

Духовний світ особистості формується в процесі засвоєння відповідних цінностей культури. До його до складу входять різні види діяльності людини, наукові знання, юридичні норми, моральні і естетичні цінності. В сукупності вони складають цінність суспільної свідомості.

В.Бодак (м. Дрогобич)

ХРИСТИЯНСЬКИЙ МОРАЛЬНИЙ ІМПЕРАТИВ: КУЛЬТУРОТВОРЧІ МОЖЛИВОСТІ**

Щодо культури релігія історично виконувала функцію формування нормативних меж. Це забезпечувало існування, репродукцію і розвиток культури, а, отже, суспільства. Саме тому аналіз культуротворчих можливостей релігійного морального імперативу постає актуальним завданням для сучасної культури, що шукає вихід з духовної і моральної кризи. У статті всебічно аналізуються основи, аргументація, можливості впливу на особистість і суспільство християнського релігійного морального імперативу, проводиться порівняльний аналіз з аналогічними можливостями впливу на культуру світської етики.

Спроби створити в ХХ ст. атеїстичне суспільство і «безбожну» мораль закінчилися крахом і кризою духовності в культурі постмодерну. Встановлення тоталітарних, репресивних режимів, масове насильство, загибель мільйонів людей, негативні наслідки науково-технічної революції, екологічна криза й інші глобальні проблеми людства привели зрештою до усвідомлення необхідності відродження духовності, повернення до загальнолюдських цінностей, що історично трансливалися через культуру релігію і релігійним морально-етичним імперативом.

До Нового часу існувала не тільки синкретична єдність релігії і культури, але й релігійних моральних норм і моральності. Тому проблема християнської етики була центральною для теології. Згодом ця цілісність починає розпадатися, але проблема релігійного морального імперативу залишається однією з основних для богословів і релігійних філософів.

Богослови твердять, що релігійні цінності не формуються в процесі діяльності, а даються Богом як вічні і незмінні істини, здатні самі визначати життєдіяльність людей. Провідній ролі релігії у формуванні системи цінностей приділяється значна увага в багатьох сучасних філософських і релігійно-філософських працях по аксіології. Представники неокантіанства

Г.Ріккерт і В.Віндельбанд відзначали, що в ієрархії цінностей вище місце належить релігійним. Тільки релігія, говорить Г.Ріккерт, підтримує і змінює життя в сьогоденні і майбутньому, додаючи йому смислу [Ріккерт Г. *Філософія життя: Введення в трансцендентальну філософію.*- К., 1998]. Подібні ж погляди висловлював представник філософської антропології М.Шелер. Сутність людини він вбачав у наявності душі з її потребами, що протистоять емпіричному буттю. Головна людська якість, як зазначав М.Шелер, - це прагнення до Бога, уявлення про якого пов'язані з переживанням абсолютних цінностей. Віра в його уявленнях є вічним антропологічним ядром особистості [Шелер М. *Избранные произведения.*- М., 1994].

До проблеми морального імперативу зверталися не тільки богослови. Це – центральна тема і основа філософської етики. Неможливо, говорячи про культуру, не торкнутися питань етики, у тому числі й релігійної. До цієї теми зверталися мислителі з часів Стародавньої Греції і по сьогоднішній день. Однак в основному акцент робився на культурозберігаючій функції релігійної моралі, а не на культуротворчих можливостях релігійного морального імперативу як в смислі духовної культури людини, так і суспільства. Тому в даній праці ми ставимо завдання прагматичного аналізу можливостей релігійного морального імперативу у формуванні моральності сучасної культури на прикладі християнського релігійного догмату.

У силу об'єктивності вимоги людської природи (у тому числі соціальної), морально-етичні норми доцільні, життєво необхідні. Може скластися враження, що вони нібито опускаються «зверху» – державою, релігією, ідеологією. Однак існують інші думки. Ще у XVIII ст. шотландські моралісти висловлювали ідеї про те, що норми моральності, принципи моральної поведінки людей не створюються правителями, політиками, священиками й іншими суспільними діячами, а формуються повільно і поступово в процесі самоорганізації людей під впливом мінливих умов їхнього життя. Подібна думка у вітчизняній науці висловлювалася В.Малаховим: «Подібно до моралі, звичаї також складаються в житті конкретних людських спільнот. Порівняно з правом і мораллю звичаї найглибше вкорінені в первісному синкретизмі, в давній історії людства» [Малахов В. *Етика.*- К., 2000.- С. 55]. Коли морально-етичні принципи сформовані, закріплені в культурі, то вони стають частиною буття універсуму культури і впливають на свідомість людей.

Релігія в культурі задає аксіологічні координати, ієрархію цінностей, повідомляє культурній діяльності вищу єдність і смисл. Дезактуалізація релігійного морального імперативу для сучасної цивілізації

безпосередньо пов'язана з фоновими уявленнями в культурі – більше інтелектуальній, ніж інтуїтивній, більш раціональній, ніж містичній. Це наслідок зміщення аксіологічних акцентів в культурі, пов'язаний із домінуючою картиною світу.

Вседозволеність, насильство як норма, культ грошей, насаджувани масовою культурою, створюють зовсім нові масові звички, Характерно, що громадська думка реагує на це терпимо. На думку Папи Івана Павла II, це відбувається тому, що існуюча масова культура й ідеологія далекі від концепції «життя після смерті» і вважає смертними як окремих людей, так і людство в цілому [Енцикліка «Dominum et vivificantem», 1986 р.].

Сучасна цивілізація стає все більше матеріалістичною, фонове уявлення в культурі більше інтелектуальне, ніж інтуїтивне, більше раціональне, ніж містичне. В цілому сучасна культура віддає перевагу людському розуму. Під час відсутності релігійної однозначності моральних норм, даних у Заповідях Божих і обов'язкових до виконання, людина і культура стають перед проблемою самостійного вибору змістів, цінностей, істини, моральних пріоритетів. У такій ситуації моральний суб'єктивізм неминучий. З одного боку, це привід для моральної свободи, з іншого боку – для деградації моральних норм. Історія показує, що суспільство часто прагне замінити одну однозначність іншою, що може виявитися небезпечним експериментом: при сучасному рівні розвитку науки, технології досягають сьогодні такого рівня впливу на людину, що без звертання до етики й моралі суспільство приречене на самознищення.

Одне з формулювань категоричного імперативу Канта, введене ним в «Критиці практичного розуму», говорить: «Поводься згідно тільки такої максими, керуючись якою, ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом» [Кант И. Соч.- Т.4.- Ч.1.- М., 1965.- С. 260]. Друге формулювання того ж імперативу: «Поводься так, щоб ти завжди відносився до людства й у своєму лиці, і в лиці всякого іншого так само як до цілі і ніколи не відносився б до нього тільки як до засобу» [Там само.- С. 270]. Установка, яка подається Кантом, – це фактично тільки видозмінене «Золоте правило» - одна з найдавніших моральних заповідей, що міститься в народних прислів'ях, приказках і т.п.: «не роби іншим те, чого не хочеш, щоб заподіювали вони тобі». Ця істина висловлювалася мудрецами Стародавнього Сходу, Стародавньої Греції, а також увійшла в Євангеліє. Але, крім цього, в кожній релігії існує докладне зібрання моральних заповідей, яким повинен слідувати вірний її вченню.

Абстрактно-формальний характер категоричного імперативу Канта критикував Гегель, вказуючи на те, що людині потрібні конкретні вказівки відносно її дій, а також обґрунтування цих вказівок. Сприйняття подібних

норм - частина соціалізації, частина картини світу, соціокультурної традиції, в якій живе людина, частина уявлень людей, що її виховують, оточують. Для адекватної поведінки в конкретній культурі людині необхідне уявлення про ієрархію цінностей. Вона повинна знати, що прийнято як норма, хоча не завжди вона робить цю норму своїм моральним імперативом.

Зростання інтересу до релігії наприкінці ХХ ст. обумовлене трьома факторами: а) об'єктивністю наявності в людині ірраціональної складової психічної структури, що вимагає своєї актуалізації і формалізації; б) нездатністю світської культури задовольнити весь діапазон духовних потреб особистості й суспільства; в) необхідністю для людини і суспільства ідеї, що володіє смислославною цінністю. Поза релігією її відшукати в культурі ХХІ століття складно. Аксіологічний аспект у сучасній культурі набуває онтологічного значення. Зростає роль релігійного морального імперативу в сучасній культурі. Як це не парадоксально, вибираючи ті чи інші шляхи свого розвитку, ті чи інші цілі й цінності, людина і культура не можуть цього свідомо зробити, не відповівши для себе на питання про відношення до релігійних моральних цінностей і на питання про існування надприродного початку людини й світу.

Ситуація постіндустріального суспільства, його економічна і соціальна реальність створює нові цінності. Природна різнонаправленість (амбівалентність) людського існування доведена до межі розладом між різними інтересами, між його потребами і можливостями, як внутрішніми, так і зовнішніми. Зрештою це веде до психічних захворювань як наслідку багатомірності існування. Однозначна ієрархія цінностей і змістів усуває цю небезпеку для людини. Однак якщо ця ієрархія вибудована довільно, без обліку можливого конфлікту складових, без обліку наслідків для людини і культури обраного шляху, то це може закінчитися катастрофічно.

Релігійна мораль узагальнює досвід створення морально-етичних цінностей, накопичених людством за всю історію його існування. Зараз виникає ситуація, коли освічена людина, але духовно і морально незріла, яка переживає серйозні внутрішні проблеми, береться сама визначати, що є добро, а що зло, межі дозволеного і недозволеного, сама встановлює власні істини, від яких страждає вона, її оточення і суспільство в цілому. А це тому, що її цінності далекі від загальнолюдських, а її мораль далека від моральності. Діалектика багатомірності й однозначності очевидна. Колись релігійна однозначність гальмувала розвиток суспільства, науки, мистецтва, але в сучасному суспільстві вона може врівноважити граничну інваріантність як існування, так змістів і цінностей культури постмодерну.

Релігія в суспільстві виступає своєрідним регулятором соціальних відносин, поведінки, уявлень, цінностей людей, виходячи з яких вони діють. В суспільстві немає більш сильного регулятора моральної установки, ніж релігійний. Насамперед тому, що неможливо, висунувши щось як цінність, норму поведінки, норму моралі послатися на більш високий авторитет, ніж Бог, який заповідав поняття цінностей, належних дій і думок. Його авторитетом підкріплене поняття гріха, неналежного, недозволеного, покарання, які може викликати на себе людина, яка порушує моральні норми. Висунута аргументація для свідомості людини, що знаходиться всередині релігійного опису світу, має силу закону, який не можна порівняти з жодним соціальним законом. Соціальні закони, право, мораль охоплюють тільки зовнішні дії людини і не створюють морального імперативу в точному змісті слова. Це – зовнішній примус, що регулює відносини в соціумі. Однак формування внутрішнього імперативу пов'язане не з зовнішнім примушуванням, а із засвоєною в культурі традицією, звичаями. Релігія в будь-якій культурі (аж до XX ст.) була основою духовної традиції, здійснюючи вплив на уявлення про цінності і норми поведінки.

Релігійні моральні норми перетворюються у внутрішній імператив, якщо людина добровільно приймає як основну цінність налагодження своїх відносин з Богом, визнає церковний догмат про спасіння душі й покарання за гріхи. Внутрішній імператив відрізняється від зовнішнього примусу. Концептуальною основою його служить базовий принцип християнської релігії. Поведінка релігійної людини найкраще контролюється її власною вірою, її уявленнями про добро і зло, про праведність і гріховність, що дані їй Богом, причому у зовсім конкретному переліку гріхів, благословінь та заповідей.

Маючи уявлення про ієрархію цінностей, прийнятих догматом, зробивши їх власним внутрішнім імперативом, людина, проте, може зробити вчинок, що суперечить її уявленням про належне. Але якщо це відбувається, то це сприймається суб'єктом уже як гріх, у якому він кається, зберігаючи при цьому пріоритет внутрішнього імперативу. Йому не прийде в голову цим похвалитися чи оцінити як норму, тим більше – навчити цьому дітей. Таким чином, релігійний моральний імператив не гарантує його порушення, але залишає людину на усвідомлено прийнятих ціннісних позиціях.

Задані соціумом норми і цінності змінювалися протягом історичного розвитку суспільства. Однак слід зазначити, що незмінним ядром у них залишалися ідеї гуманізму, загальнолюдські цінності, що мають на тільки аксіологічне, але й екзистенційне, антропологічне

значення. Подібного роду норми, цінності не суперечать релігійному моральному імперативу. Для особистості роль релігійного морального імперативу може полягати не тільки в наданні моральних, смислових орієнтирів, але насамперед у наданні методу подолання екзистенціальних проблем, викликаних передусім самопоглинанням. Релігійні обряди і ритуали значно знімають самопоглинання людини (у тому числі сповідь, покаєння). Усунення самопоглинання означає для людини оптимізацію діяльності її психічної структури.

У Заповідях Мойсея на вихідне місце поставлені суто релігійні настанови. І тільки після них говориться про вимоги і заборони морального характеру, що не мають, на перший погляд, логічного і сутнісного зв'язку з вірою в надприродне і зберігають своє значення і поза релігійною системою. Таке положення речей зберігається й у християнстві. (Див.: Мт. 22:36-40). Першою заповіддю і найбільшою чеснотою для віруючого є: «Люби Господа Бога свого всім своїм серцем, і всією душею своєю, і всією своєю думкою». У цій заповіді відображається головна цінність релігійної свідомості – любити Всевишнього сильніше, аніж себе самого. З атеїстичної ж точки зору це – взагалі не цінність.

Наступні за значимістю заповіді – «Люби ближнього, як самого себе», «любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто вас проклинає», «не судіть, щоб і вас не судили». Фактично, крім високоморального змісту, тут присутній дуже доцільний спосіб напрямку психічної енергії людини – не на руйнування, а на творення, не на осудження когось, а на працю над собою. У протилежному випадку одиниці уваги відволікаються на негатив, туди ж спрямована довільна увага людини. Це позбавляє людину як енергії, так і можливості творчості, тому що довільна увага одночасно не може бути спрямована відразу на декілька об'єктів. З цього погляду моральний імператив релігійної культури має для людини не тільки регулююче значення, а й доцільне зі врахуванням витрат енергії.

У моралі оцінюються не тільки практичні дії людей, але й їхні мотиви, спонукання та наміри. У зв'язку з цим у моральній регуляції важлива здатність особистості самостійно визначати і направляти свою лінію поведінки, без повсякденного зовнішнього контролю. Звідси ж впливають такі поняття моралі, як совість, почуття особистої гідності, честі – у світській моралі, і співвіднесення своїх вчинків, помислів, мотивів з даними Богом заповідями – у релігійній. Тут цікаво згадати працю “Буття людини в культурі”: “Розуміння культури як способу людського буття дозволило по-новому підійти до проблематики морального самовизначення людини, ... до необхідності з'ясувати онтологічну своєрідність моральної культури особистості, що не зводиться ні до

суб'єктивного, ні до зовнішнім чином обумовленого акту морального вибору, дозволило доторкнутися до одного із загадкових явищ моральності – рухам душевного життя і розумінню душі” [Бытие человека в культуре.- К., 2000.- С. 25].

На процеси секуляризації чи сакралізації вирішальний вплив мають прийняті в даному хронотопі культури методи доведення і способи аргументації істини, а також ціннісні переваги даної епохи. Ослаблення ролі релігійного імперативу в культурі Нового часу пов'язане з розвитком наукової картини світу і по суті атеїстичного світогляду, перевагою емпіричного і логічного доказу іманентних фактів ірраціональним способом аргументації трансцендентних істин. У результаті відбувся розпад синкретичної цілісності «релігійні норми – моральні норми», а релігія стала виглядати як складова культури, що втрачає свою актуальність. Різниця між світською етикою і релігійним моральним імперативом насамперед у базових посилках картини світу. У першому випадку в центрі світу стоїть людина, що встановлює закон, змінює його, порушує, якщо вважає потрібним. У другому – в центрі світу стоїть Бог, який встановив закон для людини, обов'язковий для виконання, що володіє однозначністю й незмінністю, що не дає можливості людині ні змінювати його, ні трактувати за своїм розсудом.

Розбіжність релігійної і світської моралі відбувалася в світоглядному контексті розуміння місця людини у світі, її можливостей і меж впливу на власне життя і на оточуючу її дійсність. Перша передбачає уявлення про те, що дійсно ідеальною людиною є та, яка безмежно віддана Богу: «Коли людина в гордині своїй вважає себе сильною, тоді Бог залишає її. Для Бога не залишається місця в серце людському... Тільки усвідомлюючи свою нікчемність, свою неміч, він (апостол Павло – В.Б.) став сильним духом» [Григченко В. В немоци – сила Божия // Братский вестник.- 1956.- №1.- С. 32]. Протилежна установка – всемогутність людини, її право встановлювати власний закон, норми, правила і цінності. Відзначимо, що остання позиція в історії культури, як і вільнодумства, існувала завжди, але фактично, а не номінально вона не поширювалася на всіх членів суспільства. Однак така аргументація не створює внутрішнього імперативу в точному змісті слова, породжуючи насамперед нігілізм. Однозначність зникає, а це не завжди йде на користь культурі й суспільству, крім того суспільство постійно прагне замінити одну однозначність іншою, в залежності від конкретно-історичних умов свого буття.

Мораль впливає з картини світу, а не інакше. Якщо ж істота звершує життєво доцільну дію автоматично, не усвідомлюючи причин і

мотивів своїх дій, то це називається інакше – інстинкт, рефлекс, але не мораль, а тим більше не моральний імператив. Моральні норми, виникнувши і закріпившись в культурі, здійснюють на неї більший вплив ніж інші складові феномену культури. Діючи, людина виходить із власних моральних установок, запозичених у соціокультурної традиції. Зроблений нею вчинок закріплює ці установки і породжує наступну дію. Тому можна сказати, що мораль творить культуру такою ж мірою, як і культура створює мораль. Закріплюючи в культурі чи дозволяючи закріпитися тим чи іншим зразкам поведінки (що ідентично зразкам моральних норм), суспільство повинне розуміти, що воно транслює визначені моделі поведінки як цінності, які хтось вибере для себе як моральні орієнтири і закріпить власними вчинками.

Як писав Ж.-П.Сартр, «коли ми говоримо, що людина відповідальна, то це не означає, що вона відповідальна тільки за свою індивідуальність. Вона відповідає за всіх людей... Немає жодної нашої дії, яка... не створювала б водночас образ людини, якою вона, в нашому розумінні, повинна бути. Вибирати себе так чи інакше означає одночасно утверджувати цінність того, що ми вибираємо» [Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – это гуманизм // Сумерки богов.- М., 1989.- С. 324]. Те, що людина чи культура транслює як норму, породжує уявлення про добро і зло, формує цінності, внутрішні установки, виходячи з яких відбувається дія.

Релігія через свій морально-етичний комплекс транслює моделі поведінки і моральні установки, що роблять людину і суспільство життєздатним, забезпечуючи можливість розвиватися культурі. Довести зворотне складно, оскільки прийдеться релігійному моральному комплексу протиставити серйозну аксіологічну альтернативу. Релігійний моральний імператив має стійкі основи як у есенціальних, так і в екзистенційних характеристиках культури, оскільки як окрема людина, так і суспільство загалом прагнуть до виживання, а не самоліквідації. Сила релігійного морального імперативу зростає, будучи підтриманою в культурі звичаями, державною ідеологією, церквою, мистецтвом. Немає жодної функції релігії, яка б у культурі не реалізовувалася і не підтримувалася всіма її способами Це відбувається із-за важливості тієї чи іншої функції як для окремої людини, так і для суспільства.

Для того, щоб досягти внутрішнього благополуччя, у християнстві передбачається насамперед дотримання заповідей, що, по суті, є релігійним моральним імперативом, а також таїнства покаяння (сповіді), під час якого людина не просто розповідає священику про свої нерозважливі вчинки, а в першу чергу сама засуджує їх як гріх, підтверджуючи тим самим цінність

даного догматом морального імперативу. У світській моралі, права, ідеології немає можливості знати людські думки, але Богу, згідно догмату, відомо все. Подібних аргументів у світській моралі привести неможливо. Цим визначається зовсім інша якість внутрішнього закону віруючого. Він позбавлений можливості думати одне, а робити інше безкарно. Тому в Нагорній проповіді є слова: «Не кожен, хто каже мені: «Господи! Господи!» увійде в Царство Небесне, але той, хто виконує волю Мого Отця, що на небі» (Мт. 7: 21).

Добро і зло – суть фундаментальні поняття у світі етичних переживань. І справа не тільки в їх граничній смисловій моральній протилежності. Добро є субстанційна онтологічна реальність людського буття. Зло – це не просто відхилення від вірної і точної етичної норми, але й руйнування цієї норми. Будь-які етичні тексти позарелігійного походження завжди виявляють суб'єктивну реальність автора чи часу - така реальність культурної динаміки. В релігійних же текстах саме претендування на поза- і надлюдське походження цих текстів додає їм, принаймні серед послідовників таких вчень, силу вищого авторитету і безумовної достовірності.

В силу авторитету і достовірності християнських моральних норм, стає обов'язковим їхнє сприйняття і практичне виконання для тих, хто визнає себе вірним йому. Визнається вірним вектор моральної діяльності, викладеної у вченні. У цьому сила релігійного морального імперативу. Однак для людини постмодерну з її суб'єктивізмом у моральному відношенні, еклектичністю картини світу й історичним досвідом «богоборства» отримання такої однозначної віри в авторитет стає важким завданням.

Людина, яка розвинула свій розум до таких меж, що він став геопланетарним фактором, який одержав назву «ноосфера», що створила інший світ, «другу природу», поставлена сьогодні в ситуацію вибору цінностей, тому що цим вибором визначається ціль і смисл її подальшого руху, а також результат, та точка, в якій вона виявиться внаслідок руху в обраному напрямку. У роботі «Церква і культура» кардинал Поль Пупар говорить: «Культура виражає «цінності», тобто ідеали життя і думки, що виявляються в нормах суджень і дій. Ці пошуки й утвердження «цінностей» можуть, якщо не приділяти їм достатньої уваги, вступити в конфлікт із християнством, протиставляючи йому позитивну цінність знання, гуманістичну цінність прогресу і самоствердження, цінність успіху, а відтак гординю і людську самовпевненість» [Поль Пупар. Церковь и культура. Заметки о пастырстве разума.- Милан-М., 1993.- С. 87].

Мораль генетично пов'язана з картиною світу. Дія, якщо вона

усвідомлена, внутрішньо завжди мотивована й обґрунтована виходячи з картини світу, а значить і з ціннісної установки, яку неминуче ця картина світу припускає. Л.Фейербах, наприклад, як і багато інших, дещо однобоко розглядає взаємини моралі і релігії: «Самі по собі спочатку релігія і мораль, - у тому смислі, в якому ми тепер цю мораль розуміємо, - не мають між собою нічого спільного по тій простій очевидній причині, що в моралі людина встановлює відношення до себе, до своїх близьких, а в релігії – до інший, відмінної від людини сутності» [Фейербах Л. Приложения и примечания к «Лекциям о сущности религии» // Избранные философские произведения. В 2-х т.- М., 1955.- Т.2.- С. 822-823]. Але слід зауважити, що, незважаючи на те, що в релігії насамперед встановлюється відношення до Бога і з Богом, саме з цих відносин виникають норми поведінки людини, оскільки відносини з Богом встановлюються не інакше, як через відношення людини до світу, через її відношення до себе, до ближнього. Тому відношення до Бога нероздільно пов'язане з відношенням до себе, до світу, до ближнього, до соціуму. у такий спосіб, мораль і релігія виявляються пов'язаними праксеологічно.

Релігійний моральний імператив і світська етика істотно відрізняються в першу чергу світоглядними посилками, що впливають з картини світу, а отже – способом обґрунтування дозволеного і недозволеного, цінного і згубного, оскільки наявне різне розуміння істини, законів і основ світу. У роботі «Свет невечерний» С.Булгаков досить яскраво ілюструє те, що релігійні ідеї й образи є не тільки проекцією людської сутності, початків розумності і моральності, але й говорить про існування над людиною вищого, надлюдського закону, вищого розуму, шляхи якого йому невідомі [Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения.- б/м., 1917.- С. 46-48]. Світська ж етика не потребує для обґрунтування своїх норм апеляції до авторитету Бога. Тому норми світської етики інші, постають як встановлені людьми, декларуватися не можуть, що робить їхнє порушення більш легким, а моральний суб'єктивізм при формуванні внутрішнього морального закону майже неминучим.

Дієвість релігійного морального імперативу задається в першу чергу аксіологічним аспектом – цінністю не Бога самого по собі, а відносин з Богом, якості цих відносин. Наявність трансцендентної мети здатна трансформувати людину, а, отже, і її вчинки. Аксіологічний аспект світської етики – цінність вчинку самого по собі. Світська етика не ставить завдання внутрішньої трансформації, оскільки не може забезпечити це завдання гідною метою й авторитетом, а тому дає зразки для наслідування, але не створює морального імперативу в точному змісті цього слова. Крім

того, людська свідомість споконвічно діалогічна. У випадку слідування релігійному моральному імперативу людина знаходиться в стані постійного діалогу з Богом, у випадку світської етики діалог ведеться із самим собою, із власною совістю. Саме тут і є неминучим елемент суб'єктивізму.

Релігійний моральний імператив допускає моральну працю, протистояння гріху, злу, моральну боротьбу. У випадку ж морального суб'єктивізму якщо навіть якась моральна норма і входить в особистісний моральний комплекс, вона виконується лише в тому випадку, якщо для цього не потрібно ніяких зусиль (або ж самих мінімальних). Труднощі морального вибору полягають також у тому, що слідування йому так чи інакше потребує зусиль. Але одна з особливостей людини постмодерну полягає в тому, що саме моральних зусиль вона докладати відвикла. Можливо, що саме в цьому криється одна з причин кризи духовності в сучасному світі. Тому при конструюванні моделей культурного розвитку суспільства варто враховувати не тільки цінність релігійного морального імперативу самого по собі, але і методологічні можливості християнського опису світу, що може виявитися корисним в оцінці ролі релігії в сучасному світі, наслідків секуляризації культури і моральних норм.

*К. Семчинський** (м. Київ)

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЙ ВІЙНИ І МИРУ В МУСУЛЬМАНСЬКІЙ ТА ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЯХ**

Теологи неодноразово звертались до питань про спільне і відмінне в ісламі та християнстві. Щодо концепцій війни та миру, незважаючи на певні відмінності, існує дуже багато спільного в тому, як вони розглядають конфлікт із застосуванням насильства і як вони обмежують шкідливі наслідки такого конфлікту. Обидві релігійні традиції оцінюють війну як зло. Наголос робиться на необхідності миру як основи для людського існування. Заповідь “не вбий” в такій чи іншій формі подається як у Біблії, так і в Корані: “ Ісус же йому відказав: “...знаєш заповіді: не вбивай...” (Біблія (далі - Б.): Мр. 10:17-19); “Хто б не вбив ба навіть одну душу - за винятком покарання за вбивство чи поширення непокору на землі - це наче

він убив усе людство” (Коран (далі - К.): 5:32). Застосування військової сили - неминуче зло і дозволяється лише у крайньому випадку. Обидві традиції погоджуються з тим, що не повинно бути примусового навернення до релігії, а також у тому, що повинні бути стримуючі умови для обмеження застосування сили, насильства і ведення війни. Ці обмеження традиційно поділяються на ті, що стосуються ініціації війни (умови *ad bellum*) і ведення війни (умови *in bello*).

Серед умов *ad bellum* для визнання війни справедливою потрібні справедлива причина, праведні наміри, авторитетна влада, розумна оцінка сил. Справедлива причина полягає у відновленні порушеної справедливості. Цей принцип, названий ще Блаженним Августином, присутній і в Корані: зло не повинне тріумфувати (К. 2:251), а тим, кого образили, дозволено себе захистити (К. 22: 39-41). Коран забороняє зухвальство, забороняє радіти, тоді коли все ж ведеться війна (К. 28:83). І в цьому пригадуються слова Августина й Аквіната, про те, що неприйнятним є жорстокий та непримиренний дух. Сьогодні більшість країн підтримує Статут ООН в питаннях обмеження справедливої міжнародної війни підтриманням чи відновленням міжнародного миру та безпеки (Ст. 42) та самообороною окремої держави чи групи держав проти агресора (Ст. 51). Звичайно, поняття самооборони тлумачитися по-різному, але сучасне міжнародне право з цього питання офіційно прийняте усіма державами.

Для Августина, Граціана та Аквіната *праведні наміри* означають “слідувати добру й уникати зла”, а битву треба вести заради встановлення миру. “Війна приводить нас до миру як до своєї кінцевої мети [Гроцій Гуго. О праве войны и мира. М., 1994.- С. 67]. З цим погоджується іслам: “Дім ісламу” є землею справедливості і миру, де люди підкорюються волі Аллаха. Звідси, зміна страху на почуття безпеки є нагородою для віруючих і доброчинців (К. 24:55). Коран наголошує, що мусульмани беруться за зброю, не з причин, які того не варті, шукаючи наживи, самозвеличення, слави.

Щодо принципу *законна влада*, Августин наполягав на тому, що особа не повинна вбивати нападника навіть з міркувань самозахисту. Лише у військових діях, які веде офіційно визнана суспільством влада, вбивство може бути припустимим. Мусульманська традиція говорить майже так само: сила може бути застосована лише під проводом відповідного імама чи вождя, обраного з урахуванням його набожності і почуттям справедливості. Але в мусульманській традиції є принципова відмінність: *мусульманам не заборонено вбивати ворога* не тільки у випадку самозахисту, але й у випадках захисту своєї спільноти та інтересів ісламу.

* Семчинський К. – аспірант кафедри філософії Національної аграрної академії (м. Київ).

** © Семчинський К., 2003