності співпрацювати й координувати зусилля. Тож, визнаючи наявні розбіжності в поглядах на окремі проблеми, лідери різних релігійних спільнот, попри це, повинні бути налаштовані саме на пошук спектра можливостей співпраці в просторі соціальних, зокрема, й екологічних ініціатив. Тож важливою тут є орієнтація на соціально значущі діяльнісні етичні ініціативи, реальний пошук можливостей прислужитися долі соціуму своїм організаційним, матеріальним, інформаційним, людським ресурсом. Безпе-

речно, у проповідницькій роботі релігійних лідерів щодо екологічних проблем має домінувати, на наш погляд, не нагнітання негативних ідей есхатологічної свідомості й не ставлення до екологічних катаклізмів як до знаків закономірного наближення "есхатологічного кінця". Така настанова здатна тільки паралізувати реальну активність й ініціативність вірян у протистоянні екологічним негараздам. Навпаки, може бути конструктивним тільки таке програмування есхатологічних уявлень, за якого вони санкціонують для вірянина цінність активних і відповідальних зусиль на вдосконалення реальності "тут і тепер" до останньої миті буття в цьому світі.

### Висновки та перспективи подальших досліджень

Отже, у багатьох релігіях наявні смислові ресурси певного ставлення до екологічної проблематики. І вектор цього ставлення може бути повернутий амбівалентно: або в бік пасивності й паралізування творчої волі людини, або в напрямку їх реального діяльнісного заохочення. Тож за таких умов надзвичайно підсилюється відповідальність правильно здійснюваної релігійними лідерами та ініціативними членами спільнот просвітницької роботи всередині спільнот, головним ціннісним постулатом якої має бути соціальне здоров'я і комунікативна гармонійність людського співжиття та збереження людської культури в її гуманних, людинотворчих формах. За інших умов екологічні ініціативи релігій будуть лише декларативними й мало дієвими. Перспективи подальших досліджень у цій галузі можуть полягати в осмисленні практичних ціннісних векторів реалізації екологічних ініціатив у релігійних організаціях на локальному рівні, а також в експертній інтерпретації відповідних освітніх та виховних розробок, які практикуються в релігійних спільнотах, та порівнянні їхньої прикладної результативності та соціальної значущості.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Барбур Иен. Этика в век технологии / Иен Барбур. - М. : БИ, 2001. - 381 с.
2. Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. Бердяев. - Париж : Современные записки, 1931. - 318 с.
3. Бердяев Н. Смысл истории / Н. Бердяев. - М. : Мысль, 1990. - 176 с.
4. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладена / Українське Біблійне Товариство. - Б. м. : [б. в.], 1993. - 296 с.
5. Борейко В. Е. Прорыв в экологическую этику / В. Е. Борейко. - К. : Логос, 2013. - 168 с.
6. Гусева Н. Р. Джайнизм / Н. Р. Гусева. - М. : Наука, 1968. - 67 с.

### Бродецкий Александр,

*доцент кафедры культурологии, религиоведения и теологии*

*Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича*

## ЦЕННОСТНЫЕ ИМПУЛЬСЫ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ В РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕЯХ

Статья посвящена осмыслению обусловленности экологического сознания религиозных общностей базовыми постулатами соответствующих религиозных традиций в отношении взаимосвязей человека, социума и природы. Интерпретируются возможности повышения прикладной функциональности экологических инициатив и проектов в контексте религиозного воспитания и образования. Рассмотрена эвристическая роль концепта гуманистической синергии идей религиозной этики в ее способности способствовать межконфессиональной солидарности, в частности, и в вопросах реализации заданий экологической этики.

**Ключевые слова:** экологическая этика; окружающая среда; гуманизм; солидарность; гуманистическая синергия; ценности.

7. Двivedи О. Экологические и этические взгляды индуизма, буддизма и ислама [Электронный ресурс] / О. Двivedи, Л. де Сильва, М. Дин Иззи ; [сокр. пер. КЭКЛ] // Environmental ethics. Readings in theory and application / [ed. L. Pojman]. - Boston-London : Jones and Bartlett Publishers, 1994. - P. 187-203. - Режим доступа : <http://www.ecoethics.ru/old/m2.06/x20.html>.

8. Ефимова Л. М. Вызовы современности и исламская общественная мысль в ЮВА [Электронный ресурс] / Л. М. Ефимова // Страны Юго-Восточной Азии и Запад: многообразие форм взаимодействия. История и современность. - М., 2013. - Режим доступа : <http://mgimo.ru/upload/iblock/243/243c1ccc460a3c56c55743a58aeb5903.pdf>.

9. Жукалюк Н. История Церкви христиан Адвентистов седьмого дня в Украине / Н. Жукалюк, В. Любашенко. - К. : Джерело життя, 2003. - 320 с.

10. Иоанн Павел II. Мысли о земном / Иоанн Павел II. - М. : Новости, 1992. - 424 с.

11. Лец С. Е. Непричесанные мысли / С. Е. Лец ; [пер. с пол.]. - М. : Академический проект, 1999. - 173 с.

12. Мишаткина Т. В. Экологическая этика и экология человека / Т. В. Мишаткина, А. В. Барковская, Н. П. Богданчик. - Минск, 2008. - 43 с.

13. Набханий Такыйюддин. Экономическая система в исламе / Такыйюддин Набханий. - [изд. 6-е]. - Бейрут-Ливан, 2003. - 380 с.

14. Нуллес П. Многомерная этика: нравственное богословие в контексте постмодернизма / П. Нуллес, Р. Миченер. - К. : Книгоноша, 2015. - 301 с.

15. Папа Римский назвал стремление к выгоде причиной кризиса [Электронный ресурс] // Аргументы и факты. 18.08.2011. - Режим доступа : <http://www.aif.ru/society/religion/262944>.

16. Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою / [пер. з араб. М. Якубовича]. - Медина : Центр ім. короля Фагда з друку Преславного Сувою, 1434/2012. - 992 с.

17. Слова Будды / [пер. с англ. Н. фон Бока]. - М. : Ганга, 2012. - 384 с.

18. Степин В. С. Цивилизация и культура / В. С. Степин. - СПб. : СПб ГУП, 2011. - 408 с.

19. Телушкин Й. Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии / Й. Телушкин. - М. : Наука, 1995. - 577 с.

20. Тойнби А. Дж. Избери жизнь. Диалог Арнольда Дж. Тойнби и Дайсаку Икеды / А. Дж. Тойнби, Д. Икеда ; [пер. с англ. Ю. М. Канцура ; сверка и допол. на яп. яз. Экуко Сайто-Бэнц]. - М. : Изд-во Моск. ун-та, 2007. - 448 с.

21. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер ; [пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского ; об. ред. и пред. В. А. Карпушина]. - М. : Прогресс, 1973. - 343 с.

22. Шумило С. В. Екологія, православ'я і духовність [Електронний ресурс] / С. В. Шумило // Православний оглядач. 21.07.2013. - Режим доступа : [http://pravoslavnews.com.ua/articles/ekologia\\_duhovnist\\_shumylo/](http://pravoslavnews.com.ua/articles/ekologia_duhovnist_shumylo/).

**Brodetskyi Oleksandr,**

*Ph.D (philosophy), Assistant Professor of the Department of Cultural, Religious Studies and Theology  
in Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University*

## VALUE IMPULSES OF THE ECOLOGICAL ETHICS IN THE RELIGIOUS IDEAS

Power, informational equipment of industrial potential of human civilization, of course, thanks to the growing scientific and technical progress. At the same time its effects often cause the technological, ecological, anthropological disasters.

All this actualize the role of ethics in its practical dimensions. It is very important to use the philosophical and heuristic potential of ethics, its sensitivity to humanistic sense of contemporary environmental and biomedical problems. Their solution depends largely the future of human life and fate of the planet. According to this factors the aim of this article is to reflect the strategy of interpretation of the relationships between man and nature in a number of world religions. Also the aim of article is to model the parameters of interfaith dialogue for the invention of effective forms of religious communities' participation in the environmental initiatives intended to the optimizing of the balance between society and the natural environment.

The novelty element of our study is that it not only covers the basic tenets of religious traditions on environmental issues, but also outlines the opportunities and heuristic potential of synergy between productive humanistic and socially relevant ideas of different faiths and philosophically-religious discourses for the invention of instruments for interdenominational cooperation in the practical environmental projects and initiatives.

Only the declarations of concern about environmental problems, of course, are not enough. Value consciousness of religious communities and individuals must be transformed into the practical sphere. It means that religious organizations should be actively involved, including their financial, intellectual and organizational forces to the real environmental projects and initiatives that have applied out and can lead to tangible results.

Many religions have the conceptual resources of a certain attitude to environmental issues. And the vector of this attitude can be returned ambivalently: either toward passivity and paralyzing the creative will of man, or in the direction of real activity-promoting. Under these conditions, the educational activities within religious communities is of paramount importance. Its key value postulate is the social and communicative harmony, health of human society and the preservation of human culture in its humane forms. Under another conditions the environmental initiatives of religions are only declaratory and little effective.

The study is implemented on the disciplinary boundaries of ethics, social philosophy and religious studies. The author uses the methodological possibilities of synergy of humanistic ideas of religious ethics concept.

**Key words:** *ecological ethics; environment; humanism; solidarity; humanistic synergy; values.*

### REFERENCES

1. Barbur, I. (2001), *Ethics in an age of technology*, Biblical theological institute, Moscow, 381 p. (rus.)
2. Berdiayev, N. (1931), *About the destination of Man. The Essay of paradoxical ethics*, Contemporary notes, Paris, 318 p. (rus.)
3. Berdiayev, N. (1990), *The sense of history*, Moscow, *Mysl*, 176 p. (rus.)
4. *Bible* (1993), Ukrainian Biblical Society (ukr.)
5. Boreyko, V. (2013), *Breakthrough into the ecological ethics*, Kyiv, Logos, Logos, 168 p. (rus.)
6. Guseva, N. (1968), *Jainism*, Nauka, Moscow, 67 p. (rus.)
7. Dwivedi, O., Silva, L. & Izzì, Din M. (1994), *Ecological and ethical views of Hinduism, Buddhism and Islam*, available at: <http://www.ecoethics.ru/old/m2.06/x20.html> (rus.)
8. Yefimova, L. *The challenges of contemporary days and Islamic social thought in SEA*, The countries of SEA and the West: plurality of forms of cooperation. The history and contemporary days, Moscow, available at: <http://mgimo.ru/upload/iblock/243/243c1ccc460a3c56c55743a58aeb5903.pdf> (rus.)
9. Zhukaliuk, N. & Liubashchenko, V. (2003), *History of the Seven Day Adventists Church in Ukraine*, The source of life, Kyiv, 320 p. (rus.)
10. Jone Paul II. (1992), *The thinking about Erthly*, Moscow, *Novosti*, 424 p. (rus.)
11. Lec, S. (1999), *Unkempt thoughts*, Moscow, *Academic project*, 173 p. (rus.)
12. Mishatkina, T., Barkovskaya, A. & Bogdanchik, N. (2008), *Ecological ethics and the ecology of Man*, Minsk, 43 p. (rus.)
13. Taqi al-Din al-Nabhani (2003), *Economical system in Islam*, Beirut-Leabanon, 380 p. (rus.)
14. Nullens, P. & Michener, R.T. (2015), *The matrix of Christian Ethics. Intergrating Philosophy and moral theology in Postmodern Context*, Kyiv, *Knyhonosha*, 304 p. (rus.)
15. *The Pope of Rome called the desire to benefit the cause of the crisis* (2011), Arguments and facts, available at: <http://www.aif.ru/society/religion/262944> (rus.)
16. *Koran* (2012), King Fagd Center, Medina, 992 p. (ukr.)
17. *The Budda's words* (2012), Moscow, *Ganga*, 384 p. (rus.)
18. Stiopin, V (2011), *Civilization and culture*, Saint-Petersburg Humanitarian University of Unions, Saint-Petersburg, 408 p. (rus.)
19. Telushkin, J (1995), *Jewish world. The most important knowledge about Jewish nation, its history and religion*, Moscow, *Nauka*, 577 p. (rus.)
20. Toynbee, A.J. & Ikeda, D. (2007), *Choose life*, Moscow, *Moscow University*, 448 p. (rus.)
21. Schweitzer, A. (1973), *Culture and ethics*, Moscow, *Progress*, 343 p. (rus.)
22. Shumylo, S. (2013). *Ecology, Orthodoxy and Spirituality*, The Orthodox observer, 21/07/2013, available at: [http://pravoslavnews.com.ua/articles/ekologia\\_duhovnist\\_shumylo/](http://pravoslavnews.com.ua/articles/ekologia_duhovnist_shumylo/) (rus.)

© Бродецький Олександр

Надійшла до редакції 17.10.2016

**СХІД № 5 (145) вересень-жовтень 2016 р.**