

**Г. К. АБДИГАЛИЕВА**

**РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА И АКСИОЛОГИЯ**

**Учебное пособие**

**АЛМАТЫ**

**2003**

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>3</b>
<b>ПРИРОДА ЦЕННОСТЕЙ И РЕЛИГИОЗНАЯ АКСИОЛОГИЯ .....</b>	<b>4</b>
<b>СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ .....</b>	<b>12</b>
<b>РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСТВА .....</b>	<b>19</b>
<b>РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ ИСЛАМА .....</b>	<b>33</b>
<b>СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ.....</b>	<b>42</b>
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>53</b>
<b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ.....</b>	<b>54</b>
<b>СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....</b>	<b>55</b>

Рекомендовано к изданию  
Ученым советом факультета философии и политологии и РИСО  
КазНУ имени аль-Фараби

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **Г.Г.Акмамбетов;**  
доктор философских наук, доцент **С.Е. Нурмуратов;**  
доктор философских наук, профессор **Орынбеков М.С.**

**Абдигалиева Г.К.**

Учебное пособие «Религиозная этика и аксиология» (для студентов и магистрантов отделения «религиоведение» философских специальностей) – Алматы. 2003.

Учебное пособие освещает ценностные аспекты морально-этических категорий религии. В работе представлен сопоставительный анализ религии и морали, светской и религиозной этики, их взаимосвязь и различия. Отдельно рассмотрены религиозно-этические ценности христианства и ислама, и современные религиозно-философские учения.

Предлагаемое учебное пособие адресовано студентам и магистрантам отделения «религиоведение» философских специальностей.

## ВВЕДЕНИЕ

Религия появилась и вошла в жизнь человека в самые отдаленные, незапамятные времена. Она одно из звеньев духовной эволюции всего человечества, с ней связан большой этап истории общества. Она возникла и существовала как исторически и социально обусловленная форма осознания людьми окружающей действительности и самих себя. Многовековое существование религиозных верований является подтверждением того, что она несет в себе нечто, безусловно, ценное, непреходящее. В религии заключена мудрость, испытанная жизнью многих поколений людей.

Религиозная этика занимает особое место в системе современных этических учений, претендуя на ведущую роль в вопросах проблемы человека и его ценностей. Эти претензии основываются на том, что в условиях кризиса сознания в современном мире возрастает тяга к религии и ее ценностям. Знание религиозной этики, ее ценностных категорий дает человеку возможность приобщиться к духовному опыту, накопленному в истории мировых религий, создает потенциальные возможности для всестороннего развития личности и через изучение ценностей религии приобщиться к общечеловеческим идеалам и ценностям.

Задача данного учебного пособия – раскрыть сущность и основные тенденции развития религиозной этики, выявить специфику аксиологических категорий в религии, закономерности ее исторического развития, показать место и роль религиозной этики и ее ценностных понятий в мировом культурно-историческом процессе. Работа содержит исследование теоретического аспекта природы ценностей, анализ особенностей религиозно-этических категорий. Рассмотрены религиозно-этические ценности христианства и ислама, а также представлена система ценностей в религиозно-этических учениях современности. Цель предлагаемого учебного пособия – расширить и углубить знания студентов по данному предмету.

Учебное пособие оснащено списком использованных источников, а также содержит дополнительную литературу, по которой студенты могут самостоятельно изучать вопросы по данному курсу.

## ПРИРОДА ЦЕННОСТЕЙ И РЕЛИГИОЗНАЯ АКСИОЛОГИЯ

Важная область человеческой духовной жизни является мир ценностей. Мир ценностей – выражение отношения человека к объективной реальности, мир ценностей есть мир практической деятельности.

Ценностное отношение человека к действительности возможно лишь на основе сознания. Но в отличие от познавательного сознания, ценностное сознание, не интересуется тем, что такое предмет сам по себе, т.е. независимо от нас, а лишь тем, какое значение имеет для нас, в чем его ценность. Короче говоря, это есть не что иное, как ценностное видение мира. Ценностное сознание, в отличие от познавательного сознания, не только не отражает объективную реальность, но и приписывает субъективные признаки.

Обобщающее представление о ценности как таковой и соответственно о закономерности ее проявления в различных конкретных формах в философии не было до середины XIX века. В это время появилась так называемая “философия ценности”, названная впоследствии аксиологией. Однако ценностное отношение и стремление его теоретически осмыслить возникли задолго до этого. Уже в древнейших философских воззрениях употребляются понятия, которые впоследствии были отнесены к различным проявлениям ценности и оценки природных и общественных явлений, человеческих деяний и поступков: красота, прекрасное, благо, добро и т.п.

Генезис понятия “ценность” показывает, что в нем соединились три значения: характеристика внешних свойств вещей и предметов, выступающих как объект ценностного отношения; психологические качества человека, являющегося субъектом этого отношения; отношения между людьми, их общение, благодаря которому ценности обретают общезначимость.

Дробницкий О.Г. выделяет два аспекта, в которых проблема ценности обычно предстает перед человеком.

Во-первых, за явлениями ценности часто скрывается проблема личности и общества, проблема включения жизнедеятельности индивида и движение социального целого. Правовые, моральные, эстетические и другие представления по отношению к отдельному индивиду часто играют роль готовых формул, служащих ориентиром в социальной действительности и определенным образом влияющих на его поведение. Такую же роль могут выполнять и ценностные характеристики предметов, производимых человеком или вовлекаемых в сферу его жизнедеятельности. Выступая перед человеком в своем социальном, моральном, эстетическом значении, как объекты различных потребностей, то есть как материальные и духовные блага, эти предметы служат индивиду как бы зеркалом, в котором отражается его собственная общественная природа. Делая их объектами своих интересов, индивид соответствующим образом направляет свою деятельность.

Второй аспект, в котором возникает проблема ценностей – это отношение массового сознания к объективным законам исторического процесса, та форма, в которой общественное сознание отражает объективные

тенденции исторического развития. В общественных идеалах, в понятиях добра и зла, справедливости и несправедливости массовое сознание выражает свое отношение к существующей социальной действительности и противопоставляет ей некоторое общественное состояние, которое должно быть установлено. Таким образом, ценность – это форма проявления определенного рода отношения между субъектом и объектом или предметная форма проявления социального отношения.

Ценностное сознание возможно лишь при условии существования критерия, нормы. Таким критерием служит идеал как основа ценностного сознания. Ценностное сознание своеобразное проявление соотношения идеала и объективного мира. Идеал есть то, что лежит в основе ценностного сознания и обуславливает его существование. Отсюда следует, что идеал первичен по отношению к ценности, так как лежит в основе ценностного сознания. Никакая ценность невозможна без нормы, критерия, т.е. без идеала, Идеал есть именно то, на основе чего существует ценностное сознание. Если мы не обладали никаким идеалом, никакой нормой, то у нас не было бы никакого ценностного сознания, никакой возможности оценки. Идеал служит исходным пунктом оценки: ценность любого объекта устанавливается лишь на основе идеала. Это значит, что идеал первичен по отношению к ценности. Ценностное сознание основано на идеале. Наибольшую силу идеал приобретает, когда совпадает с целью. Но не всегда ценность и идеал связано с целью. Цель есть то, что желаемо, однако любое желаемое не является целью. Ценность и идеал всегда желаемы, но не являются целью.

Одним из основных признаков идеала является долженствование. Так как ценность является проявлением идеала, должностной характер ценности, безусловно, берет начало в самом идеале. Должное может быть целью, хотя это необязательно.

Идеал является бесконечным, иначе он перестал бы быть идеалом. Бесконечность идеала подтверждается также тем, что ценностная иерархия бесконечна; это со своей стороны возможно лишь при условии бесконечного идеала. На самом деле, происходит бесконечные градации ценностей от “низшего” к “высшему”. Реальная и идеальная ценности никогда не совпадают друг с другом, т.е. идеал всегда остается недоступным. Это значит, что иерархия ценностей не имеет ни начала, ни конца. Именно этим обусловлено бесконечное развитие духовной жизни человека.

Бесконечность идеала выражается также в том, что он абсолютен в смысле совершенства. Идеал должен быть и на самом деле бывает совершенным; иначе он не будет идеалом. Совершенство одно из основных свойств идеала.

Идеал может быть относителен и, соответственно этому, ценность тоже относительна. Относительность идеала и ценности заключаются в том, что различные люди, социальные слои, нации и т.д. часто имеют различные идеалы и ценности. Ценность относительна, но в каждом конкретном случае она выступает как абсолютное.

Идеалы различных людей, наций, обществ крайне редко совпадают друг с другом. Именно поэтому нельзя говорить об интерсубъективности, то есть общезначимости идеалов.

Человек, обладая ценностным сознанием, с точки зрения ценности рассматривает весь окружающий мир. Ценности бывают разные, но все они делятся на две большие группы: материальные и духовные. Такая дихотомия ценностей обусловлена двоякой природой человека: материальной (телесной, биологической) и духовной (идеальной, сознательной). Человек, как биологическое существо, живет материальной жизнью; у него имеются материальные (биологические, витальные) потребности, удовлетворение которых необходимо для сохранения жизни. Именно эти материальные потребности обуславливают возникновение материальной ценности, составляющей одну из громадных сфер ценностного сознания. Предметы и явления мира представляют для человека ценность лишь постольку, поскольку они служат средствами удовлетворения его материальных потребностей. То, что не является таким, не имеет никакой ценности для человека, как материального (биологического) существа. Это и есть ценностный подход к миру.

Однако человек есть не только материальное (биологическое) существо; он становится человеком лишь тогда, когда он сможет контролировать свои биологические потребности, подчинить их своему сознанию. С другой стороны, становление человека как человека есть становление его духовной жизни, духовной культуры. Человек имеет духовные потребности: то есть потребность в чтении литературы, познании природы, в способности наслаждаться музыкой и т.д. Духовные ценности – основа духовной жизни человека и в этом отношении ценностное сознание является величайшим стимулом становления человека.

Культура – продукт сознательной деятельности человека, существующей на основе ценности. Если бы человек не обладал ценностным сознанием, то не было бы никакой культуры – ни материальной, ни духовной. Это значит, что не было бы и самого человека

Поскольку мир ценностей, как и вся культура, историчен, в его анализе необходимо применение генетически исторического подхода, который предполагает изучение происхождения ценностного отношения в ходе культурогенеза и в реальном процессе развития мировой культуры. Между тем, аксиологические исследования обычно абстрагировали ценностное отношение не только от его общекультурной среды, но и от его собственной истории – наиболее последователен тут был структурализм, утверждавший правомерность отвлечения структуры познаваемого предмета от его исторического рассмотрения.

Теория ценности, отвечающая современной научной парадигме, должна соотнести структурно-морфологический анализ аксиосферы с ее структурно-функциональным и хроноструктурным рассмотрением.

Выявление особенностей собственно философского подхода к пониманию ценностей приводит нас к тому, что феномен ценности

представляет собой многомерное, сложно-целостное образование, которое несводимо к какой-либо его стороне, к тому или иному конкретному проявлению. Поэтому собственно философский подход предполагает рассмотрение не самой ценности, и не самой ценностной оценки, а целостного ценностного отношения, “полюсами” которого являются ценность и оценка.

Оценка – суждение о значении предмета для людей, вступающих с этим предметом в какое-либо отношение. Оценочные высказывания имеют ряд особенностей. Первая особенность – определенное влияние субъекта высказывания на смысловое содержание оценочного суждения. Ценность есть значение предмета, которое всегда выступает лишь во взаимоотношении с человеком, оценка выражает не только и не столько свойства оцениваемого предмета, сколько природу самого человека. Следующая особенность оценочных суждений является их нормативный характер. Оценочные предикаты всегда предполагают существование определенного эталона, образца, правила, нормы, признанных, если не всеми, то многими. В оценках, как правило, присутствует эмоциональный подтекст.

Ценностное отношение образуется благодаря особой формы связи объекта и субъекта, и потому несводимо ни к чистой объективности теологического типа, уводящего к Абсолютному, ни к “голой” субъективности психологического взгляда, порождающей абсолютную же релятивность ценностных суждений. Исходным положением теоретического анализа ценностного отношения является понимание его как необходимости момента деятельности человека.

Грузинский философ С. Авалиани считает, что необходимо осознание в аксиологии моментов относительности и абсолютности, субъективности и объективности, то есть осознания необходимости диалектического единства этих противоположных сторон.

С одной стороны, ценность не может быть вне человека и человеческой деятельности. Еще Платон и Аристотель утверждали, что ценность всегда существует для кого-нибудь, то есть для человека. Ценностный подход, безусловно, подразумевает, наличие сознания и потребностей, которые тесно связаны друг с другом. Существование лишь потребностей недостаточно для существования ценностей. Только сознательная потребность является основой зарождения ценностной ориентации. Как считает Авалиани, объективной основы ценностного сознания следует искать в объективном мире, предметы которого могут быть для субъекта ценностью. Можно говорить о существовании ценности в потенции или о потенциальной ценности. Нет ценности самой по себе, то есть независимо от человека, но, тем не менее, предметы и явления природы обладают свойствами, которые могут быть ценностью для человека. Следовательно, считает Авалиани, нет ценности в объективном мире, но зато существуют возможные “ценности”, Оценки, то есть существует потенциальная “ценность”, которая имеет объективное содержание.



Категория деятельности раскрывает специфику сугубо человеческого пребывания в мире. Человек существует лишь постольку, поскольку активно и целенаправленно овладевает внешним миром, преобразует его в соответствии со своими постоянно развивающимися и обогащающимися потребностями. Его потребности состоят, прежде всего, в том, чтобы изменять природную среду, приспособлявая ее к своим нуждам и интересам; такова функция практики, которая имеет две стороны; она является преобразованием реальности для ее превращения во “вторую”, очеловеченную, природу, в вещное инобытие человека, в мир субъективированных объектов, в предметное бытие культуры, и одновременно является материальным взаимодействием субъектов, совместными усилиями решающих эти задачи - практическим решением общением людей.

Поскольку ценностное отношение является одним из видов духовной деятельности, взаимосвязанным со всеми другими, и выполняет определенные функции в культуре и общественной жизни, постольку целостное его понимание предполагает соотнесение двух аспектов его изучения – внутреннего и внешнего.

Рассматриваемое изнутри ценностное отношение как некая системная целостность имеет свое содержание и свою форму. Рассматриваемое в своих внешних связях ценностное отношение также требует двустороннего анализа: с одной стороны, выявления закономерностей детерминации его содержания в разных социокультурных контекстах, а с другой – его обратного влияния на функционирование и развитие общества и культуры.

Ценности производятся и функционируют в различных типах и формах, отличающихся друг от друга по ряду существенных признаков. Обычно говорят о материальных и духовных ценностях, об этических и эстетических, политических, религиозных ценностях и других. Можно обозначить и иную систематизацию ценностей, но ясно, что все формы ценностей взаимопроникают, дополняют одна другую, противостоят друг другу, то есть находятся в сложном взаимопереплетении.

Закономерности возникновения религии и ее необходимость на ранних этапах истории человечества связаны с тем, что в организации общественного бытия правовые и политические ценности имеют ограниченную сферу действия, поскольку не затрагивают те глубинные уровни жизни человеческого духа, на которых произрастают ценности религиозные; если право и политика получают рациональное обоснование, апеллируют к разуму и рационально формируют свои ценности, то религия овладевает иррациональным уровнем человеческого сознания, объединяя людей не знаниями и рассуждениями, а верой и переживанием недоступного познанию. Люди испытывают потребность в вере в разной степени, в зависимости от соотношения в психике каждого индивида рациональных и иррациональных ее “механизмов”, и от особенности воспитания, от умонастроения среды, от тех или иных обстоятельств.

Религиозно-идеалистическая классификация ценностей строится по иерархическому принципу. Она рассматривает человека и подчиненные ему ценности жизни и культуры лишь как средства к некоей высшей ценности. Дух, идеи, Бог объявляются высшей ценностью. Такая классификация ценностей формируется в эпоху средневековья, когда религиозное сознание господствовало над всеми сферами жизни, и бог выступал как регулятивный принцип мира. В боге воплощается высшее совершенство и благо, он олицетворяет триединство Истины, Добра, Красоты. В этом продолжается аксиологическая традиция древней философии, в которой выразился первоначальный синкретизм целостного мироотношения. Однако философия древнейших цивилизаций в определенной мере обратила внимание на специфику понятий, составляющих эту триаду. В средние века было найдено новое священное основание их единства.

С.С.Гуревич показывает, что иерархия средневековых символов была вместе с тем и иерархией ценностей. А.В.Михайлов, рассматривая средневековое мышление, в котором всему задают меру “верх” и “низ”, отмечает, что в нем вещи воспринимаются и постигаются не столько в своем контексте, сколь в той вертикали, которая выступает как смыслопорождающая и аксиологическая. Характеризуя различие мира античного язычества и христианского мира, С.С.Аверинцев пользуется понятием “верховная ценность”, “абсолютная ценность”, “ценностный круг”. Он полагает, что смысл евангельских притч, уподобляющих “царство небесное” сокровищу, “тождественен” именно понятию абсолютной ценности. По мнению С.С.Аверинцева, “надежда” внутри текстов Библии “есть главный модус отношения к абсолютной ценности”. Аверинцев отмечает, что онтология Фомы Аквинского ценностно окрашено: сущее и благо есть понятия взаимозаменяемые.

Несомненно, ценностное отношение предполагает поляризацию мира на предметно-объективный и субъективный. Но в средневековье эта поляризация уже осуществилась. Псевдо-Дионисий Ареопагит – один из тонких и глубоких мыслителей средневековья – называет прекрасное “предметом любви”. Осознание того, что человеческие представления о прекрасном субъективны, и вело средневековых мыслителей к поискам объективного и абсолютного критерия прекрасного, к онтологизации красоты и блага.

Средневековые мыслители вполне осознавали субъективность человеческого восприятия. Августину принадлежит чрезвычайно интересная психологическая теория восприятия, включающая в себя концепцию способности суждения на основе чувства удовольствия – неудовольствия. Факт различия и даже противоположности эстетических и моральных оценок может интерпретироваться по-разному. И на средневековой латыни был сформулирован знаменитый принцип: “ О вкусах не спорят”. Однако ценностный субъективизм и релятивизм не присущ ни философии, ни этике, ни эстетике средневековья. Именно потому, что человеческие воззрения субъективны и относительны, должен существовать объективный и

абсолютный критерий и Истины и Добра и Красоты. В качестве такого критерия и выступал Бог. Обобщая средневековые учения о прекрасном, Ульрих Страсбургский писал в XIII веке: “Он, то есть Бог, не только совершенно прекрасен в себе самом как предел красоты, но, кроме того, он есть причина действующая, причина – образец и причина конечная всей созданной красоты ” /1/.

Бог был тем началом, которое объединяет все то, что мы сейчас называем различными ценностями, - Благо, Истину, Добро, Красоту. При этом, усматривая в Боге единство всех ценностей, средневековые мыслители стремились определить их специфические особенности. Если к этому подходить исторически, с точки зрения развития ценностного сознания человечества и его теоретического осмысления, то нельзя не признать такое утверждение духовных ценностей несомненным прогрессом, хотя в чем-то одностороннем по сравнению с античной гармонией материального и духовного. Вместе с тем новые нравственные ценности, освященные христианством, вызвали такие виды ценностного бытия и сознания, которые были незнакомы античности. Осознание ценности Священного – важный и необходимый шаг для постижения священности и святости не только в религиозном смысле.

Исследователи отмечают характерное для средневековья символическое сознание. Этот символизм в различных его видах был, несомненно, связан с ценностным отношением. Поэтому его теоретическое осмысление представляет собой определенный вклад в понимание структуры ценности и ценностного мироотношения. В этой связи достойно внимания то, что уже на заре средневековой философии появилась своеобразная семиотика – учения о знаках и символах, которая заключала в себе важные аксиологические идеи, поскольку ценности и ценностные отношения выражались в знако-символических формах.

Наконец, религиозная философия средневековья предложила различные варианты классификации ценностей и антиценностей в виде иерархии символов, представлявших все “земные” и “небесные” явления. Иерархию ценностей разрабатывает Августин в начале средневековья, а в конце его Данте в “Божественной комедии” создает философско-художественную систему человеческих грехов и добродетелей.

Религиозное сознание по самой своей природе является формой ценностного сознания и теологическая мысль, утвердившая приоритет веры над разумом, должна была прийти к разработке теории ценностей. Но применительно к средневековью, как считает М.С.Каган, нельзя говорить о собственно аксиологических представлениях, ибо у средневековых философов и теологов встречаются лишь разрозненные высказывания о разных видах ценности, но отсутствует целостное представление о природе ценностей как таковой, единой во множестве ее конкретных модификаций – отсутствует по той простой причине, что теологам известна лишь одна подлинная ценность – Бог. Все другие ценности – нравственные, эстетические, политические, даже сама истина, - является для религиозного

сознания только эманациями божества, манифестациями потустороннего мира, божественно-духовной энергии, то есть аксиология растворяется в теологии.

## **СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ**

Религия и мораль взаимосвязанные сферы культуры. Их схожесть наиболее заметна в духовных проявлениях. В каждой религии в большей или меньшей степени присутствует морально-духовное начало. Ведь религия определяет не только отношения человека с Богом, но в той или иной мере регламентирует отношения людей между собой как в лоне религии, так и за ее пределами. Бог воплощает в себе те нравственные требования, которым обязан следовать его приверженец. Философ и психолог В. Франкл именует Бога “персонализированной совестью”. В силу этого моральное начало уже присутствует в самой идее Бога. Бог непременно наделен личными моральными качествами.

Моральное начало особенно выражено в мировых религиях, причем, например, в буддизме до такой степени, что некоторые исследователи именуют его не религией, а моральной системой. Буддийский “путь спасения” для приверженца этой религии заключается не столько в культовой деятельности, сколько в деятельности моральной - терпеливом перенесении страданий, отказе от желаний, чувств, следовании нравственным принципам. Моральное начало в исламе пронизывает идею единого Бога - Аллаха, творца и владыки мира, всемогущего и мудрого существа. Вместе с тем Бог ислама – воплощение добра. Все суры Корана (кроме девятой) начинаются со слов “ Во имя Аллаха милостивого и милосердного”. Упование на милость и милосердие Бога лежат в основе исламского вероучения. Это свойственно и шариату – своду мусульманских культовых, правовых и нравственных установлений.

В христианстве также идея Бога моральна насыщена. Вездесущий, всемогущий, всеведущий Бог одновременно и всеблагой, всемилостивый. Лаконичная формула “Бог есть любовь” особенно выразительно передает моральную суть этой мировой религии.

Если религия обязательно включает в себя моральное начало, то и в морали неустраним религиоподобный момент. Здесь тоже чувство довлеет над разумом и многое скрыто в неосознаваемом, в бессознательном и подсознательном. Здесь вера (доверие) также выступает в качестве важнейшего устоя. Мир морали подобен своеобразному храму, где благоговейно чтимы свои, нравственные святыни. Многие из них имеют общечеловеческий, надклассовый, наднациональный характер, такие как трудолюбие, уважение, любовь, дружба и другие.

Некоторые исследователи этики считают, что мораль и нравственность порождены религией и неотделимы от нее. При этом ссылаются на

высказывание И.Канта о божественной природе присущего человеку “категорического императива”.

Моральные понятия и чувства - результат воздействия социального окружения личности, ее образа жизни, плоды воспитания и самовоспитания. Это - во-первых. Во-вторых, сами по себе моральные “императивы”, представления и чувства разных времен и у разных народов существенно различны. Как неодинаковы у них верования. Представления о добре и зле, например, могут поменяться местами, если в общественной жизни происходят коренные социальные перевороты.

Данные археологии и этнографии свидетельствуют, что и до возникновения религии существовали определенные моральные нормы и обычаи. Сама реальность диктовала людям необходимые, простые, общечеловеческие нормы морали. Истоки морали – в земных отношениях.

Возникновение религии привело к тому, что ее организации стали выступать как институты нравственности, способствующие функционированию морали и выполнению ее правил и норм. Мораль действительно не имеет своих особых учреждений, специально обеспечивающих ее реализацию в жизни общества, организующих контроль за реализацией ее правил и норм. Именно религиозные учреждения взяли на себя эти функции, что оказало особое влияние на мораль и нравы. Религиозный человек видит в моральных нормах не только целью целесообразность, социальный смысл, но и нечто священное, сакральное. Для него преступить эти нормы недопустимо как по земным, так и по религиозным законам. Мораль для верующего сливается с религией.

Конечно, степень влияния религии на мораль очень велика, что позволяет говорить о наличии религиозной морали как системы правил и норм, освящаемых церковью и контролируемых ею. Правда, имеют место определенные расхождения в морали разных конфессий. Но единого в них очень много, что позволяет говорить о религиозной этике. Есть много этических категорий, которые совпадают как в светском, так и в религиозном отношении. Например, не является идентичным религиозное понятие “грех” со светским понятием “порок”.

Ядро религиозной морали – учение о греховности. Человек изначально греховен, греховное начало передается от родителей к детям. В религии греховность представлена как проклятие, божье наказание за прегрешение прародителей. Идея греховности принижает нравственное достоинство человека. Врожденная порочность человека обрекает его на беспомощность, несвободу, зависимость от Бога.

Идея греховности тесно сопряжена с религиозной идеей спасения. По определению С.С.Аверинцева, спасение – это предельно желательное состояние человека, характеризующееся избавлением от зла – как морального, так и физического – полным преодолением отчуждения и несвободы. Спасение выступает как конечная цель религиозных усилий человека и высшее дарение со стороны Бога. Идея спасения как раз и исходит из утверждения о всеобщей вине, всеобщей греховности.

В религиозной морали более решительно, чем в светской морали, осуждаются сексуальные извращения, блудодеяния, распущенность. Что же до естественного полового влечения, то в христианстве оно осуждается как нечто низменное. Это объясняется тем, что половое влечение – начало, особенно привязывающее к земному и тем самым отвращающее от неба. Любовь к женщине противостоит любви к Богу. Патриархальные отношения, существовавшие во времена возникновения таких религий, как ислам и христианство, породило и определенное отношение к женщине. Отсюда логично вытекает религиозное оправдание социального и семейного неравенства, недопущение к священству и те ограничения в быту, которые отражены во многих религиозных наставлениях.

В религиозной морали существует идея о превосходстве загробной жизни над земной, блага потустороннего мира выше благ и ценностей земного бытия, смысл жизни наделяется мистическим содержанием и связывается с божественным предназначением.

Таким образом, есть определенные различия, которые существуют в религиозной и светской этике, которые не всегда в религиозной морали можно оценивать в положительном смысле.

Но есть в религиозной этике и положительные аспекты, которые основаны на общечеловеческих принципах морали и ценностях. В лоне религиозных учений выношены многие идеи, альтруистические по своей природе, общечеловеческие по моральной сути.

Христианство, например, столь возвысило личность, что провозгласило ее богоподобие и тем самым внесло в моральный кодекс западной культуры мощный источник гуманизма. Принципы Нагорной проповеди по своему нравственному потенциалу и поныне остаются общечеловеческими идеалами.

А разве не общечеловечно наставление Мухаммеда: “Только тогда совершай какой-либо поступок, если не чувствуешь угрызений совести”. Или другое его изречение: “Совесть - гость веры”. Очевиден в исламе и морально-предупредительный смысл запрета на вино. Этот же запрет присутствует в знаменитых буддийских этических принципах наряду с призывами о воздержании от нанесения зла, от лжи, кражи, чувственных излишеств. Буддийский принцип непричинения вреда ничему живому - предтеча формирующегося сегодня кодекса экологической морали человечества.

Религиозная мораль побуждает к милосердию и доброжелательности как естественному, добровольному и бескорыстному устремлению души. К совершению добра побуждает и любовь. В определяющей мере такие идеи обусловили столь свойственную едва ли не всем конфессиям деятельность благотворительности.

Религиозная этика ныне претендует не только на роль наставника человечества в вопросах “личной”, но и “социальной” этики. К настоящему времени ценности религиозной этики претерпели заметную эволюцию. Традиционные социально-этические установки религиозного учения о нравственности обновлены с учетом изменений, происходящих в современном обществе.

Известно, что предметом этики является мораль, специфика и закономерности ее развития. Нравственное богословие представляет своеобразную философию морали.

По своему нравственному содержанию нравственное богословие разделяется на две части: теоретическую, трактующую об основах и принципах религиозной нравственности, и практическую, излагающую обязанности верующего.

Итак, излагаемая в нравственном богословии религиозная этика основана на вере в бога. Идея трансцендентного пронизывает все его содержание, Вера во всевышнего – это базис теологической науки о нравственности.

Основополагающей установкой религиозной этики является суждение о божественном происхождении морали. Подобно идеалистической философии, религиозные моралисты выводили и выводят предмет этики из велений сверхъестественной силы. Они утверждают, что правила поведения людей, морального регулирования их поведения в личной и общественной жизни предписаны богом.

Религиозная этика включает в себя такие узловые вопросы, как вопрос о религиозно-нравственном долге или “нравственном законе”; об отношении человеческой свободы к необходимости, выражающейся в религиозных нормативах поведения; о цели жизни – высшем благе, мыслью о достижении которого должно быть пронизано все существование человека. Эти главные вопросы включают в себя сопутствующие, более узкие, а именно: историчны или надисторичны нравственные нормы, какова их природа, что истинного и неистинного в религиозной этике, в чем заключена и как должна проявляться подлинная свобода, каковы должны быть подлинные мотивы морального регулирования и высоконравственного поведения человека, в чем и где человек должен искать цель и смысл жизни, что действительно может выступать высшим критерием нравственности и др.

Нравственный закон – одно из основных понятий, каким оперирует религиозная этика, - преподносится теологами как исходящий от бога, а не от человека свод всеобщих, раз навсегда данных правил нравственного поведения. Свободное или добровольное исполнение обязательств, налагаемых законом или творческой волею бога, называется нравственной жизнью или нравственной деятельностью, как считают теологи. Она и составляет предмет религиозной этики. С этим определением тесно связан ее высший принцип - требование веры в бога, преданности ему и неукоснительного выполнения его воли как высшего закона жизни. Отсюда и ведет свое начало утверждение, будто вне религии не может быть нравственности, а регресс последней будто бы вызван падением религиозности у людей. Данные богом раз и навсегда безусловные нравственные веления не могут и не должны подвергаться человеческой критике.

По своему происхождению и иррациональной сущности нравственное богословие неразрывно связано с догматическим богословием. Религиозные

догматы - это основа религиозного учения о нравственности. Им определяется мировоззрение верующего, его идеалы, смысл и цель жизни, мотивы нравственных действий. Догматы религии составляют краеугольный камень религиозной этики.

Религиозная этика, таким образом, призвана обеспечить единство веры и нравственной настроенности в духовном состоянии человека. Она направлена на обеспечение исполнения верующим религиозных догматов. В свою очередь, догматические установки побуждают верующего к религиозно-нравственной жизни. Как считают теологи, вера без дел мертва, а дела без веры не имеют ценности религиозных добродетелей. Это религиозное суждение является одним из важнейших принципов теологической этики. Вероучение без нравственности теряет значение и не приносит пользы, нравственность же без учения веры не имеет силы и твердости, подобно зданию без основания.

Религиозная этика и догматика тесно связаны между собой и базируются на одинаковых источниках. Но в то же время в подходе к этим источникам и в их толковании отличаются друг от друга, ибо каждый из них имеет свой аспект.

Догматика содержит религиозное учение о боге, его отношении к миру, человеку и человечеству. Нравственное же богословие по содержанию представляет религиозное учение об отношении человека к богу, о его "самостоятельном" отношении к определенной ему богом задаче. Этика и догматика в религии не равноценны. Догматы веры – главное в любой религии. Им отведена ведущая роль в социально-этических воззрениях и поведении верующего.

Основопологающее значение догматики проявляется в том, что именно ею определяется вероисповедно-конфессиональная точка зрения на религиозные нравственные установки. Базирование религиозной этики на догматике обуславливает иррациональную направленность ее религиозно-нравственных принципов.

Религиозная этика оперирует целой системой морально-этических категорий и понятий. Теология оперирует многими категориями и понятиями светской этики (добро, зло, совесть, справедливость, благо, счастье, идеал и др.). Но их содержание прочно связывается с верой в бога. В религиозной этике они превращаются в атрибут религиозной морали.

Религия и мораль – это две различные формы общественного сознания. Религия облекает в теологическую оболочку те нормы нравственности, которые порождены соответствующими социально-экономическими отношениями.

Элементарные нормы нравственности начали складываться еще на заре человечества. Религия, появившаяся позже, основывается на исторически выработанных обществом нравственных нормах, требованиях и понятиях. Светские этические ценностно-нормативные понятия, моральные принципы и качества, регулятивные функции морали, нравственная деятельность человека, социально-нравственные отношения поставлены в зависимость от



религиозных ценностей. Так, категории долга и совести ставятся во взаимосвязь с “нравственным законом” и божественной волей.

Наряду с использованием светских морально-этических категорий религиозная этика оперирует специфически религиозными понятиями и установками. Их своеобразие обусловлено основами религиозного мировоззрения. Они вытекают из него и черпают в нем свое оправдание. Преданность богу считается высшим критерием религиозной нравственности.

Религиозная этика оперирует тремя видами нравственных отношений – к богу, к самому себе, к ближним и дальним, то есть к окружающим людям и обществу в целом. Им соответствует и виды религиозных обязанностей – религиозно-этических норм поведения.

В иерархии религиозно-нормативных ценностей любой религии первое место занимают обязанности верующего по отношению к богу. Будучи присущи только религиозной этике, они специфичны. Их трансцендентная направленность очевидна: ими человеческая жизнь проецируется на богопочитание как первейшее для верующего дело, которое предстает в качестве критерия его веры в бога, как конкретное выражение признания зависимости от всевышнего, показатель преданности ему.

Богочитание верующий обязан проявлять внутренне и внешне. Внутреннее богопочитание – это сфера духовных религиозных чувств, выражаемая в вере в бога, в надежде на него и в любви к нему. Важнейшими признаками любви к богу считаются: благоговение или страх божий, послушание или повиновение богу, благодарность ему, память о нем. К видам выражения внешнего богопочитания – практического проявления религиозных чувств – относится молитва, общественное богослужение, таинства, соблюдение праздничных дней и постов. Требование внешнего богопочитания призвано переключать человека от земных забот в область вечного его назначения. Таковы же обязанности верующего и по отношению к себе.

Обязанности верующего по отношению к ближним и дальним тесно связываются с принципом любви к богу. Именно из него выводится первая, общеобязательная для верующих, обязанность любить и уважать всех людей. Проявление уважения и любви к людям – справедливость и милосердие – обосновываются священными текстами религии.

В основу семейных и гражданских отношений религиозной этикой положен божественный авторитет. Прерогативой бога является и государственная власть. Таким образом, в любой религии в учении о нравственности главной ценностью считается бог, стоящий над человеком, который призван служить ему. Бог – исходный пункт нравственного поведения верующих.

Теологическое толкование предмета религиозной социальной этики имеет размытые границы. Это объясняется тем, что она, будучи частью теологии морали, связана с религиозной антропологией, социологией и т.д.

Анализируя понятие христианской этики, протестантский моралист, датчанин Н.Софе в своей книге “Христианская этика” утверждает, что ее следует рассматривать с двух сторон. С одной стороны, в ней излагается “воля Господня” касательно человека и его отношения к основным общежитским вопросам (жизнь, смерть, смирение, собственность, труд, стремление к правде и т.д.). Ее назначение – формировать христианский характер человека. Это сфера индивидуальной этики. С другой стороны, она охватывает общественную жизнь людей. В ней рассматривается, что ожидает бог от человека в его отношении к социальной сфере. Именно эту сторону и имеют в виду теологи, когда говорят о христианской социальной этике.

Однако разделение христианской этики, равно как и любой, на индивидуальную (личную) и общественную (социальную) носит условный характер, они тесно взаимосвязаны и взаимопроникают. Их разграничение сугубо абстрактно. Индивидуальная нравственность находится в зависимости от коллективной, а последняя, в свою очередь, отражают в себе первую, ибо личный долг, в конечном счете, имеет социальный смысл и социальное значение. В то же время социальная обязанность принимает форму обязанности по отношению к самому к себе.

Суммируя сказанное, можно сделать вывод, что религиозная социальная этика – это учение об ориентации и религиозных мотивах поведения верующих в обществе. Понятия “личность” и “общество” становятся важными компонентами религиозно-нравственных поучений. Более широко толкуется понятие ответственности верующего за свои поступки. Верующий нравственно обязывается быть ответственным за пользования земными благами, за все, что происходит в мире. Естественно, что высшей ответственностью верующего человека за его личные и общественные дела провозглашена ответственность перед богом. Таким образом, требование ответственного отношения верующего к жизни подчинено основной религиозной цели – личному спасению и спасению своих ближних.

Признавая за верующим право пользоваться земными благами, теологи вместе с тем утверждают, что истинным богатством является только честный труд, что высшей ценностью религиозная этика считает благо духовное, а не материальное.

Религиозная этика для регламентации поведения человека оперирует понятиями “долг” и “обязанность”. В ней долг и обязанность рассматриваются как атрибуты “нравственного закона”, как близкие, родственные по содержанию категории. За все, что верующий совершает по долгу или обязанности, он несет моральную ответственность перед совестью, людьми и богом.

В современной нравственной теологии появилось новое понятие – общественные обязанности. К данной категории обязанностей отнесены: дружба, справедливость и милосердие; чистосердечие и искренность; согласие и миролюбие; учтивость и вежливость. Придание такой значимости данным этическим понятиям диктуется, с одной стороны, стремлением

религиозных моралистов доказать несостоятельность тех, кто утверждают, что религиозные обязанности несовместимы с общественным служением, что религиозная нравственность противоречит общественной или мирской нравственности, а с другой - пониманием им необходимости ориентировать верующих на практическое соединение “небесного с земным”, на повышение их социальной активности и ответственности.

Учитывая требования современности, веления жизни, религиозные мыслители провозглашают, что в основе обязанностей и поведения христиан по отношению к обществу и государству должна лежать поддержка нового, всего, что способствует социальному и нравственному прогрессу. Основным мотивом действий верующих в направлении социального прогресса и нравственного совершенствования личности выступает стремление к достижению высшей, божественной справедливости. В обоснование обязанности верующего способствовать социальному и нравственному прогрессу положены традиционные религиозно-нравственные установки о любви к богу, к ближним и дальним.

Сообразуясь с велением времени, религиозные моралисты провозгласили обязанностью верующего участие в борьбе за мир и социальный прогресс. Достижение и сохранение мира в современной религиозной этике рассматривается как нравственная задача верующего, его долг перед богом и обществом.

В современной теологии появляются специальные разделы о религиозной идее блага, которая призвана теснее связать религиозную этику с важнейшими истинами о бессмертии души, о воздаянии и другими, определяющими назначение нравственной жизни человека и являющимися сильнейшими побудителями к добродетели во имя спасения и вечности.

На повышение связи нравственного сознания и поведение верующего с догматическими установками религии направлены и утверждения теологов о вечности и неизменности религиозной морали. Рассуждения религиозных моралистов о функционировании основных религиозных норм усиливают трансцендентную направленность религиозной этики.

В основе религиозной морали лежит вера в бога и ответственность перед ним и этим объясняется специфика религиозно-этических ценностей и категорий. Религия основывается на исторически выработанных обществом нравственных нормах, требованиях и понятиях, но все социально-нравственные отношения человека она ставит в зависимость от религиозных ценностей.

Не следует противопоставлять нравственность верующих и неверующих. Исследования психологов, социологов, этиков свидетельствует о том, что нет жесткой зависимости между отношением человека к религии и его поведением в обществе. Религия служит дополнительной нравственной опорой для многих, чисто же формальная религиозность не удержит неустойчивую личность от аморальных поступков. Опыт истории нравственности показывает, что необходимы совместные усилия верующих и неверующих в противостоянии несправедливости и злу. Различия в

отношении к религии не должны усугублять нравственное отчуждение между людьми. Взаимопонимание и единение верующих и неверующих – непереносимое условие социальной гармонии, нравственного оздоровления общества.

## **РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСТВА**

Для религии высшей ценностью, которая подчиняет себе человека, является бог. Ценность человека определяется в его отношении к богу. Таким образом, смысл земного существования человека следует искать не в нем самом, а в трансцендентной божественной цели. Согласно христианскому вероучению, эта цель заключается в божественном предопределении “избранных” к “спасению” для вечной блаженной жизни. Само собой разумеется, божественная цель предполагает индивидуальное бессмертие по меньшей для избранных. Еще В.С. Соловьев утверждал, что в известном смысле можно оправдать существование человека служением человечеству. Но смысл самой истории человечества непостижим без допущения трансцендентной цели. В истории больше бессмыслицы, чем смысла не дает никакого материала для решения проблемы. Если в мире нет неведомой нам разумной цели, то в нем нет и смысла. Чтобы в мире смысл преобладал над бессмыслицей, добро над злом, требуется сверхчеловеческое разумно-благое начало.

Христианство видит назначение земной жизни человека в спасении души. Это главная религиозная истина. Поскольку земная жизнь – исчезающее краткое мгновение в преддверии вечности, постольку она имела бы никакого значения и смысла, если бы не одно обстоятельство: она дана человеку в качестве испытания, на основании которого затем определяется судьба бессмертной человеческой души.

Религиозное решение вопроса о смысле жизни человека обуславливает специфическую религиозную классификацию ценностей, в соответствии с которой все существенное и важное для жизни людей утрачивает значение. Осуждается стремление к материальным благам, ценности земной жизни, если и признаются, подчиняются догматам христианства. Религиозное решение вопроса о смысле жизни основано на представлении о личном бессмертии индивида, на догмате о бессмертии души и загробном существовании. Религиозное решение смысла жизни умаляет реальные ценности жизни и культуры, в том числе и ценность самой жизни. В любом случае, смысл существования и отдельного человека и человечества в целом следует искать не вне его, а в нем самом. Поскольку человечество – высшая ценность бытия, постольку смысл его существования не трансцендентен, он имманентно ему присущее качество.

Религиозно-философское обоснование приоритета духа перед телом накладывает глубокий отпечаток на всю христианскую аксиологию. С телесностью христианство связывает представление о зле, а с духом – представление о добре, вследствие чего аскетизм, т.е. подавление телесного

начала, выдвигается в качестве необходимого условия общего совершенствования личности. Из него вытекают все добродетели человека: трудолюбие, мудрость, терпение, мужество.

В христианстве высшим догматом вероучения, символом веры выступает строгий монотеизм. Единый бог- творец всего - не просто высшая ценность бытия, он само бытие. Самым ценным в человеке объявляется его причастность к богу, вера в бога и любовь к нему, что и почитается в христианстве “первой и наибольшей заповедью”. Христианство на протяжении веков под греховой “плотью” подразумевало тело человека и его органические потребности. В умалении ценности человека и его земной жизни – недостаток религиозного аскетизма. Умалая жизнь и все ее ценности, христианский аскетизм возвышает смерть и страдания. Страдание –одно из важных составляющих христианского вероучения. Страдание заповедано людям богом за первородный грех Адама и Евы. Страдания оправдываются также евангельским мифом о крестных муках Христа. Наконец, страдание - неперемнное условие “спасения”, т.е. приобретения блаженства на том свете. Как считает католический теолог Ф.Лелотт христианство придает страданию особую ценность, потому что оно является “участием избранных в деле спасения”, одним из доказательств присутствия бога в мире. Христианство возвышает моральные ценности, но ставит их в полную зависимость от религии, считая, что безрелигиозное нравственное сознание не может породить никаких идеалов, поставить перед людьми достойную цель.

Возможность влияния религии на мораль (и морали на религию) заложена в известном сходстве религии и морали: и мораль и религия рассматривают индивидуальную личность в ее отношении к общему. Основа нравственного отношения - отношение личности к обществу. Главное в религиозном сознании – отношение личности к богу. Если отношение к общему мистифицировать, оторвать от земли, то оно превращается в отношение к чему-то сверхъестественному. М. Бубер под этическим подразумевает присущую человеку “таинственную” способность различать “да” и “нет”. Притом радикальное различие совершается “не пользе или вреду для индивидуумов и обществ, а по присущим им самим внутренней ценности или неценности”. Такая способность не нуждается в том, чтобы обращаться с вопросом к другому, она заключена в самой личности, в ее “глубине”. Это не совесть в смысле переживания человеческого долга, но “тайна бытия”, которую можно назвать фактом предсовести, характеризующим личность как целостность, уникальную “самость”. Но в этой своей личностной целостности человек предстает только перед богом. Таким образом, нравственное отношение и религиозное отношение сливаются, любовь к богу есть любовь к нравственному идеалу. Нравственная ответственность перед человечеством и человеком, т.е. перед реальной высшей ценностью, заменяется ответственностью перед богом, ценностью тоже высшей, но в религиозном понимании. Это внешнее сходство отношения человека к чему-то высшему и создает возможность, с

одной стороны, давать нравственное обоснование религии, а с другой – оказывать религиозное влияние на нравственное сознание людей, выдавая нравственные ценности за ценности религиозные, либо ценности, порожденные или продиктованные “религиозным духом”. Объективной основой нравственного порядка, говорится в папской энциклике “Папем ин террис”, является бог, а потому и субъективное сознание этого порядка может опираться только на веру в бога. Если ценности материальной и социальной жизни могут порождаться и определяться земными интересами людей, то ценности духовно-нравственной жизни религиозны по своему происхождению и сущности. Доказательство тезиса “религия - основа морали” обосновываются как в православии, так и католицизме. В христианстве вера и нравственность так тесно между собой соединяются и так глубоко одна в другую проникают, что трудно означить пределы, где оканчивается область одной и начинается область другой.

Русские религиозные философы, такие как В.Соловьев, Н.Бердяев, С.Булгаков и другие доказывали вечность религиозного чувства и его необходимость для нравственности. “Человек, по природе своей, - писал Бердяев, есть существо религиозное, и душа человеческая не выносит пустоты в религиозном отношении...Лишь сверхчеловеческий принцип конструирует самую идею человека” /2/. Протестантский философ Ф. Шлейермахер по внешней видимости не ставил знака равенства между религиозным и нравственным сознанием. Сущность религии он видел в некоем мистическом чувстве единства личного духа с беспредельным универсумом. В этом смысле, по его определению, религии одинаковы, чужды как категории истины и заблуждения, которые характеризуют познание, так категории добра и зла, которые являются достоянием этики. Но конечное находится в неразрывном единстве с бесконечным и подчинено ему. Поэтому все-таки религия как непосредственное чувствование бесконечно стоит над наукой и моралью. “История...- писал Шлейермахер,- должна с благодарностью... вознаграждать религию, как свою первую воспитательницу”, потому что высшие проявления человеческого духа обязаны своим существованием стремлению человека к абсолюту, т.е. религии. Поэтому всякое совершенствование нравственности, считал Шлейермахер, означает приобщение человека к религии и укрепляет религиозный дух” /3/. Таким образом, и в мировоззрении Шлейермахера нравственность ставится в зависимость от религии.

Как решает христианство проблему взаимоотношения личности и общества и тем самым – проблему свободу личности? Христианство рассматривает личность и общество абстрактно. Под личностью мыслится бессмертная душа человека при игнорировании социально-исторических условий его существования. Религия есть союз личности с богом. В этот союз вступает бессмертная душа, которой обладает лишь каждый человек в отдельности. Никакие общности не обладают бессмертной душой, ответственной перед богом, поэтому с религиозной точки зрения человек выше общества. Ответственность перед богом не может быть переложена с

одного человека на другого или с личности на коллектив. Отсюда – индивидуализм христианской этики.

Приоритет личности перед обществом обосновывал Н.Бердяев. Невозможно, считал он, понять человека исходя из общественных отношений. Противоречия между личностью и обществом, по его мнению, не могут быть разрешены никакими социальными преобразованиями, они останутся всегда. Трагизм взаимоотношения личности и среды может быть снят только обращением человека к высшему бытию – богу. Человек не может понять сам себя, исходя из того, что находится на уровне его же бытия или ниже его. Он должен обратиться к тому, что выше его. Только перед богом человек предстает как целостная “личность”, в обществе он всегда выступает односторонне, как “индивид”, т.е. представитель той или иной партии, профессии, сословия и т.п., выступает лишь как средство, а не цель.

Категории добра и зла занимают центральное место во всех религиозно-этических учениях. В понятии добра концентрируется общая положительная обстановка всего того, что считается нравственным, категория зла является собирательным для всего безнравственного. Теологи утверждают, что именно религия создала и внедрила в сознание людей понятия о добре и зле. Особенно велика в этом, по их мнению, заслуга христианства. Эти притязания представителей христианства неосновательны. Представления о добре и зле, нравственном и безнравственном даже в сфере религиозного сознания существовали задолго до появления христианства. В зороастризме добро и зло находили выражение в символическом представлении о богах света и тьмы, добра и зла. В конфуцианстве, в буддизме проблема добра и зла получила отчетливо выраженное нравственное содержание. Независимо от религии проблема нравственного добра занимала умы древних философов- киренаиков, эпикурейцев, стоиков, последователей Платона и Аристотеля. Сама христианская этика в лице апологетов и “отцов церкви” впитала в себя многие элементы античных философских учений, в частности стоицизма и неоплатонизма. Особенностью христианского учения о добре и зле явилось лишь то, что оно поставило эти понятия в зависимость от идеи “спасения”, внося тем самым в решение вопроса догматические трудности и противоречия.

Особенностью христианского понятия добра является утверждение некоего абсолютного добра, соединяемого с представлением о совершенном благом начале – боге. Всеблагость считается одним из важнейших атрибутов бога. Что же касается добра, с которым имеет дело человек, то оно объявляется либо частным проявлением божественного добра (благодати) – несовершенным, относительным, отягощенным греховной природой человека; либо, если доброе поведение побуждается нерелигиозными мотивами, оно считается не истинно добрым. На этом основании теологи считают добром лишь то, что способствует укреплению религиозной веры или вытекает из нее. В том же духе они истолковывают и зло. Вне соотнесения с религией, по их мнению, невозможно оценить никакой поступок как добрый или злой, потому что в сфере земной

человеческой жизни добро и зло всегда относительны: одно и то же явление, кажущееся злом в одном отношении, может оказаться добром в другом. Зло абсолютное, безотносительное, а стало быть, действительное зло возникает лишь с того момента, когда оно соотносится с абсолютным божественным благом. Например, тяжкие страдания какого-либо лица или народа, терпящего зло, могут оказаться добром, так как они являются платой за спасение для вечной жизни. Оправдание частного зла ссылкой на абсолютное божественное добро является одним из главных теологических приемов оправдания бога за допущенное в мире зло.

По христианскому представлению, человек – существо раздвоенное, в нем постоянно идет борьба добродетели и порока. При этом добродетели питаются и поддерживаются божественной благодатью, а порочные склонности вытекают из его собственной, неправильно направленной воли. Таким образом, христианство сводит свободу человека к чисто негативной ее стороне - к свободе творить зло. Творение же добра находится вне его компетенции, оно целиком определяется внешней божественной волей.

Свобода – широкое понятие, имеющее различные аспекты. В самом общем виде оно отражает отношение человека и общества к объективной необходимости вообще: природной, социальной, нравственной. В христианском понимании свободы следует различать две проблемы, которые имеют для теологии далеко не одинаковое значение: во-первых, свобода воли личности в ее отношении к божественному предопределению; во-вторых, свобода личности от реальной, т.е. природной и социальной, а также нравственной необходимости.

Теологическая этика, хотя она и занята преимущественно проблемой отношения человека к богу, не игнорирует и взаимоотношение личной воли с объективной материальной необходимостью. При этом христианская этика решает вопрос об отношении свободы к реальной необходимости в субъективистско-волюнтаристском духе. Воля человека должна быть направлена к общению с богом. Все земные интересы, социальные связи мешают такому общению, отвлекают помыслы человека к “плотским” желаниям, поэтому истинный христианин должен по возможности отвлечься от всех земных зависимостей. Ответственность перед богом несравненно важнее ответственности перед социальным целым. Отсюда стремление пренебречь “внешней”, т.е. реальной необходимостью. Таким образом, сущность религиозного понимания свободы сводится к метафизическому разрыву между внешней материальной необходимостью и субъективным чувствованием свободы. Свобода воли человека зависит от божественного предопределения. Фаталистическое представление свободы воли человека яркое выражение получило в учении Аврелия Августина.

Как трактует категории долга и совести христианская этика? Христианство связывает категории долга и совести с понятием “божественного нравственного закона”. Именно с ним как с высшим критерием и источником морали соотносится все, что есть в нравственном сознании, и соответственно оценивается как добро или зло. В едином



“божественном нравственном законе” различают две стороны: “внутренний”, “естественный”, “прирожденный всякому человеку” нравственный закон, вложенный в душу людей богом, а потому ставший неперменным элементом нравственного сознания в виде совести и других нравственных чувств; и “внешний” или “откровенный” нравственный закон, преподанный людям через пророков в виде словесных предписаний. “Внутренний” нравственный закон вечен и неизменен. “Внешний” дается в виде заповедей, приспособленных к пониманию людей той или иной исторической эпохи и, следовательно, относительных, вместо одних заповедей со временем могут быть даны в “откровении” другие. Если “внутренний” нравственный закон касается всего, то “внешний” - отдельных сторон жизни и поведения. На необходимость принципиального различия природного нравственного чувства и внешних предписаний к поведению особенно настаивают идеологи протестантизма. Так, П.Тиллих различает “морализмы”, т.е. внешние нормы, и собственно “мораль” как свойство “существенного бытия” человека, от века присущее его “божественной природе”.

В истолковании теологов “божественный нравственный закон” необходим, но эта необходимость не физическая, а духовная. В отличие от законов природы, которые действуют слепо, нравственный закон сопряжен с разумом и свободой волей. Он может быть осознан, став “законом ума”, но это не обязательно: ум только напоминает человеку о законе, существует же закон “в сердце”. Главное свойство закона состоит в том, что он имеет божественное происхождение. Бог в равной мере создал как физические законы природы, так и нравственные законы человеческого сознания. С этой позиции в христианской философии подвергались критике те учения, которые пытались вывести нравственные принципы из природы либо из человеческого разума. Природа, как считают теологи, не могла породить законы нравственности, так она способна порождать только законы механические. Нравственные представления и чувства не могут возникнуть также из опыта, апостериорно. В этом теологи согласны с Кантом. Однако в противоположность Канту они не хотят признать нравственный закон и априорным свойством разума. По мнению теологов, источник нравственного закона вне разума человека, он в божественном разуме. Если Кант пытается вывести нравственные постулаты из человеческого разума как его собственную способность, то христианство говорит о божественном источнике всех нравственных ценностей.

Христианство выводит долг и совесть из божественного нравственного закона как его формы или проявления. Этот закон принадлежит не к “сущему”, а к “должному”. Богоданность совести отстаивалось христианством с самого начала. Если земной долг определяется воспитанием, обычаями, законами, то совесть не зависит от всего этого, она – целиком субъективное, богом заложенное в сознание его свойство. Если требования совести неизменны, всеобщы, то земные обязанности человека преходящи.

Долг и совесть - основа главной ценности в сфере личных взаимоотношений людей. Религиозное понимание этих категорий

накладывает своеобразный отпечаток на такие свойства личности, как способность к любви, состраданию, сочувствию, готовность помочь в беде и другие проявления гуманности. Христианство считают свою религию воплощением человеколюбия. “Любовь к ближнему” провозглашается в качестве главной религиозно-нравственной заповеди, уступающей лишь заповеди любви к богу.

В соответствии с христианским учением материальный и духовный миры созданы Богом как упорядоченное бытие, включающее несколько неравноценных уровней. В неотомистской концепции ценностей философско-теологической основой является томистское учение о благе как сущности бытия. Над созданными бытиями располагается бог-творец, чистый дух, который в силу своей нематериальности обладает абсолютным бытием и соответственно абсолютной полнотой и совершенством своего блага. Вершиной созданного Богом бытия являются бестелесные духовные сущности – ангелы, затем следуют люди, животные, растения и, наконец, неживая природа, которая имеет минимум бытия и блага. Бытие мира является формой его существования. Сущность же каждого уровня определяется присущим ему количеством и совершенством блага как качественной характеристикой.

Таким образом, различие между уровнем бытия состоит в том, что каждому из них соответствует определенное Богом количество и степень совершенства блага. Чем ближе уровень бытия к богу, тем выше совершенство его блага и тем большим количеством блага оно обладает. Но при сотворении мира Бог, как считают неотомисты, вложил в каждое бытие стремление к увеличению своего совершенства, к достижению более высокого уровня бытия, а в конечном счете – уровня бытия Бога.

Противопоставляя ценность вещей как абсолютное свойство, выражающее их сущность, материальным свойствам вещей, неотомисты пытаются доказать наличие в вещах сверхчувствительной сущности, неуловимой опытным путем, олицетворяющей божественную природу вещей, первичную относительно их материального существования. Разум, опирающийся в своих выводах на чувственное восприятие, не может постичь сверхчувственное, трансцендентное бытие вещей. По этой причине он не может постичь трансцендентное благо, которое является сущностью вещей и явлений. Эта сущность постигается в результате озарения. Ценность вещей и явлений отражает различие в количестве заключенного в них блага, а, следовательно, и различие в их бытии. Она служит, по мнению неотомистов, тем свойством вещей, которое может быть “рационально” познано и может дать представление о сущности вещей. Ценность неотомистов выступает как объективное свойство вещей, норма их бытия, как цель бытия, то есть совпадает по содержанию с благом. Различие между благом и ценностью заключается лишь в возможности их познания. Если благо трансцендентально, то ценность может быть познана с помощью чувственного опыта, позволяющему разуму непосредственно воспринимать различие в ценности вещей и явлений. Благо, заключенное в вещах, можно

познать путем изучения ценностной иерархии, заложенной Богом в бытие сотворенного им мира.

Неотомисты полагают, что изучение ценностей и ценностных категорий дает возможность постижения абсолютных истин, раскрывающих причинно-целевые связи между вещами и явлениями материального мира, познаваемыми из чувственного опыта, и “трансцендентной” реальностью, постигаемой интеллигибельно. У неотомистов ценность бытия выступает в качестве априорной истины, не зависящей от чувственного познания человека. “Все наши ценности,- утверждал Маритен,- зависят от природы нашего Бога. А Бог есть дух”.

Неотомисты делят ценности человека на “ценности в себе”, или духовные ценности, имманентные человеку как личности, и “ценности цивилизации”, к которым, в частности, относят материальные ценности, созданные человеком. Они считают, что основное в сущности человека – “ценность в себе” как выражение “наивысшей ценности в себе” - бога. Они утверждают, что высшими ценностями, составляющими смысл всей деятельности и жизни, являются вечные абсолютные “ценности в себе” - религиозные истины божественного откровения. Для неотомистов цель жизни человека определяется божественной волей, проявляющейся якобы в стремлении человека к достижению высших ценностей, лежащих в области сверхъестественного. Взаимоотношения людей с окружающим миром и обществом выступают ценностями второго порядка, преходящими и изменчивыми. Используя в качестве критерия ценности религиозные догматы, неотомисты отрывают познание от его материальной основы. Объективные закономерности развития материального мира они подменяют ценностными соотношениями, носящими “абсолютный характер”, а научное познание их – схоластическими метафизическими спекуляциями. Ценностная иерархия, повторяющая иерархию блага как сущности бытия, служит для неотомистов обоснованием невозможности для человека изменить соотношение ценностей, установленное богом. А так как материальный мир вторичен в иерархии ценностей, то его значение для человека принижается. В результате теряется смысл и стремление людей к достижению лучших условий существования в реальном мире. Реальные цели деятельности человека подменяются иллюзорным стремлением к божественному совершенству. Сама ценность человека ставится в зависимость от воли бога, поместившего его бытие на определенном уровне ценностей.

Ценность в неотомистском толковании не отражает субъектно-объектное отношение человека и окружающего мира. Существовая объективно в силу своего божественного происхождения, ценность в то же время воспринимается, утверждают неотомисты, субъективно. Только человек, обладая интеллектом, присущим божественной душе, может воспринимать ценность как общее свойство вещей. Утверждая в качестве критерия человеческой деятельности и отношения человека к окружающей реальности “божественную волю”, трансцендентную по отношению к разуму, неотомисты строят идеалистическую субъективистскую систему ценностных

иерархий. Томистская иерархическая лестница блага лежит в основе неотомистского понимания ценности как нормы и как цели, которая используется для построения спекулятивной этической системы – философии морали, определяющей критерии деятельности человека.

Согласно томистской онтологии каждый уровень в иерархии бытия строго ограничен количеством присущего ему блага, но в пределах уровня не равноценны, так степень их совершенства различна. Внутри уровня также существует иерархия однородных вещей по степени их совершенства, которая и определяет их относительную ценность в пределах этого уровня. Высшей ценностью каждого уровня является наиболее совершенное бытие вещи, т.е. бытие, обладающее максимальным количеством блага, доступным вещам этого уровня. Это высшее совершенство и выступает как норма ценности конкретного бытия. Оно содержит в себе все свойства, которые должно иметь бытие этого уровня в соответствии с “естественным законом”, являющимся для природы аналогией “божественного закона”. Отдельные вещи, входящие в соответствующий уровень бытия и блага, не могут обладать полнотой высшего совершенства, поскольку часть всегда имеет благо меньшее, чем целое.

Из ценностного отношения неотомисты исключают оценку вещи и явления человеком. Поэтому нормативный аспект ценности, в неотомистском истолковании, искажает действительную картину соотношения ценностей в обществе. Для неотомистов ценность как норма является выражением воли бога, установившего границы достижимого каждым бытием совершенства. Это совершенство существует лишь потенциально и каждое реальное бытие должно стремиться к его достижению, чтобы полностью реализовать потенциальные возможности, заложенные богом в сущность данного бытия. В тоже время от воли бога зависит, достигнет ли вещь совершенства как нормы или нет. Человек может эмпирически обнаружить различие в ценности вещей, иерархию ценностей, но изменить что-либо в этой иерархии он не может.

Изменение ценностного отношения людей к тем или иным вещам или явлениям, считают неотомисты, есть не что иное, как вмешательство бога, в каждом отдельном случае вносящего поправку в установленную им ценностную иерархию посредством божественного откровения. Ценностное отношение лишает его социальной роли и значения. Абстрактная норма ценности, вечная и неизменная, не может служить для человека руководством к практической деятельности. В качестве высших ценностей церковь утверждает ценности религиозные, которые якобы и должны определять место человека в мире и цели его деятельности.

Ценностное суждение, оценка вещей объявляются неотомистами прерогативой теологии, поскольку только она непосредственно постигает истины откровения, которые церковь в виде истин веры доводит до сознания верующих. Отсюда - высшая нормативная ценность истин веры. Эти истины не требуют доказательства только потому, что они являются божественным откровением, изложенным в Библии. Истины божественного откровения, по

мнению неотомистов, не могут противоречить истинам науки, так как научные критерии истины не применимы к вере. Истина веры сверхъестественна, она в сущности вне досягаемости науки.

В тесной связи с нормативным аспектом ценности находится ее телеологический аспект, также трактуемый неотомистами как объективное свойство ценности. Этот аспект заключается в стремлении каждого бытия к достижению более высокой ступени совершенства или к увеличению своего блага, т.е. к переходу на более высокую ступень ценностной иерархии как к своей целевой причине. Телеологический аспект ценности выражает, по мнению неотомистов, внешнюю сторону ценностного отношения, или отношение между ценностями, находящимися на различных уровнях бытия.

Если нормативный аспект ценности характеризует присущее вещи благо- “ценность в себе”, определяющее совершенство вещи, то телеологический аспект служит своего рода характеристикой “ценности для себя”. Он определяет желание к достижению вещью блага как цели, любовь к высшей ценности как причине стремления к более высокому совершенству. При этом каждое высшее в иерархии бытие является целью для низшего, а низшее – средством для более высокого бытия. Таким образом, цель стремления раз и навсегда определена для каждой вещи ее местом в иерархии ценностей. Она по своей природе стремится стать высшей ценностью, для достижения чего использует низшие по отношению к ней ценности.

Телеологическая сторона ценностного отношения выступает у неотомистов как причина развития и противопоставляется материалистической концепции развития мира. Мир не может развиваться от низшего к высшему, высшее целое порождает низшее, а высшее, как известно, бог. Таким образом, телеологическое обоснование развития приводит к признанию бога как причины мира.

По мнению неотомистов, мир эволюционирует не в силу внутренних закономерностей развития от простого к сложному, от низшего к высшему, а в силу того, что богом в акте творения в сущность каждой вещи заложено стремление к трансцендентному идеалу, абсолютной ценности. Высшей и конечной целью существования каждого бытия объявляется стремление к уподоблению богу.

Но, считают неотомисты, поскольку каждое благо как бытие ограничено определенным уровнем, обусловленным “естественным законом”, то стремление к достижению более высокого уровня бытия может актуализироваться только при помощи божественного акта творения, изменяющего сущность вещи. Особое положение в ценностной иерархии занимает человек. Для его “божественной” души открывается путь к достижению полноты бытия и блага в потустороннем мире. Покинув материальное тело, бестелесная душа переходит на более высокий уровень бытия, приближается к богу и, следовательно, увеличивает блаженство своего бытия.

Таким образом, в религиозной философии христианства ценности утверждаются как трансцендентное свойство вещей, делается вывод, что рациональное постижение сущности ценности возможно лишь интеллигибельно в результате озарения, даваемого религиозной верой.

В деятельности современной христианской теологии характерен поворот к концепции открытости на другие культуры, диалог с ними в сочетании со стремлением к сохранению традиционных ценностей. В папских энцикликах говорится о цивилизации труда и любви, о цивилизации и культуре, но при этом само толкование понятий “цивилизация” и “культура” понимается противоречиво. Рассматриваемая в плане ценностей, культура оказывается сферой духа, цивилизация же - областью материи. Дух свободен и обладает способностью самовосстановления и культура создает царство свободы. Материя мертва и зависит от внешних воздействий, отсюда цивилизация считается сферой порабощения человеческой личности. В католической концепции культура понимается как специфическая форма проявления духовной активности личности, определяющей ее стремление к взаимодействию с системой объективных богом установленных ценностей и порядка в мире. Как аутентичная сфера самореализации человеческой личности, культура кроме личностного субъективного смысла, обладает и всеобщим измерением, имеет изначально заданную конечную цель и “вертикальную” направленность на соединение человека с Христом. Цивилизация же является сферой посюстороннего, бренного существования человека и преходящих, часто ведущих к греху, экономических, технологических и социальных ценностей.

Ценности цивилизации в принципе сводимы к природным и социальным закономерностям, они должны рассматриваться как достижения низшего порядка. Базирующаяся на таком понимании ценностей католическая концепция личности и культуры неизбежно оказывается абстрактной и теоцентрически ориентированной.

Ориентация Ватикана на приобщение всех культур к единой истине откровения, хранителем которой является католическая церковь, объективно ведет к поиску общих духовных ценностей, к преодолению конфронтации культурных общностей. Как способ существования человеческого общества, его самоидентичность и самосознание, духовность личности католицизм классифицирует на “истинную” и “ложную” и возникает как проблема самой попытки классификации, так и критериев оценки духовной сущности человека с точки зрения ее истинности или ложности. Единственным определяющим критерием католицизм считает веру в бога и признание за римско-католической церковью абсолютного права определять истину и ложь тех или иных культур, их моральность и неморальность.

Кризис современной духовности человека, дальнейшее углубление которого, по мнению теологов, может привести к катастрофическим последствиям, происходит из-за разрыва между технологическим и морально-религиозным прогрессом, обусловленного неспособностью отчужденного от религии человека подчинить развитие индустриальной

цивилизации истинно гуманистическим целям. Признание католиками плюрализма культур относится только к их формам, тогда как содержание истинной культуры может быть только христианским. В этом плане в теологии культуры можно выделить два уровня: теоретический, связанный с решением проблемы автономии культуры, ее самооценности как продукта человеческой деятельности, продолжающей дело божественного творения; уровень прикладной антропологии, на котором решаются проблемы использования культуры для практики евангелизации, широко понимаемой как религиозно-моральная, социально-идеологическая, политическая деятельность, призванная обеспечить католической церкви гегемонистские позиции в духовном мире.

Духовность с точки зрения современных теологов, не может существовать вне свободы, которая предполагает глубину духа, свет мысли и бескорыстие любви. Духовное начало должно поддерживать и развивать, укоренять во все добродетели и обычаи высшую свободу. Понятие высшей свободы, связанное с персоналистской концепцией человека как существа, причастного к божественной воле, включает в себя свободу в ее полном развитии как моральную зрелость, способность к автономному выбору. Созидание духовности - это ничто иное как придание человеку одновременно и человеческого и божественного измерений, получивших полное гармоничное сочетание в совершенном человеке, Искупителе человека – Иисусе-Христе. Творцом духовных начал является бог, но он создал их для человека, так как в них опосредуется отношение бог-человек. Задача христианства - движение человечества к цивилизации истины и любви, которая, создавая все условия для развития личности, способствует евангелизации человека, позволяет ему возвыситься в человеческом и божественном измерениях, узнать ценность и смысл своей жизни, познать и полюбить Христа.

Человек может разрушить до основания все те системы, которые определяют структуру современного человечества, но он же может и освободить человеческую жизнь от атеизма, потребительства, отчуждения, стать полным человеком, уходящим своими двойными корнями в два мира ценностей: материальных и духовных.

В католической этике сложились установки, сформировавшиеся в ходе многолетних исследований. С одной стороны, модернизированная католическая теология должна признать автономию и свободу человека, с другой стороны, нельзя отказываться от тезиса о его неразрывной связи с богом и церковью; признать большое значение и ценность участия верующих в земной деятельности, – но без отказа от примата эсхатологических целей; открыть пути к взаимопониманию и сотрудничеству верующих с неверующими – но с сохранением существенной цели этого сотрудничества – евангелизации неверующих. Это потребовало новой версии католической антропологии для истолкования таких проблем, как отношение человека к богу, несовершенство сотворенного богом мира, свобода человека и его обязанность служения богу и послушанию церкви. Признавая

онтологический характер посюсторонней творческой деятельности человека, при этом ни в коей мере не следовало умалить идею творческого всемогущества бога.

Человек как существо, сотворенное богом и стремящееся к единению со своим творцом, является предметом новой версии католической моральной теологии. “Тайна искупления, связанная неразрывно с Иисусом Христом, с его жизнью, смертью и воскресением является центральной реальностью нашей веры,- отмечал Иоанн Павел П...Эта центральная реальность так сильно обращена к человеку, что здесь можно усмотреть своеобразный антропоцентризм, который выделяется в рамках так четко определенного в пасторской конституции христоцентризма” /4/.

Католический антропоцентризм качественным образом отличается от традиционного светского гуманизма, поскольку он представлен в пасторской конституции лишь как составной элемент христоцентризма, играющего все более заметную роль в научении верующих и в их духовном формировании. Католицизм подчеркивает идею несовершенства человеческой природы, ибо искупление мира, осуществляемое богом в Иисусе Христе, соответствует той двойственной реальности человека, в которой его достоинство и призвание ко всему, что отвечает этому достоинству и возвышает его, сочетается со слабостью человека и его греховностью. Тезис об искаженной первородным грехом природе человека, который сам по себе, без помощи бога, не способен к добру, традиционно подчеркивает генетическую и эсхатологическую зависимость каждого человеческого поступка.

Современные исследователи отмечают, что трудности католицизма связаны со стремлением современного человека по-своему определить свои духовные позиции, получить утраченную нравственную поддержку со стороны “этого” мира. Представители так называемой “новой волны” в католицизме подчеркивают опасность отрыва моральных принципов католицизма от повседневной жизнедеятельности верующих, призывают следовать принципам, согласно которым люди в их обыденной земной деятельности продолжают дело Создателя. Человек обязан активно участвовать в преобразовании всех сфер земной жизнедеятельности, но эта должна быть активность, преобразующая земную действительность в новый мир в ожидании вторичного пришествия Христа. Преходящее теперь не противопоставляется вечному, а главной целью верующих оказывается не стремление заслужить себе личное спасение в потусторонней жизни, а желание превратить грешную земную обитель в место, достойное тысячелетнего царства божьего.



## РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ ИСЛАМА

Мусульманская доктрина нравственности исходит из абсолютного значения норм морали, установленных Кораном. Она отрывает эти нормы от конкретно-исторических условий общественного развития и потребностей людей, объявляет их вечными и неизменными, пригодными для любых эпох. Аллах является абсолютным совершенством. Характеризуя это его качество, теологи приводят девяносто девять имен бога, о которых говорится в Коране и теологических разработках. Отсюда и выводится и учение об абсолютной истинности, вечности и неизменности исламской морали. Следование этой морали и вера в Аллаха обеспечивает высшее нравственное совершенство личности.

Любая религия, в том числе и ислам, не создает собственно моральных норм, она лишь освящает и дает свое истолкование тем нормам нравственности, которые возникли на почве конкретных объективных условий. Вместе с тем, фиксируя различные моральные нормы, религия придает им общий, абстрактный характер, существенно облегчающий тем, кто выступает от имени бога.

Исламская этика исходит из того, что нравственность возможна только в рамках религии. Признавая возможность изменения моральных норм и предписаний, их зависимость от социальных условий, защитники религии вместе с тем хотят примирить такое положение с тезисом о жизненности коранических установлений. Они утверждают, что мораль ислама, основные положения которой изложены в Коране и Сунне, являются самой совершенной моралью, ибо она - создание Аллаха. В религиозном учении ислама следует выделить три главных догмата, определяющие всю его мораль: во-первых, вера в единого бога и его посланника; во-вторых, вера в предопределение; в-третьих, вера в существование загробного мира и судного дня. Эти догматы мусульманства служат основным идейным руководством во всех областях, связанных с проблемами морали.

В решении проблемы добра и зла одни теологи, основываясь на положении Корана, гласящем, что добро - от бога, а зло - от человека, утверждают, что бог не создавал зла, оно является созданием человека. В силу чего, говорят они, бог сохраняет зло для испытания людей, для определения их намерений и последующего воздаяния на том свете. Другие теологи утверждают, что и добро и зло являются творениями всемогущего Аллаха, что все милостивейший в своей всеблагости создал их для человеческой же пользы, а все виды добра и зла обозначил в своей "книге ясной", дабы смертные делали добрые дела и остерегались злых.

Критерий нравственности тесно связан с пониманием цели и смысла жизни. Коран считает земную жизнь временным и утверждает, что люди в этом мире должны просить милости у Бога, ибо жизнь обманчива, коротка и, в сущности, ничтожна. Исламское понимание смысла жизни тесно связана с мусульманским догматом о предопределении. Высший нравственный долг, первоочередная жизненная задача человека в соответствии с исламским

вероучением - это служение богу. Все остальное является второстепенным. Ислам признает ценность человека лишь постольку, поскольку он создан богом и служит ему. Ценность человеческой жизни измеряется тем, насколько набожен человек, насколько глубока его вера в бога. Следовательно, земная человеческая жизнь никакой самостоятельной ценности не имеет. Она лишь испытание на пути в потусторонний мир. Достижение личного счастья как смысл человеческой жизни также отвергается вероучением. Человек должен пожертвовать личным счастьем во имя служения Аллаху. В соответствии с вероучением ислама все происходящее в мире происходит по воле Аллаха, поэтому все свои поступки человек должен совершать во имя его.

Современные теологи стараются не противопоставлять земную жизнь загробной, как это делалось раньше. Человеку предлагается стремиться к счастливой жизни на земле, пользоваться всеми жизненными благами сполна. С другой стороны, они утверждают, что главное назначение человека на земле – служение Аллаху. Высшим видом служения Аллаху признается пять основных обязанностей мусульманина перед богом. Все остальные виды деятельности ни в коей мере не могут сравниться с выполнением этих предписаний.

Ислам никогда не отрицал значение дел в жизни человека и общества. Он звал правоверных к труду, к благотворительной деятельности.

В мусульманских нравственных поучениях более чем достаточно таких, где высшим идеалом поведения представляется смирение, терпение, непротивление злу.

Одним из основных догматов ислама является догмат о божественном предопределении. Человек должен отдавать предпочтение тому пути, который предначертал Аллах. Того, кто попытается избрать иной путь, ждет божье наказание. Мусульманские теологи ссылаются на хадисы, чтобы доказать разработанность проблемы моральной ответственности в исламе.

В конечном итоге религиозная мораль ведет к формированию в сознании верующих убеждения о необходимости стремиться к обретению потустороннего воздаяния, путь к которому лежит через веру в бога и соблюдение религиозных обрядов и предписаний.

Мусульманская философия в любых формах ее проявления рассматривает проблему человека и его ценностей в теологическом аспекте. Одним из известных религиозно-философских учений ислама является суфизм, который большое внимание уделяет ценностным аспектам в соотношении бога и человека. В основе суфийской онтологии лежат коранические мотивы о сотворении Универсума Аллахом из ничего, посредством творческих усилий бога. “Он тот, кто сотворил небеса и Землю говорится в Коране истинно, в то время, когда он сказал “Будь” и они получили бытие” /5/.

Философской основой суфизма является теория “вахдат аль вуджуд” Ибн-Араби. В центре ее находится трансцендентный бог одновременно имманентный феноменально-ноуменальному миру и в то же время выше

этого мира как субъект творения. Поэтому проблема бога, понимание его природы, сущности, обоснование его существования является не только важной суфийской проблемой, но и высшей темой средневекового мышления и фундаментом ее цивилизации.

Коран требовал от всех мусульман слепой веры и покорности, внушал страх перед вездесущим богом. Требование покорности не ограничивается лишь религиозной областью, а распространяется на всю область социальной жизни. Социальным смыслом наполнено учение Корана о боге. Коранический Аллах – деятельен, всемогущ, мудр. По Корану все поступки человека предопределены Аллахом. Он – создатель и разрушитель. Коран не оставляет место свободе человека, отрицает его волю и разум.

Суфизм пересматривает кораническое учение о боге, внося существенные элементы новации, в частности, ставит и разрешает проблему “познаваемости” Абсолюта, Аллаха путем мистического озарения каждым отдельным человеком. Относительно сущности и атрибутов бога суфийские школы в основном сводились к двум тенденциям: рационалистической, которая создавала из бога очень простую идею и имела о нем чисто абстрактное представление и натуралистической, которая создавала бога из плоти и костей. Каждая из них проповедовала свою теорию, более или менее отличавшуюся от других относительно сущности и атрибутов бога. Между этими двумя полюсами находились многочисленные варианты, которые не выходили за рамки коранических представлений о Едином. Коран наделяет Единого всеми характерными чертами могущества и величия. Аллах - создатель Вселенной, верховный Властитель неба и земли. Ему подчиняется и повинуются все в мире, ничто в Универсуме не может совершиться без его воли и его знания о нем. Он является вечным бытием и целостной реальностью. В Коране часто подчеркивается конкретность проявления единственности и величия Аллаха. В Коране и в других мусульманских источниках насчитывается девяносто девять имен Аллаха. Несмотря на многовариантность решения проблемы Единого, все представители суфизма рассматривают бога, Аллаха как высшую ценность.

Суфийское миропонимание и мироощущение имплицитно содержит в себе и философские и религиозные подходы к трактовке проблем “бог - мир-человек”. Суфийское знание содержит в себе единство религиозного и философского мировоззрения. Но, несмотря на их предметное единство, между философским познанием Абсолюта и религиозным познанием бога есть известное различие. Так, религиозное познание божества основано на откровении, философское же – на приложении к Абсолюту логических законов, рациональных средств и методов познавательного процесса. Суфизм же содержит в себе и философские и религиозные аспекты богопознания. Эту мысль, в сущности, выразил Ибн-Араби: “Существуют три формы познания. Первая форма - познание разумом, которое сводится лишь к собиранию сведений и фактов с целью добиться постижения истины. Вторая форма – познание эмоциями и чувствами, при котором человеку кажется, что он проник в нечто высшее, но воспользоваться своими знаниями он не может.

Третья форма – истинное познание реальности, при котором человек постигает истину, лежащую за пределами разума и чувств. Схоластики-богословы и ученые сосредоточили свое внимание на первой форме познания. Те, которые живут чувствами и опытом, прибегают ко второй форме. Иные сочетают две первые формы или пользуются ими попеременно. Но истинное знание постигают лишь те, которые способны приблизиться к реальности, лежащей за пределами двух первых познания. Таковы суфии” /6/.

Отсюда и своеобразие метода суфизма, на основе которого они пытались решать мировоззренческие проблемы. Суфийский метод рассматривал всю действительность, в том числе человека и его ценности, в ее целостности и единстве. “Познать бога” возможно, по учению суфиев, не только через озарение, но и через интуицию, которая предполагает определенные знания. Этот метод определил и своеобразие философии суфизма, основанной на символике, аллегории, “тайном знании”, позволявшем зашифровывать полноту и конкретность жизни. В суфизме мистическое и рациональное, онтология и гносеология неразрывно связаны.

Специфика теории познания в суфизме накладывает отпечаток на трактовку человека к субъекту познавательного процесса, причем проблема человека рассматривается в онтогносеологическом аспекте. Это своеобразие проявляется в том, что человек рассматривается не просто пассивным, интровертивным, воспринимающим божественно-природный мир, но и экстравертивным существом, познающим свою сущность и проявляющим себя через диалог-общение “Я и Ты”.

В философских трактатах суфиев красной нитью проходит мысль, что хотя Бог до конца непостижим, однако возможно максимально приблизиться к ней. Путь постижения Абсолюта в суфизме лежит через самопознание, самосовершенствование человека. Познание бога есть познание бога в человеке. Ибн-Араби в своих произведениях дает учение о “совершенном человеке” и во всех определениях “совершенный человек” рассматривается как венец божественного творения, его завершение.

Таким образом, в философских системах суфиев, таких как Руми, Ибн-Араби человек выступает как опосредствующее звено между богом и земным миром и сочетает в себе божественное и тварное начала, которые в конечном итоге обеспечивают единство человека и божественного бытия.

Во многих суфийских концепциях человек выступает как чувственное, страдающее существо. Страдания человека, учат суфии, зависят не от природных, социальных или биологических причин, а от самого человека. Причина страданий заключается, прежде всего, в греховной природе человека, в его страстях. Человек может освободиться от страданий, это должно быть целью любого человека – освобождение души от зла физического тела, от бренного, земного бытия и приобщения ее к божественной жизни. Путем разума этого достичь нельзя. Единственный путь – это экстаз, состояние, при котором человек перестает сознавать себя чем-то индивидуальным. Таким образом, целью суфия является в конечном итоге постижения единства с богом, Абсолютом.

Теоретики суфизма путь постижения Абсолюта, путь мистического самоусовершенствования делят в основном на три этапа: шариат, тарикат и хакикат. Первый этап обязателен для всякого правоверного мусульманина, т.к. предполагает усвоение основных догм ислама. На втором этапе – тарикат (в переводе означает “путь”, “дорога”) происходит морально-психологическое самосовершенствование человека, которое состоит из семи состояний. Последний этап - хакикат, который обозначает “реальное подлинное бытие”, реальное божественное бытие. На этом этапе он ощущает уничтожение своего временного преходящего “Я” и погружается в море Абсолюта, осознавая, что он существует так же вечно, как вечна и божественная сущность. Это осознание бессмертия – высшее из состояний, достижимых для путника. Суфий, испытав подобное состояние, прикоснувшись к тайнам Абсолюта, становится истинно блаженным, свободным, дух которого с этих пор испытывает только гармонию, красоту, величие, свойственных божеству.

Вместилищем божественного в человеке многие суфии считали сердце, являющегося сокровенным центром личности. Через него осуществляется соприкосновение с вечной истиной. “Сердце является главным органом, - пишет аль-Фараби,- который не управляется никаким органом тела. Затем идет мозг. Он также – главный орган, но господство его является не первичным, а вторичным, потому что, управляя всеми другими органами, он сам управляется сердцем. Он однако служит только сердцу и обслуживается другими органами в зависимости от природного намерения сердца” /7/. Сердце как орган познания “божественной тайны” является основным предметом суфийской гносеологии. Именно в сердце скрыты все тайны бога.

Не меньшую роль в суфизме в процессе богопознания отводится мистической любви и вере. Любовь в суфизме выступает как естественное врожденное отношение человека к божественной красоте. Аль-Газали считал красоту одной из сущностных причин любви. Любая красота, будь она “видимого образа” или “внутреннего образа” вызывает любовь. /8/.

В суфийской эстетике любовь и красота выступают в неразрывном единстве и связываются с именем бога. Красота Бога в суфизме определяется посредством Света. По учению суфизма все творение и человек, в том числе произошли от изливания света Богом. Божественный свет проникает в сердце, душу человека. Внутренний мир человека, его богатство, преданность богу, своим идеалам, “опредмечивается” и своеобразно излучает свет и красоту бога. Объектом философского осмысления в суфизме становятся так же категории возвышенного и трагического, которые связывались не столько с богом, сколько с человеком. Смерть феноменального “Я”, считали суфии, открывают дорогу в царство Абсолюта, в море чистого Света. Как пишет Дж.Руми:

“ Для праведного смерть есть жизни обновленье,  
Такая смерть – не зло, а с богом единенье” /9/.

Итак, суфизм считал человека венцом творения и эскизом всего Универсума, заставил по-иному взглянуть на человека, сотворенного по

образу и подобию Бога, в душе которого заложена частичка души божественной, на место и роль человека в природе и обществе. В целом, суфийское учение провозглашало чистоту сердец и рук, социальную справедливость, совесть в отношениях между людьми, которые находили отклик в сердцах верующих.

Выдающийся представитель средневековья Кожа Ахмет Ясави рассматривает нравственные ценности человека с теологических, суфийско-мистических позиций. Кожа Ахмет Ясави рассматривает Бога как абстрактную безличную сущность, находящуюся за пределами человеческого мышления. Бог понимается мыслителем как необходимо сущее, которое не нуждается ни в каких онтологических доказательствах своего существования. Опыт единения человека с Богом - Бытием - Истиной свидетельствует о том, что эта истина, мудрость открывается человеку через веру, которая есть даруемое свыше знание, дар, исходящий не от человека, а от стонущего и страждущего в своей покинутости человеком бытия, привлекающего к себе человека не хлебом, а откровением истины, познавая которую человек зажигается пламенем веры, призванную разрешить драму бытия. Любовь в философии Ясави равна духовности. Каждый человек должен стремиться соединиться с Богом. Это конечная цель познания Бога. Одним из существеннейших условий на пути приближения к Богу Ясави считал воспитание в суфиев таких морально-этических качеств, которые способствовали бы ему быть достойным “познание” Бога. К их числу он, прежде всего, относил человеколюбие, великодушие, мудрость, справедливость, честность, доброту, которые мудрец рассматривал через призму веры. Религиозный мыслитель рассматривает причиной личных и социальных бед человека такие нравственные пороки, как безверие, жадность, алчность и страсть. Освобождение от них способствует как нравственному возрождению человека, так и его приближению к познанию Бога. Нравственному очищению религиозный мыслитель придавал первостепенное значение, чем внешней религиозной обрядности, а страх перед Богом вытеснил безграничной любовью к нему.

В морально-этической и религиозной философии Ясави содержится учение об освобождении от земных и материальных привязанностей как необходимым условием приобщения человека к божественному и трансцендентности, так как уничтожение плотского есть ни что иное как рождение духовного. Особо ценным в идее духовного возрождения человека в учении мыслителя представляется на сердечном отношении между человеком и миром, сердечность Ясави рассматривает как проявление божественного в душе человека.

Представление Бога у Ясави – абстрактное, безличностное начало, изливающее в природу свою божественную сущность. И философская система Ясави содержит в себе неоплатоновские идеи строения бытия, согласно которым мир материальных вещей, занимающий самое низшее место в системе мироздания, существует только благодаря божественному истечению, названному Ясави как “эманация откровения божества”.

Познание Первой сущности осуществляется путем мистического откровения, путем психического экстаза. Это состояние экстаза считается Ахметом Ясави высшим благом, высшей ступенью совершенства, при достижении которого он становится обладателем атрибутов Аллаха. Практической реализацией этических норм в суфизме служит аскетический образ жизни его последователей. В учении Ахмета Ясави аскетизму отведена значительная роль. Чрезмерный аскетизм Ясави не столько выражал социальный протест, сколько служил одним из способов постижения Единосущего и средством единоличного спасения.

Роль нравственных ценностей, их связь с духовностью и ценностями ислама получают свое дальнейшее развитие в творчестве выдающихся казахских мыслителей Абая Кунанбаева и Шакарима Кудайбердиева.

Центральной проблемой моральной философии Абая Кунанбаева является проблема духовно-нравственного возрождения человека, размышление над нравственно-этическими проблемами. Абай рассматривает человека как результат творческой деятельности Бога, его мудрости и любви к человеку. Абай рассматривает человека, прежде всего, как духовное существо, нравственность которого определяется не природой, а верой, так как человек является существом от Бога.

Тем не менее, Абай не ставит во всецелую зависимость от Бога нравственную сущность человека, отделяя религию от Бога и веру от религии. Критерием истинной веры Абай выделяет любовь к Всевышнему и его творениям, в том числе и человеку. В стремлении человека приблизиться в своих намерениях, замыслах и делах к Всевышнему проявляется истинная вера, которая проявляется в этически безупречных поступках. Вера в те или иные общечеловеческие ценности и идеалы являются истоком духовности. Любовь, правда и добро, несущественные с рациональной точки зрения, являются основой духовного существования человека, становления его мудрым.

Если под истинной верой Абай понимает служение истине и добру, то под разумом философ рассматривает подчинение мыслительной и практической деятельности человека приоритетности духовным ценностям. Поэтому мыслитель с полной уверенностью заявляет, что главным в человеческой жизни являются качества духовные, когда живая душа и отзывчивое сердце ведут человека.

Как считает известный исследователь творчества Абая М.С. Орынбеков, структура духовности у казахского мыслителя состоит из трех элементов: вера в любовь и разум: “Из трех элементов духовности на первом месте стояли вера в ислам, а уж затем любовь и разум” /10/. Главное в духовности людей, по Абаю, это вера, она символизирует собой вечность правды бога, которая противостоит лживому и текучему миру повседневности. В религии человек приближается к высшим смыслам жизни, они становятся символическими формами, ради которых он живет, именно здесь возникают такие атрибуты духовности, как совесть, честь и достоинство.

Признавая значимость науки и просвещения в становлении человека, прогрессе общества, Абай Кунанбаев рассматривает человека, прежде всего как духовное экзистенциальное существо, создающее свой внутренний мир переживаний и ощущений. В то же время мыслитель, рассматривая человека как сложное существо, в котором переплетено рациональное и иррациональное начало, материальное и духовное, отстаивает идею возможности и способности человека к нравственному совершенствованию. Главное – пробуждать эту способность. А это возможно, по мнению Абая, через нравственные наставления в виде философско-этических учений и через укоренение в человеке религиозно-нравственных ценностей, так как постигая бога, человек приобретает подлинно человеческие черты, осознав, что любовь и справедливость есть высшие формы выражения сущности Бога и что они должны стать его собственной сущностью.

Согласно философским взглядам Абая, нравственность глубинно связана со смыслом жизни человека, с его творчеством и духовным развитием. Рассматривая нравственность человека как приобретаемое качество, Абай считает нравственно-этические и религиозные учения средствами укоренения в человеке духовных ценностей. Чистоту восприимчивости сердца, то есть сохранение нравственной непорочности, мыслитель рассматривает как необходимую предпосылку сохранения духовного здоровья человека. В философии Абая представлено переплетение религиозной веры и разума, что способствует формированию многогранной картины мира, развитию целостной личности с гармонией между рациональной и духовной сферами. Окончательное же предпочтение мыслителем отдается духовности как необходимому условию сохранения человечности, истинного смысла жизни человека.

В центре философско-этических размышлений Шакарима Кудайбердиева стоит признание идеи Творца и бессмертия души. Эти проблемы философ считает определяющими как в судьбе отдельного человека, так и человечества в целом, так как они формируют духовно-нравственный смысл человеческого бытия, определяют мир духовных ценностей человека и общества. По мнению философа, ответ на этот вопрос должен ориентировать человека на праведное поведение, на главенство в его жизни духовно-нравственных ценностей. Решение проблемы идеи Творца и бессмертия души ориентирует человека, согласно Шакариму, на руководство добром в своих поступках не ради Творца, а ради сотворенного им мира и самого человека.

Свою концепцию с выделением категории совести Шакарим Кудайбердиев противопоставляет атеистическому материалистическому мировоззрению. При этом совесть выступает не как этическое понятие, а как философская категория. Именно совесть, по убеждению философа, способна разрешить вопросы человеческого бытия, науки и философии, а также, что особенно важно, возродить духовность в человеке.

Шакарим определяет совесть как единство человеческой скромности, справедливости и доброты, то есть совесть представляет собой единение



лучших человеческих качеств. Совесть позволяет сохранить человеку человечность и нравственное личное достоинство. В итоге философ приходит к выводу, что совесть есть высшее желание и потребность души. Совесть также является мерой нравственности человека, так ее наличие лишь для создания общего человеческого облика или полное отсутствие совести делает человека не способным установить разницы между добром и злом, добродетелью и пороком.

Вера в существование души и совесть взаимосвязаны. И если у человека нет веры в существование души, и он считает, что совесть пригодна лишь для видимости, то в нем животолюбие доминирует над духовным началом. Человек же, уверовавший в существование души и совесть как ее первейшую потребность и желание, не становится бесчеловечным и бездуховным ни при каких жизненных условиях и испытаниях, так как он открыл в себе возможность жить в добре. Добро является для такого человека необходимостью и потребностью.

В обращении к совести Ш. Кудайбердиев видит средство нравственного возрождения человека. Чувство совести неразрывно связано с верой в бессмертную душу, а с ней и в идею Творца, Без этого, пожалуй, совесть как необходимое моральное качество человека теряет смысл, а вместе с тем и сама мораль теряет свой духовно утверждающий смысл. Только истина, связанная с признанием Бога как создателя всего сущего, души как бессмертной и бестелесной субстанции, и совести как ее потребности и желания, способна, по убеждению Шакарима, нравственно возродить человека.

Шакарим выдвигает свою концепцию нравственного возрождения человека, которая провозглашает основными человеческими ценностями милосердие и совесть. Философ выводит три нравственных качества, которые позволяют сохранить очеловеченный характер человека, его нравственную суть, а именно “честный труд, совестливый разум, искреннее сердце”. /11/. Именно на них строится человеческая жизнь, счастье человека и согласие между людьми.

Философ выдвигает два условия, которые способны избавить человека и общество от нравственных изъянов и пороков, а именно: правителями государств следует избирать честных, умных, бескорыстных людей. Согласно взглядам Шакарима правитель должен совмещать в себе лучшие нравственные качества в целях воспитания добродетели в гражданах, мудрого правления. Следующим условием, необходимым для нравственного улучшения человека, философ рассматривает привитие личной потребности в труде: просвещение человека развивает в нем возникновение необходимости честным трудом создавать себе материальные условия существования, потребность в своем духовном развитии.

Таким образом, философия Шакарима Кудайбердиева представляет собой уникальное переплетение моральной философии, этически теологического учения, оккультизма и эзотеризма без их жесткого противопоставления. На основе изучения различных концепций и

направлений мысли философ создает собственное учение, в основе которого идея духовного возрождения человека возможна через пробуждение в нем такого нравственного чувства как совесть. Совесть, по мнению Шакарима, появляется в человеке через развитие в нем веры в идею Творца и бессмертия души. Вслед за Абаем Шакарим рассматривает религиозное учение ислама, просвещение и стремление к созидательному труду как средства нравственного возрождения человека.

Таким образом, как мы видим морально-этические установки ислама, как и любой другой религии, тесно связаны с общечеловеческими идеалами, с провозглашением приоритетности духовных ценностей. Как считают выдающиеся мыслители казахской философии, постигая бога, человек приобретает подлинно человеческие черты, и религиозно-нравственные наставления способствуют укоренению в человеке высших нравственных ценностей.

## **СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ**

Современная религиозная философия занимает особое место в рамках общей совокупности философско-антропологических учений. Она претендует на ведущую роль в вопросах человековедения. Эти претензии основываются на том, что в условиях кризиса сознания в современном мире возрастает тяга к религии и в особенности к разворачиванию философско-метафизической спекуляции путем активного ассимилирования религиозных идей и мыслительно-мировоззренческих стереотипов. Происходит органическое взаимодействие религиозного сознания и современной идеалистической мысли, причем на взаимовыгодных началах. В результате такой конвергенции религиозные представления, сюжеты, теологические догмы и богооткровенные истины трансформируются в русле многомерно усложненной рефлексии нетрадиционного типа, поднимаются на уровень утонченной философской спекуляции и таким образом обретают значимость вечных истин, непреходящих ценностей человеческого существования, необходимых для сохранения его устоев. В конечном итоге этот симбиоз позволяет религии сохранять интеллектуальную респектабельность, а философии - обретать более широкий базис для функционирования в духовной жизни и культуре современного общества. Конвергенция религии и философии разворачивается в многообразных взаимодействиях и формах, причем в лице религиозных философско-антропологических учений этот процесс достиг результатов, особенно значительных в нравственно-мировоззренческом отношении. Все варианты таких учений сохраняют смысловое ядро религиозной веры, несут в себе религиозное умонастроение, внушая человеку ощущение хрупкости, несамодостаточности его существования, двойственности его природы, сочетающей в себе добро и зло,

ненадежности его начинаний в переустройстве существующего миропорядка без религиозных жизненных ориентаций.

Вопрос о человеке, его сущности и природе, ценностях его бытия, способах существования в мире и его практических взаимосвязях с Богом стал тем теоретическим стержнем, вокруг которого вращается проблематика, поднятая современными религиозными мыслителями. В наиболее концентрированном виде этот вопрос выступает в религиозно-антропологической ветви современной философии, представленной в таких течениях, как экзистенциализм и философской антропологии религиозного склада, протестантская неортодоксия, персонализм, тейярдизм и другие религиозные разновидности философских учений.

Современные религиозно-философские учения возникли на основе конвергенции религии и философского идеализма. Однако способы структурного объединения религиозных и философских компонентов этих течений различны.

В общем виде можно выделить три типологические группы:

- учения, в которых доминирует философский фундамент, а религиозно-мыслительные компоненты присутствуют в радикально модифицированном виде, задавая идейно-мировоззренческий тон (таковы философская антропология М.Шелера и экзистенциализм Ясперса);

- учения, которые по своей сути являются осмысливающим переистолкованием, переложением религиозных идей и мотивов на язык философии (сюда можно отнести экзистенциализм Марселя, персонализм и неотомизм);

- теологически-философские доктрины, фундамент которых образует теология, оснащенная философскими структурами и концептуальным аппаратом (сюда относятся все разновидности протестантской неортодоксии).

Несмотря на многообразие вариаций темы человека в этих течениях, они образуют единую линию в историко-философском, идейно-мировоззренческом и проблемно-методологическом аспектах.

Для всех философско-антропологических течений современной религиозной философии характерно рассмотрение ситуации “двумерного” человека в виде драмы его существования. Это идея, идущая от Августина, насыщенная современными конфликтами и коллизиями и приспособленная к проблемным контекстам нашего времени, обретает обновленную, идеологически активную жизнь у Шелера, экзистенциалистов, персоналистов и протестантских неортодоксов, проникая также и в антропологические построения неотомиста К. Ранера.

Характерно и то, что истоки этой драмы усматриваются в онтологическом статусе человека как промежуточного бытия, связывающегося с неизбежностью его греховности, с обреченностью конкретной исторической личности на конфликтное существование. При этом человек выявлен главным образом как несамодостаточное существо, зависимое от сверхъестественного и трансцендирующее за пределы своего эмпирического бытия, к своему “духовному центру”, т.е. к Богу.

Общая черта, объединяющая философов религиозно-антропологической линии, - это иррационализм и антисциентизм, идущие от августинианской традиции.

Для всей линии современной религиозной философии характерен в большей или меньшей степени поворот к земным делам человека. Религиозные мыслители, выступая с позиции христианского гуманизма и желая сохранить свое влияние, вынуждены обращаться не только к Богу, но и к бренному миру. Происходящая ныне переоценка “земных реальностей” – факт весьма симптоматичный для современного религиозного сознания на всех его уровнях. В области религиозно-философской мысли этот факт с новой силой обостряет проблему как примирить и совместить божественное с человеческим, не нарушая суверенности божественного и вместе с тем приближаясь к конкретному земному человеку.

Кризисные явления социального бытия человека объясняются в современных религиозно-философских учениях тем, что человек забывает о Боге. Поэтому человек показывается как существо, дезинтегрированное изнутри, изначально раздвоенное, обреченное на извечный разлад с самим собой, обществом и миром, не способное управлять собой и обществом без религиозных нравственных начал и устоев, существо, объятые иррациональным страхом перед лицом своего парадоксально-двусмысленного положения в бытии. Отсюда также проистекает тяга современных религиозных философов к образцам старой христианской традиции – к Августину, Паскалю, Кьеркегору и другим.

Религиозные мыслители, отображая кризис человека, претерпевающего крах, предупреждают о возможности катастрофических ситуаций в развитии человека, если он окончательно оторвется от экзистенциальных сверхъестественных начал своего бытия и, оставаясь бездуховным, погрузится в эмпирию “земного порядка”, в результате чего и будет порабощен созданными им научно-техническими структурами.

Религиозные теологи выступают, как правило, с позиции мыслителей-гуманистов, поборников единственно полноценного с их точки зрения “гуманизма от бога” – с позиции, в силу своей природы способной призывать не только к пассивному протесту, но и к активному гуманистическому действию. Они пытаются показать, что акцентирование негативных определений человека, его кризисной ситуации означает не безысходно пессимистические перспективы человеческого существования, а лишь грозное предупреждение, гуманистический призыв к обновлению жизни на религиозных началах. Религия, заявляют религиозные мыслители, видит и предлагает человеку оптимистические перспективы, не оставляя его без света надежды, христианской любви и веры.

Во всех разновидностях религиозных учений отводится значительное место проблеме межличностных, межчеловеческих коммуникаций, проблеме диалога. Проблема диалога, особенно в последнее время, начинает выдвигаться на одно из первых мест, в связи с чем вырастают особые формы религиозного философствования, имеющего свои яркие образцы в

“диалогической” антропологии М.Бубера, концепции экзистенциальной коммуникации Ясперса и соответствующих структурах французских персоналистов.

Тяготение религиозных мыслителей к плюралистическому охвату человека и мира проявляется в том, что ныне стали складываться специфические культурологические синтезы, нацеленные на сращивание идейно-мировоззренческих напластований с такими формами духовной культуры, как литература и искусство. Эти тенденции получили яркое выражение, например, у Марселя, заявившего, что в созданных им драмах его философская мысль обретает более широкий простор, находясь в естественном состоянии и как бы своем первоначальном возникновении.

Все более отчетливо прослеживается также стремление религиозных мыслителей к “обмирщению” нравственно-мировоззренческого содержания христианского учения, попытки его обновления на основе охвата широких областей современной жизненной действительности, акцентирование присущих ему высоких “земных” начал и вечных общечеловеческих ценностей.

Макс Шелер (1874-1928) она из наиболее ярких, значительных и оригинальных фигур в западноевропейской философии XX в. В историю философской мысли он вошел как основоположник современной философской антропологии, феноменологической аксиологии и социологии познания. Шелер может рассматриваться как инициатор переориентации философии на антропологический способ мышления. Уже в рамках феноменологии он создал особое направление – прикладную феноменологию, в которых феноменологический подход применяется к анализу ценностных (главным образом этических) феноменов и феноменов религиозного сознания под специфическим углом зрения – в аспекте их освоения человеком, приобщения к ним и превращения их в “факты” человеческого внутреннего мира.

Для философско-антропологического учения Шелера наиболее существенное значение то обстоятельство, что тема человека вклинивается в аксиологические и персоналистские построения мыслителя.

Макс Шелер рассматривает ценностное сознание как эмоциональное априорное созерцание особых идеальных качеств – ценностей. М.Шелер писал: “Существует вид опыта, предметы которого недоступны разуму, в познании которых разум слеп, подобно тому как слеп слух к восприятию цвета; вид опыта, который тем не менее открывает нам подлинно объективные объекты и их внутренний порядок: ценности и их иерархию. Этот порядок и законы столь же определены, точны и постижимы, как законы логики и математики. Они являются основой всех наших оценок и предпочтений” /12/. Под ценностями здесь понимаются идеальные, простые, не разложенные и независимые друг от друга качества, не относящиеся к эмпирическому миру. Их универсум имеет свои связи, свои зависимости, вечный и неизменный порядок иерархического строения. В своем идеальном существовании они полностью независимы от субъекта и его переживаний,

от развития человеческого общества и его культуры. Шелер разделяет подлинные и истинные ценности качества “образующие собой собственную область предметов, которые обладают своими особыми отношениями и взаимосвязями, и уже как ценностные качества могут быть, например, высшими и низшими и т.д. Но если это так, то между ними могут существовать порядок и иерархия, которые совершенно независимы от бытия мира благ, в котором они проявляются равным образом от движения и изменения этого мира благ в истории, они же “априорны” в отношении его постижения.../13/. Описывая идеальный мир ценностей, М.Шелер выделил четыре их системы (модальности): гедонистическую, виртуальную, духовную, религиозную. Эти системы организованы в следующую иерархию:

1. Ряд ценностей приятного и неприятного. Этим ценностям соответствуют ощущения удовольствия и боли. Такие ценности релятивны по отношению к чувственной организации живых существ.
2. Ряд ценностей виртуального чувствования. В качестве состояний здесь выступают все “модусы” жизненного чувства (чувства здоровья и болезней, силы и усталости), а в качестве инстинктивных ответных реакций – отвага, страх, импульс мести, гнев.
3. Ряд духовных ценностей, особенностью которых является оторванность от всей сферы телесного, отрешенность от окружающего мира. Шелер различает три вида духовных ценностей: а) эстетические ценности, б) ценности справедливого и несправедливого законного или незаконного), в) ценности чистого познания.

Шелер разделяет чистое учение о самих ценностях и ценностных отношениях (соответственно “теории предметов” и “теория мышления” в логике). Все ценности разделяются на позитивные и негативные. Это заложено в самой сущности ценностей и действуют совершенно независимо от того, способны ли мы ощущать эти особые ценностные противоположности ( то есть позитивные и негативные ценности), такие как: прекрасный – отвратительный, добрый – злой, приятный-неприятный...Существуют априорные взаимосвязи между ценностями и носителями ценностей. Так, нравственно добрыми или злыми (изначально) могут быть только личности, все другое лишь в связи с личностями. Качества личности, если они варьируются в зависимости от доброты личности, называются добродетелями, или пороками, если они варьируются в зависимости от ее злостности. Акты воли и поступки являются добром и злом также лишь постольку, поскольку в них одновременно постигаются активные личности.

С другой стороны, как считает Шелер, личность, к примеру, никогда не может быть “угодной” или “полезной”. Эти ценности являются сущностными ценностями вещей и событий. И наоборот, нравственно добрых и злых вещей не бывает.

Таким образом, все эстетические ценности представляют собой, во-первых, ценности предметов, во-вторых, ценности предметов, которые в

реальности перестали (в какой-то форме) существовать и, следовательно, присутствуют как “видимости”, в-третьих, ценности, которые соответствуют предметам лишь на основе их наглядной образности. В противоположность этому этические ценности представляют собой, во-первых, ценности, носителями которых (первоначально) никогда не могут быть выступать “предметы”, поскольку по сути они находятся в сфере личностного (и поведенческого). Ни личность, ни поступок никогда не могут служить нам в качестве “предмета”: как только мы каким-либо образом “опредмечиваем” для себя человека, тотчас же мы с необходимостью упускаем из вида носителя нравственных ценностей. Во-вторых, эти ценности, тесно связанные с реальными носителями, а вовсе не с чисто воображаемыми предметами.

Порядок, свойственный всей области ценностей, состоит в том, что ценности находятся в иерархическом соотношении друг к другу, следствие чего одна ценность “выше”, чем другая, или соответственно “ниже”.

Самые низшие ценности одновременно являются по существу “самыми мимолетными”, самые высшие одновременно “вечные ценности”.

В классификации М.Шелера структура ценностей предстает как восхождение “низших” гедонистических ценностей, относящихся к телесной жизни человека, через “духовные ценности культуры” к “высшим религиозным ценностям”.

Философская аксиология Шелера представляет собой яркое отражение кризисных явлений современного сознания и бытия. Характерная черта философской рефлексии Шелера – внутренняя неслаженность, вытекающая из парадоксального сочетания в ней гетерогенных, противоречащих друг другу идейно-мировоззренческих тенденций. Так, мыслитель, с одной стороны, тяготел к религиозно-окрашенным спекулятивным конструкциям, устремляясь в потусторонние метафизические выси, с другой - пытался понять человека эмпирически трезво, в земных реалиях его естественноисторического бытия. С другой стороны, Шелер выступал с острой критикой разума и науки с ярко выраженных иррационалистических и антисциентистских позиций, с другой - стремился мыслить рационалистически, ориентируясь на позитивные данные научных знаний.

Глубоко религиозное, овеянное мистической настроенностью мироощущение Шелера противоречиво сочеталось с трезвым взглядом на мир.

Раздвоенность мировоззрения Шелера в известной степени коренилась уже в противоречивом сочетании августианианства с “философией жизни”. В результате сочетания столь гетерогенных элементов мышления истолкование человека в философско-антропологических построениях Шелера выступает в двух измерениях: эмпирическом и сверхэмпирическом, человеческом и божественном, естественном и сверхъестественном, реальном и идеальном.

Таким образом, философское мировоззрение Шелера противоречиво и многолико: оно построено на взаимодействии противоположных доминант, понижающих и его антропологические построения, отражающие ту

“драму идей”, которая происходит на горизонте его духовного мира. Шелер говорит об изначальной неясности, двусмысленности самого человеческого феномена. Понятие “человек” амбивалентно и таит в себе парадоксальную двусмысленность: человек есть существо, наиболее известное из всего сущего, но вместе с тем и наиболее таинственное, чуждое себе самому в своей изначальной необъяснимости. Вросший в мир всеми корнями своего естества и связанный с ним интимнейшими узами, человек, однако, не втискивается в эмпирические измерения своего бытия в мире, ибо, непрестанно вламываясь за их пределы, входит в сферу “духа”. Шелер считает, что на уровне иерархии форм жизни, в человеке невозможно обнаружить начало, которое выводило бы его за пределы животного мира и определяло бы его собственно человеческую инакость и ценность. Таким началом является “дух”, Выяснить человека во всей его инакости и взаимосвязи с миром возможно только при рассмотрении противоречивого взаимодействия “духа” и “жизни” как основных начал, образующих целостного человека. Именно антитеза “духа” и “жизни” находится в центре шелеровской антропологии и выступает в виде напряженного антиномического противопоставления. Шелер полагает, что человек должен быть рассмотрен в целостности всех своих структурных уровней и, следовательно, низшие, чувственно-витальные свойства человеческой природы не могут быть сброшены со счетов при построении структурной модели *homo sapiens*.

В теистический период шелеровские конструкции покоятся на философско-теологических постулатах и сводятся к рассмотрению человека в свете идеи Бога и при условии полагания этой идеи. Идея человека должна быть выведена из идеи Бога. Из самого себя человек не может быть ни выяснен, ни определен, поскольку он есть только “граница”, “переход”, “божественное явление” в потоке жизни. Теоморфизм человека заключается в том, что благодаря “прорыву” божественной благодати человек обретает свои подлинно человеческие духовные качества, которые и выводят его за пределы пространственно-временных параметров эмпирического бытия и утилитарных, чисто жизненных потребностей

Сущность человека, коренное ядро собственно человеческой природы Шелер усматривает в “духе” как особом онтологическом и аксиологическом принципе, противостоящем всем формам телесно-витального и вообще эмпирического бытия.

В теистический период сущностное (ноэтическое) начало человека конструировалось в рамках персоналистски оформленной доктрины личности и выступало в облачении ярких аксиологических характеристик. Так, личность у Шелера – это прежде всего форма бытия Бога как “личности личностей”, возглавляющей иерархию ценностей. Личностью в полном значении этого слова, по Шелеру, является только Бог, в человеке личностное начало воплощается постольку, поскольку он происходит от бога и является образом Бога. Бог является мерой персонального начала в человеке. Таким образом, в свете персоналистских построений Шелера



человек фактически лишен своего собственного человеческого сущностного начала, ибо основные признаки личности – ее животворная самореализация в актах и вознесенная над витально психической сферой спонтанная чистая духовность – заимствуются от Бога и являются теоморфными.

По Шелеру, человека как личность отличает от животных “дух” как внеприродный аксиологический принцип персональности, вносящий в мир ноэтические закономерности высшего порядка и противостоящий всей сфере телесного, психовитального. Именно как личность человек есть центр высших эмоционально-ценностных актов, единственное существо во Вселенной, не равнодушное к призывам, идущим из “царства ценностей”. В качестве личности человек – это прежде всего “ordo amoris” (порядок любви), и этот факт определяет сущность личности, ее структуру и природу. Порядок любви – структура, весьма характерная для шелеровских построений, – мыслится как сокровенное ядро личности, ее как бы основная “ценностная формула”, в соответствии с которой протекает ее духовная жизнь.

Для позднего Шелера характерно стремление мыслить понятие “духа” более объемно в качестве начала, включающего в себя наряду с разумом, выдвигаемым на первое место, особые иррациональные формы “созерцания прафеноменов и сущностных содержаний”, а также определенный класс высших эмоционально-ценностных и волевых актов. Личностные измерения “духа” остаются в силе, однако ограничиваются конечной, человеческой сферой бытия.

Мартин Бубер (1878-1965) был не только крупным представителем экзистенциально-антропологической линии западно-европейской философии XX века, но также и известным теологом, комментатором и переводчиком Библии, что оказало существенное влияние на его философские построения. Ключевая проблема Бубера – выявление сущностной природы человека, его места в мире, смысла и ценностей его бытия. Выяснение этих вопросов, по мысли философа, должно происходить в контексте анализа “диалогических” и “монологических” ситуаций, возникающих в процессе занятия человеком определенных жизненных позиций. Бубер вычленяет два возможных типа таких позиций, т.е. способов существования человека в мире, именуемых у него отношениями “Я-ТЫ” и “Я-ОНО”, или же “основными словами”, которые произносит человек, вступая в “диалогические” (подлинные) или “монологические” (неподлинные) связи с действительностью. Как полагает Бубер, в прошлые эпохи, философы рассматривали человека как часть мира, экземпляр рода или элемент общества, что представляется ему принципиально неверным, ибо, таким образом, проблема человека становилась частью космологической или общеполитической проблематики. Именно в такой плоскости, как правило, ставился вопрос о человеке у Платона и Аристотеля, у Фомы Аквинского, у гуманистов эпохи Возрождения, вплоть до Канта. По мнению Бубера, нет ответа на вопрос “что есть человек?” также у Гегеля и Маркса, поскольку у этих мыслителей имеет место редукция философско-антропологического вопроса. Проблема человека впервые начала обретать свой специфический, подлинно

философский пафос у Августина, который и заложил, по убеждению Бубера, основы философской антропологии. Человек есть глубочайшая тайна, повторяет Бубер слова Августина, и должен быть выявлен в этой своей тайне, рассмотрен, как учил Кьеркегор, в “великом жизненном опыте веры”, в целостности своего существования, сопряженных с назначением и смыслом человеческого бытия во всей его глубине и проблематичности.

Бубер выступает решительным противником как “индивидуалистической антропологии”, сосредоточенной на изолированной от мира самости “Я”, так и “коллективистской антропологии”, вообще, как он полагает, игнорирующей человека.

Таким образом, центральным предметом философского постижения человека не могут быть индивид, ни коллектив сам по себе. Таким предметом, прежде всего, может быть сфера взаимодействия человека с человеком. Упрощая понятия индивидуального и коллективного, Бубер не выясняет, однако, специфики этих понятий на уровне человека как общественного существа, полагая, что “горилла есть также индивид, а государство термитов – коллектив”, но “Я” и “Ты” существуют только в нашем мире, поскольку существуют люди и поскольку Я формируется только в отношении к Ты.

Отношения “Я-Ты” постулируется как априорная, изначально врожденная категория человеческого бытия, выступающая в качестве формы существования личности. Это отношение представляется Буберу и генетически первичным, поскольку наблюдается у детей и “примитивных” народов. Оно является первичным и по своему высшему, априорно заданному аксиологическому статусу, поскольку в нем на основе “диалогических” взаимодействий с “Ты” конституируется собственно человеческое начало человеческого “Я”.

Позиции, представленные в двух типах отношений, воплощают в себе явления человеческой жизни, взаимно противоположные по своей духовно-нравственной сущности. Сфера “Я-Оно” мыслится у Бубера как “духовная форма разрыва, разомкнутости естественных человеческих связей в противоположность сфере отношения “Я-Ты”, рассматриваемой как символ единства этих связей. Сфера “Я-Оно” в соответствии с буберовскими установками становится носителем зла, когда забывший о Боге человек поглощается деятельностью в этой сфере, отводит неподобающее ей главенствующее место в своей жизни, словом, когда неподлинное существование человека начинает, по выражению Бубера, принимать “видимость сущего”, т.е. обретать значение цели и смысла жизни. В результате научно-технического прогресса человек становится неуправляемым демоном, поскольку отсутствуют высшие духовные ценности, которыми человек мог бы руководствоваться. Сама по себе сфера “Оно” представляется Буберу жизненно необходимой и важной, поскольку выполняет функцию поддержания и облегчения человеческого существования. Однако, как показывает исторический опыт, в жизни человечества наблюдается возрастающее нарушение пропорциональности во взаимодействии этих двух сфер. Образовавшаяся здесь разительная

диспропорция приводит к разрастанию сферы “Оно” и сужению сферы “Ты”, а это означает иссякание способностей к проявлению себя в высшей сфере. Таким образом, злом, по Буберу, является превратное предпочтение ценностей, нарушение аксиологического порядка жизни. Действуя преимущественно на платформе сферы “Оно”, человек ущемляет возможности реализации своей подлинно человеческой природы, заглушает заложенное в нем духовно-нравственные потенции, извращает должный характер своих взаимодействий с миром.

Радикальное отличие отношения “Я-Ты” Бубер видит в том, что общение человека с миром происходит здесь в “диалогах”, т.е. на аксиологически высшем уровне, и обретает персональный характер. Полноценное “Я”, по Буберу, возникает только тогда, когда “Я” соотносится с “другим” как “Ты”, т.е. на основе принципа любви и братства, возможного только в “диалогах”.

“Диалогические” отношения человека к действительности полагается у Бубера в структурном плане в тройном аспекте:

- 1) отношение к природному миру и вещам;
- 2) отношение к людям (к отдельному человеку, обществу, человечеству);
- 3) отношение к Абсолютному или трансценденции.

Последнее выделяется как сущностное отношение особого, высшего порядка, ибо в нем человек касается тайны своего бытия.

В способности к трансцендированию, посредством которого человек может касаться Абсолютного, Бубер усматривает главную сущностную особенность человеческого феномена. Только человек как уникальное человеческое существо, сочетающее в себе полярные измерения реальности, вступая в отношения “Я-Ты” выходит за пределы своей онтической обусловленности, вырывается из бездуховного эмпирического существования и обретает измерения высокого аксиологического порядка благодаря “диалогическим” контактам с Абсолютом, с трансцендентными сущностями. На этой основе, по Буберу, раздвигаются рамки ограниченной человеческой самости, обнаруживаются абсолютный смысл индивидуальный человеческой жизни. Однако трансцендирование – и на этом он ставит сильные акценты – отнюдь не должно означать оторванности от посюстороннего, земного бытия. Бог истолковывается у Бубера как абсолютное личностное начало, бесконечно пронизывающее мир и, таким образом, персоналистические акценты противоречиво сочетаются у него с пантеистическим богопониманием. Необходимо также отметить, что Бог у Бубера вырисовывается как бы в двух ликах. С одной стороны, это “философский Абсолют”, постулируемый как высшее начало аксиологического порядка мироздания, моральный регулятор дел человеческих, авторитет, призывающий к ответственности за все происходящее в мире. С другой стороны, Бубер делал сильные акценты на библейски-конкретное богопонимание, заявляя, что Бог есть изначально присутствующая духовная реальность, реальность, переживаемая в живом опыте веры.

По Буберу имеются три сферы, в которых устанавливается мир отношения “Я-Ты”: первая – это жизнь человека с природой, его общение с предметно-вещным миром, вторая – общение с человеком и общностями людей, третья – общение с трансцендентными формами бытия. Самым существенным признаком взаимодействия человека с миром в каждой из сфер отношения “Я-Ты” выступает “диалогика”, т.е. полагание “диалога” как высшей формы взаимосвязи “Я” и мира. “Диалог”, по Буберу, всегда связан с проявлением духа, который в его человеческой манифестации является ответом человека своему “Ты”.

Как сфера духовного взаимодействия человека с человеком и обществом отношения “Я-Ты” способствует раздвижению узких рамок индивидуального бытия и возникновению нового феномена – подлинно человеческой общности, связанной узами любви. Именно так, доказывает Бубер, проявляется открытость одного существа другому, которая, хотя и неравномерна, однако в совокупности жизни может обретать некую непрерывность и осознаваться в собственной глубине личности. Человек как личность складывается, только вступая в “диалогические” отношения. Не через отношение к самому себе, говорит Бубер, но только через сущностное “диалогическое” отношение к другой самости человек может становиться личностью и обретать полноту жизни. Отношение человека с человеческим миром выступает у Бубера в качестве аналога его отношений с трансцендентией, то особый акцент он делает на понимание “диалогического” межчеловеческого общения как главного канала “диалогов” с Богом. Эти акценты весьма характерны для Бубера как религиозного мыслителя, устремленного к снятию напряженного противостояния между божественным и человеческим.

Таким образом, в современных религиозно-философских системах происходит органическое взаимодействие религиозного сознания и современной идеалистической мысли. В религиозно-философских учениях сочетаются две диаметрально противоположные тенденции: с одной стороны, ярко выраженная установка на вбирание, освоение архаических мыслительных структур, идейно-мировоззренческих ориентаций, ценностных императивов, и с другой – напряженное тяготение к модернизированному философскому языку, к стилю рефлексии и способу философствования неклассического, особого типа, отказу от многих традиционных философских проблем и способов подхода к действительности.

В целом религиозно-философские учения представляют собой новые, утонченные формы религиозного мировоззрения, способные функционировать в роли новых, более соответствующих современному человеку форм религии в философском облачении.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, как мы выяснили, религиозная аксиология имеет свою специфику. Религиозная аксиология основана на двойном отношении человека к действительности. С одной стороны, человек осваивает действительность практически и духовно, реально самоутверждаясь в процессе ее практического преобразования и духовного познания. С другой же стороны, ряд явлений этой действительности, которые имеют значение для человека, но лежат за пределами его познавательных возможностей, он пытается освоить иллюзорно, обожествляя их. В религиозной теории ценностей объектом и субъектом ценностного отношения, в качестве высшей ценности выступает бог. Религиозные ценности существуют из-за того, что существуют потребности, стремления и цели человека.

Мораль и религия вызваны к жизни различными социальными потребностями, предназначены выполнять различные общественные функции. Религия, используя простые нормы нравственности, присвоила их себе и декларировала от своего имени:

- 1) Объявила их данными от бога;
- 2) Предложила их считать вечными, надисторическими;
- 3) Провозглашала, что для устранения общественного зла достаточно признания этих моральных норм и проповедей.

Становление духовного мира новой личности опирается на результаты развития предшествующих поколений. Духовный опыт человечества неизмеримо больше, чем только эти результаты. Развитие человечества не сводится к накоплению знаний, так же как и развитие отдельной человеческой личности не сводится к приобретению знаний и практических навыков. История человечества не столько история познания, она вмещает весь жизненный процесс целиком, прежде всего становление самого человека, процесс его самосозидания. В этот процесс наряду с познанием входит и нравственное развитие личности.

Одной из существенных особенностей внутреннего мира человека является наличие у него духовных, ценностных ориентиров. Ценности это выражение значимости чего-либо для человека. Их нельзя отождествлять с самими объектами, ценности не существуют без людей. Как отмечает В.Н. Шердаков: “Мир ценностей изменчив, он меняется вместе с человеком. Ценности – это способ жизненной ориентации людей” /14/.

Таким же образом, и религия является той общей формой, внутри которой развиваются отношения человека к миру, вызревают многие политические, нравственные, эстетические идеи. В религиозной аксиологии постоянно происходит обновление ее этических категорий, религиозная этика все время модернизируется, приобретает более современную форму и более утонченную аргументацию.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т.1. С. 293-294.
2. Бердяев Н. Русская религиозная философия и коммунистический атеизм. Париж, 1931. С. 38-39.
3. См. Шлейермахер Ф.Ш. Речи о религии. Монологи. М., 1911. С. 61-62.
4. Войтыла К. Основания этики // Философские науки. 1991. № 1. С.47.
5. Коран. Под ред. И.Ю. Крачковского. М., 1961. 2.3.
6. Цит. по кн. Фильштинский М., Шидфар Б.Я. - Очерк арабо-мусульманской культуры. (УШ-ХПвв.) 1961. С. 151-152.
7. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алматы, 1970. С. 271.
8. Аль-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 238.
9. Цит. по кн. Сосонкин И.Л. Из истории эстетической мысли в Туркестане. Ашхабад, 1991. С.149.
10. Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. Алматы, 2001. С. 170.
11. Кудайбердиев Ш. Записки Забытого. Алматы, 1991. С. 100.
12. Чухина Л.А. Феноменологическая аксиология Макса Шелера. В кн. Проблема ценности в философии. М-Л., 1968. С.188.
13. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей. В кн.: Культурология XXв.: Антология. Аксиология или философское исследование природы ценностей. М., 1996. С.48.
14. Шердаков В.Н. Иллюзия добра: моральные ценности и религиозная вера. М., 1982. С. 50.

## СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Авалиани С.Ш. Природа знания и ценности. Тбилиси, 1989.
2. Анисимов С.Ф. Ценности реальные и мнимые. М., 1970.
3. Аширов Н. Нравственные поучения современного ислама. М., 1977.
4. Бегалинова К.К. Суфизм как религиозная концепция мира и человека. Алматы, 1999.
5. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового заветов. М., 1968.
6. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М., 1998.
7. Гусейнов А.А. Великие моралисты. М., 1998.
8. Есим Гарифолла. Хаким Абай. Алматы, 1992.
9. Идрис Шах. Суфизм. М., 1994.
10. Каган М.С. Философская теория ценностей. Спб., 1997.
11. Коран. // Под ред. И.Ю. Крачковского М., 1961.
12. Красников Н.П. Православная этика: прошлое и настоящее. М., 1981.
13. Кудайбергенов Б.К. Социально-философские поиски духовности: традиции и современность. М., 1995.
14. Моральные ценности и личность. М., 1994.
15. Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. Алматы, 2001.
16. Проблема ценности в философии. М.-Л., 1966.
17. Религия в истории и культуре. М., 2000.
18. Современная философия морали. М., 1991.
19. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX- XXвв.) М., 1974.
20. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. М., 1994.
21. Субботин Ю.К. Проблема ценности в неотомизме. М., 1980.
22. Тиллих П. Христианство и мировые религии. М., 1994.
23. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1991.
24. Шердаков В.Н. Иллюзия добра: моральные ценности и религиозная вера. М., 1982.
25. Шлейермахер Ф.Ш. Речи о религии. Монологи. М., 1911.