

«Возможна ли нравственность, независимая от религии?»:  
загадки и отгадки вопроса-ловушки

Ситуации нравственного выбора повсеместны. Они пронизывают собой весь повседневный опыт человека. Нравственность – начало сознания, его атрибутивное свойство, корнящееся в самой возможности осмысленного отношения к реальности, осознанной мотивации, выбора и принятия решений. Любая, даже самая тривиальная ситуация выбора, имеет нравственный контекст. Наше утро начинается с умывания и завтрака. Многие капризы детей, выражающие их отрицательное отношение к этим нехитрым процедурам, есть ситуации скрытого нравственного выбора. Сознание ребенка протестует против его зомбирования во имя некоего «блага» им не осознанного. Протест есть нравственная позиция. Даже упрямство имеет скрытый нравственный мотив. Это отстаивание прав личности любыми способами, это борьба с ханжеством, борьба с бессмыслицей, которые идут «в довесок» к «полезным» привычкам. Пока ребенка не покидает интеллектуальное беспокойство, он остается нравственным существом. Дело не во внешней форме протеста. Я говорю не о поводе, я пытаюсь анализировать причину.

Я не случайно начал с еды... Для каждого из нас, а для ребенка в первую очередь, – это источник удовольствия, а если копать глубже – источник безопасности и защищенности. Еда (питание) – это, по большому счету, материнское тепло и ласка, материнская забота, материнская безусловная любовь. Не удивительно, что первые ситуации нравственного выбора возникают у человека по поводу еды, как и некогда первые нравственные запреты первобытности концентрировались на пищевых табу. Это жизненно важно. Но что «это»? «Это» – не пища в ее материальном смысле, а именно благо, любовь, приносящие удовлетворение и радость. Это дар для ребенка. Он не может смириться с тем, что питание просто превращается в будничным актом повседневности, лишенный какого-либо (и прежде всего, нравственного) смысла.

То, что от анализа того, что мы едим, мы неизбежно перейдем к анализу того, о чем мы думаем и как мы поступаем, то есть, к анализу нравственных вопросов, свидетельствует наше отношение к вегетарианству. Почему, например, большинство из нас не считает поедание мяса животных нравственно предосудительным? «Я не вегетарианец, – гордо заявит Некто, – и не вижу ничего предосудительного в поедании мяса. Я считаю, что поскольку животные обладают примитивным сознанием, к их жизни и смерти неприменимы морально-нравственные оценки». Однако встречается немало умственно и психически неразвитых людей, обладающих примитивным сознанием вследствие болезни или травмы. Тем не менее, на них нравственные нормы распространяются в полной мере.

Неудобное для повседневного «сна наяву» нравственное чувство заглушается ссылкой на то, что «так делают все». «Я не пойму в чем проблема, – будет упорствовать Некто, – мясо животных поедает подавляющее большинство людей. А то, что хорошо для большинства, не может быть ошибкой». И здесь в качестве «аргумента», как правило, следует ссылка на авторитет религии. Например, «большинство религий не считает нужным запрещать поедание мяса. А ведь религия проповедует нравственные ценности». Не правда ли, удобная позиция уйти от ответственности, напоминающая детские «аргументы из песочницы» – «ты должен так делать, потому что это мама сказала!» или «если не будешь так делать, папа тебя накажет!»

Но мы прекрасно знаем, что ни мнение большинства, ни ссылка на авторитет не освобождает нас от выбора и ответственности. Почему же мы стремимся усыплять в себе простое и ясное нравственное сознание? Были времена, когда большинство людей считало морально приемлемым рабство. Религию в ее социальных формах тоже нельзя

считать источником нравственного сознания, потому что так же, как и общественная мораль, она подвержена культурно-историческим трансформациям. Моралей и религий множество, но нравственность-то одна. Вот в чем простота, и в то же время сложность вопроса.

Но, как известно, лучшая защита – нападение. И наш воображаемый Некто пытается взывать к нашей собственной совести и переадресовать «злые» нравственные вопросы нам, чтобы, по крайней мере, мы тоже побывали в его шкуре, оказались в затруднительном положении. «Ну хорошо, – скажет Некто, – но ведь ты не будешь отрицать тот факт, что животных, которых мы поедаем, специально разводят для этого. Они обязаны нам своей “искусственной” жизнью, которую они получили специально для того, чтобы стать нам пищей». «Но ведь это тем более отвратительно, – возразим мы, – массовое производство животных и условия их содержания в высшей степени противостественны».

Нашему воображаемому Некто остается только развести руками и сказать что-то невнятное, мол, такова человеческая природа и поедание мяса для человека необходимо и полезно для здоровья. Но это тоже не так, аргумент явно слабоват. Миллионы людей на Земле вообще не употребляют мяса и чувствуют себя вполне здоровыми, следовательно, для поддержания здоровья мясо животных не требуется. Последний «козырь» – ссылка на «Его величество Природу», мол, люди от природы всеядные существа. «Так уж мы биологически устроены, – заявляет Некто – поэтому есть мясо для нас вполне естественно. Кроме того, многие животные едят животных, поэтому нет никаких природных запретов на это». Опять лукавство. Ведь далеко не все виды «естественного» поведения человека оправданы с нравственной точки зрения, скорее наоборот. Например, убийце или каннибалу не будет оправдания только на основании того, что животным тоже свойственно уничтожать себе подобных.

Но Некто не сдаётся. «Теперь ты подумай над моим вопросом, – восклицает он, – допустим, корабль, на борту которого плывут люди и животные, будет тонуть, кого будут спасать в первую очередь: людей или животных? Ответ, по-моему, ясен. Следовательно, в отношении жизни и смерти у людей неоспоримое преимущество перед животными». Но давайте этот пример дополним следующим обстоятельством: на тонущем корабле наряду с нормальными людьми терпят бедствие люди психически неполноценные. Кого нужно спасать в первую очередь? «Но нет! – гневно возразит Некто, – так вопрос ставить вообще нельзя; человеческие жизни равноценны».

Думаю, на этом пока можно остановиться. Ясно одно: то, что в обыденном понимании называется моралью (особая форма духовной жизни общества, регулирующая действия людей с помощью общепринятых норм) может иметь отношение и к мнению большинства, и к религии, но то, что мы называем нравственностью, к этому не имеет никакого отношения. Что мы вообще называем «общепринятыми нормами» и в каком смысле они «общеприняты»? Моральные нормы различны у разных народов и, кроме того, они меняются с течением времени, что в полной мере можно отнести и к религиозным верованиям. Мораль и религия глубоко историчны, поскольку их главная функция – социально-регулятивная. Однако я понимаю всю поверхностность этого промежуточного вывода. Ведь и религия, как и мораль, обладает той внутренней глубиной, которая позволяет нам отличить ее социально-историческую роль от интимного религиозного (или нравственного) опыта, который есть «дело совести» (то есть, по сути, нравственности) индивида.

Когда религия была повсеместным явлением, выполняла идеологическую функцию, составляла неотъемлемый компонент личности, ее вполне естественно воспринимали как некий «факт сознания», его атрибутивное свойство. Религию никто не отделял от сознания и внутреннего мира индивида, как никто не отделял ее от государства или школы. Поэтому религиозное и нравственное сознание представляли собой абсолютное тождество. Сам вопрос «Возможна ли нравственность, независимая от религии?» зву-

чал бы абсурдно. Возникновением этого вопроса мы обязаны процессу секуляризации, который сначала разрушил прежние социальные институты и нормы, а затем уже коснулся вопросов индивидуальной совести. Теперь стало возможным иметь «религию без религии» – голос нравственности, совести, который и есть источник веры в добро сам по себе, без посредства той или иной конфессии.

Как писал некогда Людвиг Фейербах, характеризуя этот исторический поворот, «место веры теперь заняло неверие, место Библии – разум, место религии и церкви – политика, место неба – земля, место молитвы – работа, место ада – материальная нужда, место Христа – человек...»<sup>1</sup> Пожалуй, самый значимый перелом в этом вопросе произошел в период XVIII-XIX веков. Гуманистическая философия, как правило, базировалась на критике религии и религиозного сознания. Например, огромный резонанс в Европе вызывает книга Давида Штрауса «Жизнь Иисуса» (1835). Штраус отвечал на вопрос об исторической достоверности Евангелий отрицательно, применяя исторический метод и демонстрируя их противоречивость. Тем самым основа Нового Завета объявлялась недостоверной как исторический факт. Ну а Фейербах в «Сущности христианства» (1841), по сути, философски «привязал» религию к антропологии. Сущность религии теперь видится в гипостазировании *самосознания* человека как родового существа. Проецируя вовне свои сущностные признаки в качестве ничем не ограниченных идеалов, он творит себе богов. Сознание Бога есть самосознание человека, богопознание – самопознание человека. Это возникшее в результате проекции существо тем божественнее (идеальнее), чем больше своих позитивных качеств вкладывает в него человек, поэтому, чтобы Бог стал богаче, человек должен обеднеть и наоборот. Именно посредством религии, по мысли Фейербаха, человек приучается осознавать самого себя лишь в чуждой реальности, которой он отдал свою собственную сущность, чтобы иметь возможность себе ее представить. Человек обладает лишь иллюзорным самосознанием в виде религиозного *отчуждения* потому, что он еще не достиг всевластия над природой, но уже потерял (в процессе труда и истории) свое первоначальное единство с нею.<sup>2</sup> Фейербаху вторит Карл Маркс в своем знаменитом высказывании: «Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому, как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа».<sup>3</sup>

Следует отметить, что гуманистический атеизм Фейербаха и Маркса – это, по сути, атеизм наступающей индустриальной цивилизации и «эпохи позитивизма», которая одерживает свои первые успехи в борьбе с природой и осознает свою власть над миром. Такая цивилизация ставит себе целью достичь не сверхъестественных небес, а завоевать реальные землю и небо. Отношение рода человеческого к миру и отношения между людьми внутри человеческого рода стали реальными практическими отношениями в мире, а не некими мистическими связями, и они осуществляются реальными прозаическими способами посредством труда и политики. Поэтому действенной реализации человеческой сущности человечество ищет здесь, на земле, практическими средствами, а не в ином мире какими-то сверхъестественными способами.

Но вернемся к центральному для нашего исследования вопросу-ловушке. Например, для Джона Локка этот вопрос «возможна ли нравственность, независимая от религии?» показался бы абсурдным. Выделяя три вида законов морали, на первое место

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Фейербах Л. Соч.: В 2 т. – М., 1995. – Т. 1. – С. 66.

<sup>2</sup> Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Соч.: В 2 т. – М., 1995. – Т. 2. – С. 34.

<sup>3</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 1. – С. 414.

он ставит *божественный закон*, мера которого есть грех и долг, так как эта мера непосредственно дана человеку Богом, будучи связана с потусторонней карой или воздаянием. Затем идет *гражданский закон*, представляющий собой нормы наказуемости деяний, установленные государством. И на третьем месте *закон общественного мнения*, или молвы, для которого критерий различения добродетели и порока связан с уважением или презрением<sup>4</sup> (то есть то, что можно назвать моралью в современном понимании).

Но менее чем через сто лет для Иммануила Канта данный вопрос «возможна ли нравственность, независимая от религии?» уже выглядит вполне правомерно. Моральный закон в нас – это и есть всеобщий закон мироздания. Каждая вещь в природе действует согласно определенным законам. Брошенный вверх камень падает вниз, растение тянется к солнцу, животное стремиться обзавестись потомством. Но только человек как разумное существо способен осознать эти законы и построить на них систему принципов и ценностей. Если человеческий разум определяет программу поведения в соответствии с данными законами, то воля человека реализует эту программу на практике. Воля, таким образом, это способность выбирать разумную, осознанную программу поведения. И, несмотря на то, что воля человека может находиться под влиянием многих субъективных мотивов, условий, объективное требование нравственного закона одно – *ты должен!* Каждому необходимо согласиться с тем, отмечает Кант, что закон, если он должен иметь силу морального закона, должен быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость. Основу же обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а *a priori* исключительно в понятиях чистого разума.

Получается, что мораль, в самом общем виде, – это форма социального регулирования, представляющая собой систему норм и правил, принятых в данном обществе. В исследование же глубин нравственности мы погрузимся только тогда, когда сопоставим понятия «мораль» и «этика». Этика учит оценивать всякую ситуацию, чтобы сделать возможными нравственно правильные поступки. Она воспитывает в человеке призвание завершать мир путем «надстраивания» к царству существующего царства того, что должно быть. Этика исследует то, что в жизни и в мире обладает ценностью. Эти ценности нужно искать как во всех ситуациях повседневности, так и в самой личности. Этика способствует пробуждению оценивающего сознания. Поэтому для соотношения понятий морали и этики характерен принцип множества моралей и единства этики (и единства нравственности).

В таком случае, наше определение морали следует дополнить. Тогда получится, что *мораль – это форма социального регулирования, представляющая собой систему норм и правил (социальный аспект), соблюдение которых является результатом внутреннего выбора человека, результатом его осознанного, волевого решения (нравственный аспект).*

Подобного рода глубину, скрывающую нравственный аспект, мы обнаруживаем и в религии. Аналогом понятия «нравственность» в религии можно считать понятие «религиозный опыт».

Проведем сначала сравнительный анализ распространенных обыденных представлений о религии. Например, верующий человек определяет религию примерно так: «Религия – это данное Богом *истинное* откровение и вытекающее из этого богопочитание». Однако мы ведь знаем, что религий много, поэтому заострение вопроса на «истинном» и «ложном» невольно будет уводить мысль в сторону догматическую или же идеологическую, а не философскую. Попытаемся проверить состоятельность данного определения с помощью сравнительного метода, то есть, используя *форму* этого определения, применим ее к другому понятию, например, музыке. В таком случае, получа-

---

<sup>4</sup> Локк Д. Опыт о законе природы // Локк Д. Соч.: В 3 т. – М., 1988. – Т. 3. – С. 39-40.

ется, что музыка – это *известная и любимая мною мелодия*, к которой желательно приобщить как можно больше людей. С этим определением трудно согласиться. Как говорил основоположник научного религиоведения Макс Мюллер: «Кто знает только одну религию, тот не знает ни одной».

А теперь как определяет религию атеист: «Религия – это свод суеверных положений и вытекающие из этих положений ненужные и суеверные действия». «А в чем же причина суеверия?» – спросим мы его. «Ну, во-первых, – будет рассуждать атеист, – в страхе перед необъяснимыми, грозными явлениями природы, и, во-вторых, в вере в таинственные магические силы, которые способны влиять на этот неведомый мир и в возможность пользоваться этими силами». Хорошо. Проверим состоятельность данного определения с помощью нашего метода. Теперь получается, что музыку будет оценивать тот, кто ее *не понимает и не любит*. Музыка, сказал бы он, – это воспроизведение *звуковых волн* гортанью или извлечение их с помощью специальных инструментов; это занятие, в котором нет никакой практической пользы, и поэтому людей следует от него отучать. Звучит весьма абсурдно.

Есть еще один способ определения религии: «Религия – это *свод норм и правил*, которые обеспечивают мир и порядок в обществе, порицают дурные наклонности человека и поэтому в высшей степени полезны для общества и государства». Вот здесь мы видим явные параллели с моралью. Но тогда, по аналогии, музыка – это весьма полезное *средство* для обучения, например, танцам или маршировке, а потому его надо активно использовать. Определение не менее абсурдное.

В принципе, у всех представленных выше «обыденных» определений религии есть один общий недостаток: речь идет лишь о внешних функциях религии, о ее полезности или ценности для чего-то более важного и существенного, чем религия сама по себе, поэтому ни одно из этих определений не выражает ее истинную (возможно нравственную) природу.

Религиозные философы, говоря об этой природе, пытаются анализировать глубины мистического опыта. Хотя, на мой взгляд, исследование опыта обыденного сознания открывает не менее захватывающие глубины. Именно там и «залегает» нравственность. Мне кажется, что «глубинная» философия религии «ведет раскопки» в этом же направлении. «Я считаю, – пишет Александр Мень, – что глубокий смысл религии заключен в том, что Божественная Реальность остается сокровенной и не подавляет человека необходимой очевидностью. Этим несовершенный дух ограждается от безмерного, от того, что превышает его силы, и это сохраняет нашу свободу перед Богом. Постигание его совершается постепенно, в строгом соответствии с *готовностью человека к мистической Встрече*. Бог как бы завуалирован, скрыт от элементарного восприятия. Шаг за шагом входит Он в сознание людей *через природу, через любовь, через чувство тайны и переживание Священного*. С этим связано и историческое многообразие религий, которое отражает различные фазы и уровни Богопознания».<sup>5</sup>

Таким образом, сущностное в религии, как и в морали, – это некое «внутреннее переживание», именуемое обычно *религиозным опытом*, а применительно к морали – нравственным опытом. Наше сознание будет расширять пространство религиозного опыта только в том случае, если будет для этого достаточно подготовлено. В чем же заключается это переживание? «Это трудно объяснить, – пишет Уильям Джеймс, – но я чувствовал себя много раз в тесном общении с Божеством. Я наслаждался встречами с Ним, никогда о них не прося и никогда их не ожидая. Они, казалось, состояли только в забвении всех моих мыслей и всех усилий моей обыденной жизни... То, что я испытывал в эту минуту, было временным исчезновением моей личности наряду со светозар-

---

<sup>5</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. – М., 1991. – Т. 1. – С. 63.

ным откровением смысла жизни, *более глубокого*, чем тот, который был мне привычен...»<sup>6</sup> (курсив мой – автор).

Предпосылки религиозного опыта, по сути, это необходимые предпосылки для развития сознания вообще. На наш взгляд, предпосылки нравственности исходят из того же корня. Например, в качестве первой предпосылки Александр Мень отмечает *наличие развитой духовной интуиции*. Если для одного человека легкодоступны самые сложные формулы высшей математики, а для другого даже простые арифметические действия – трудный, мучительный процесс, то это нисколько не подрывает объективной значимости математической науки как таковой. Если одного человека музыка заставляет плакать, другому доставляет просто удовольствие, а для третьего она может показаться лишь утомительным шумом, – то это вовсе не умаляет ее объективной красоты и величия. Поэтому нет ничего удивительного в том, что среди многообразия психических типов должны встречаться люди с различной восприимчивостью и с различной степенью интенсивности духовной интуиции. То же самое можно отнести и к развитию нравственного сознания.

В качестве второй предпосылки религиозного опыта Александр Мень рассматривает *наличие определенной духовной и нравственной подготовки*. Например, чтобы увидеть микроорганизмы, недоступные невооруженному глазу, достаточно воспользоваться микроскопом, но чтобы созерцать мир нематериальный, мир абстрактных образов и получать от этого какой-то отклик, чувственное переживание, необходимо *совершенствовать самого себя*, то есть свое сознание, создать орган внутреннего зрения, похожий на объект созерцания и равный ему. Как говорил Плотин: «Душа никогда не увидит красоты, если она сама прежде не станет прекрасной». То же самое соответствует и нравственному сознанию.

Ну и наконец, третья предпосылка религиозного опыта – *свободная воля человека*. Воля поможет человеку преодолеть внутренние и внешние трудности. Обретение религиозного опыта – это большой *труд*, для осуществления которого требуются волевые усилия, работа сознания. Но не является ли то же самое условием формирования нравственности?

Да, и самая главная предпосылка – *вера*. «Верить, – пишет Лев Толстой, – значит доверять тому, что нам открывается, не спрашивая о том, отчего это так и что из этого выйдет. Такова истинная вера. Она показывает нам, что мы такие и что мы поэтому должны делать, но ничего нам не говорит о том, что выйдет из того, что мы будем делать то, что велит нам наша вера. Если я верю в Бога, то мне нечего спрашивать о том, что выйдет из моего послушания Богу, потому что я знаю, что Бог – любовь, а из любви ничего, кроме добра выйти не может. Когда человек узнает истинную веру, с ним делается то же, что с человеком, засветившим свет в темной горнице. Все становится ясно и на душе весело».<sup>7</sup> То же самое происходит с человеком, для которого открылся смысл нравственности. Он тоже обретает веру в добро, любовь, что преобразует, прежде всего, его сознание, а уже потом находит отражение в поступках. Такого рода «встреча с Богом», как и открытие нравственности, происходит в жизни каждого человека и такой религиозно-нравственный опыт есть опыт *универсальный*, всечеловеческий. Разница лишь в том, к какому результату приводит эта встреча, осознает ли ее человек или проходит мимо.

Следует отметить, что точного и логически выверенного определения религии, морали, нравственности, религиозного опыта дать невозможно. Как писал Освальд Шпенглер: «Поскольку все логическое – пространственно неподвижно, механично, постольку все этическое есть чистый живой образ. Его можно передать физиогномически, драматически, музыкально, но нельзя ввести в схему. В этом различие знания людей и

---

<sup>6</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1993. – С. 62.

<sup>7</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. – М., 1993. – С. 10.

познания природы. Необманым откровением этического образа души будет всегда больше искусство, а не наука. Вот причина, почему теории морального содержания дают всегда несовершенную картину морали и почему они совершенно лишены влияния на живое проявление всего человеческого. Излагать этику в качестве ученой доктрины – значит не понимать ее сущности. Она не образует, она есть только выражение известного образования. Она не есть образец и цель, а форма и вид развивающегося бытия».<sup>8</sup>

Разделяя эту мысль, мы исходим из того, что интуитивное представление о морали, нравственности есть у каждого из нас. Невозможно дать ответы на вопросы типа: откуда берутся эти представления, какова их природа или как они формируются в социальной и культурно-исторической среде. Невозможно в силу некорректности самих вопросов, уже навязывающих форму ответа. Сейчас для нас гораздо важнее увидеть, как действует в нас нравственное сознание, как оно определяет наше поведение, и какие при этом характерные особенности имеют наши мотивы и действия. Если можно будет установить автономность нравственного сознания по отношению к различным формам социального регулирования, будь то мораль или религия, то загадка вопроса-ловушки «возможна ли нравственность, независимая от религии?» будет решена.

Итак, возьмем для примера какой-нибудь нравственный поступок: уступить место в транспорте пожилому человеку. Разберемся, где здесь собственно «нравственность». «Все просто, – скажет Некто, – это общепринятая норма поведения». Ни о чем, кроме как о нежелании думать, данный ответ не свидетельствует. Неужели так делают все? «Далеко не все, – соглашается Некто, – просто для многих это является важным, пусть даже приходится жертвовать приятным и полезным». Стоп! Может в этом и заключается характерная особенность нравственности? Получается, что если человек жертвует чем-то во имя другого, то он автоматически совершает нравственный поступок? «Наверное, это так, – рассуждает далее Некто, – но прежде чем жертвовать чем-то, нужно знать, будет ли принята эта жертва и кому она вообще нужна». В этом уже чувствуется мысль... Видимо, прежде всего, жертва нужна тому, кто жертвует. Если я попадаю в ситуацию, которая требует от меня какого-то поступка, я как бы проверяю себя. У меня есть свобода выбора. И если я совершаю нравственный поступок, я действую сознательно и добровольно.

«Однако в чем же заключается моя свобода выбора, – скептически замечает Некто, – если я уже заранее знаю что такое «хорошо», а что такое «плохо»? Кроме того, саму ситуацию, которая требует какого-либо решения, я не создаю, не могу предугадать и даже не могу ее отложить на потом. Получается, что эти ситуации навязаны мне извне. Где же здесь свобода?» Эх, сколько «поборников» нравственности «срезались» на этом вопросе и распрощались со своими прежними идеалами... Но дело в том, что мы-то говорим не о «внешней» свободе, а о свободе «внутренней». Попадая в ситуацию морального выбора, я поступаю только так, как захочу. Например, либо я уступлю место, либо останусь сидеть; либо проявлю заботу о другом человеке, либо проигнорирую его.

«Мне кажется, что, говоря о нравственном выборе, – витийствует Некто, – мы не учитываем одно важное обстоятельство, а именно – социальное окружение, которое явно или неявно оценивает наши действия. И в нашем примере, возможно, одним из мотивов наших действий будет реагирование на мнение окружающих». Ох уж это «общественное мнение»... Но ведь очевидно, что если мы совершаем тот или иной поступок только потому, что этого требуют окружающие, то этот поступок нельзя назвать нравственным, даже при хорошем результате. «Это почему же?» – недоумевает Некто. Да потому что здесь нет никакого свободного внутреннего выбора, просто человек готов считаться с мнением окружающих и тем самым, как бы делегирует им ответственность за свои действия. Более того, в некоторой степени это даже небезопасно для лич-

---

<sup>8</sup> Шпенглер О. Закат Европы. – Ростов н/Д., 1998. – С. 493.

ности, ведь социальное окружение при любых условиях будет право в своих глазах, а совершать поступок приходится конкретному человеку и, следовательно, вся полнота ответственности тоже ложиться на него. Зачастую социальное окружение требует от человека совершать то, что расходится с нравственностью. Ведь есть разные проявления общественной воли, например, такие как национализм, расизм, раболепие перед авторитетом, нетерпимость к инакомыслящим и т.п. Тогда получается, что подлинное нравственное сознание не соответствует, а кардинально расходится с общественным мнением.

«В таком случае, – досадует Некто, – нравственность – это тяжкое бремя для человека, которое сопряжено не столько с радостью от чувства выполненного долга, сколько со страданием». Однако и это не так. Ведь мы совершаем нравственный поступок ради него самого и от того похвалили нас за это или нет его ценность не изменится. Конечно, неприятно, если на наши искренние чувства отвечают черной неблагодарностью, но человеку надо точно уяснить, что для него важнее – нравственный поступок сам по себе или же мнение окружающих и его задетое самолюбие.

«Но если нравственный поступок такой житейски неудобный род действия, – недоумевает Некто, – то почему же все-таки нравственность для большинства людей остается важной жизненной ценностью?» Однако если подумать, то и в этом нет ничего удивительного, ведь посредством нравственного выбора человек может доказать самому себе, что он является свободной, независимой личностью, способной принимать волевые решения. Нравственный поступок есть плод выбора того, что человеку в данный момент представляется благом.

«Но мало ли что мне может показаться благом в той или иной жизненной ситуации», – фыркает Некто. Да мы ведь не о том толкуем. Благо имеет ценность, но ценность не в смысле объективного измерения (как на рынке), а ценность безотносительную, ценность саму по себе. Ведь речь идет, прежде всего, о нравственном сознании, о способности размышлять о ценностях, видеть их умозрительно, а потому отчетливо, а не гоняться за химерами «кажимости».

Самое главное благо для человека, по мысли Аристотеля, есть деятельность души сообразно с *разумом*. Поэтому и добродетели бывают двух видов: *дианоэтические* (теоретические, идеальные, вечные) и просто *этические* (практические, исторически и социокультурно обусловленные, преходящие). Конечно, нравственное поведение не возникает просто из понимания, а приобретает благодаря практике – упражнению, привыканию и научению.<sup>9</sup> Однако без понимания эти навыки не имеют никакого смысла. Без понимания и размышления невозможно и аристотелевское определение этической добродетели как середины между ложными крайностями.<sup>10</sup> Таким образом, нравственный выбор доступен только разумному существу, способному рассуждать о ценностях, но одного разума недостаточно, необходима еще и *воля*, чтобы принять решение, несмотря на внешние препятствия и внутреннее сопротивление. Разум и воля как предпосылки выбора делают человека ответственным за свой поступок.

Испытывая чувство ответственности, мы можем вольно или невольно скрывать свою веру в добро под тенью того или иного «авторитета»: закона, общества, религии. Но корень ответственности – это ответственность перед собой, ведомая верой. Чувство ответственности в тех или иных вариациях и «персонализациях» хранит и воспроизводит наш внутренний опыт. От этого никуда не деться. Итак, для нравственного выбора необходимы: свободная воля и возможность разума отличать добро от зла, иначе, как бы возникло чувство ответственности (или вины). Человек – не автомат и не зомби, признание жесткой зависимости человека от внешних обстоятельств есть унижение его достоинства. Чтобы быть нравственным, как правило, нужно противостоять обстоя-

---

<sup>9</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. – М., 1984. – Т. 4. – С. 78.

<sup>10</sup> Там же. – С. 85.



тельствам – для этого и требуется свободная воля. Мы можем снисходительно относиться к тем, кто «сдался» и «унизился», но чувство ответственности не даст этого снисхождения по отношению к самому себе.

Однако *откуда* у человека берется эта свободная воля? Как она вообще возможна в мире суровой и тотальной зависимости и необходимости? Трудность ответа на это вопрос обусловлена самой формулировкой вопроса. Свободная воля – это феномен, который не доказывается «научно», свободная воля ненаучна, так как действует вопреки всеобщей необходимости и причинности. Но именно свободная воля дает человеку возможность совершать поступки. Наука здесь и не нужна, поскольку представление о благе и нравственное сознание – это «очевидности», которые постигаются простым здравым смыслом. Люди могут быть очень разными в чем-то своем, специфичном, профессиональном, но в простом общении между ними гораздо больше общего, чем может показаться на первый взгляд. Достаточно только оказать друг другу внимание, проявить душевную заботу. В той или иной конкретной ситуации человек стремится к тому или иному конкретному благу, но при всем при том, ему также важно чувствовать, что он приближается к высшему, безусловному, истинному благу. Ведь для положительной самооценки, душевного комфорта человеку недостаточно получать лишь те или иные житейские блага, ему важно чувствовать, что у него верный ориентир, и он совершает усилия в нужном направлении. Если у тебя есть нравственное намерение, и ты даешь свободное согласие на его осуществление (совершаешь поступок) – это акт свободной воли, ты реализуешь свою свободу.

Итак, разум, нравственное сознание играет в ситуации выбора решающую роль. И мы уже готовы признать автономность нравственного сознания, однако какое-то безответное сомнение заставляет идти еще дальше, заставляет искать в нравственности что-то более фундаментальное, подсознательное. Обозначим это как *нравственное чувство*. Возможно, в свете этого, «хорошо» и «плохо» – это только *отношение* субъекта к тому, что он видит и делает, то есть ценность нравственности придают не сами поступки, а наши эмоциональные реакции на то, что мы видим и делаем. Получается, что дело обстоит так, как если бы мы смотрели на мир через особые нравственные очки: оценки, которые мы считаем объективно присущими «внешнему» миру, в действительности создаются нашими эмоциональными очками, через которые мы рассматриваем мир.

Например, Дэвид Юм считал именно так. Если бы мы могли снять эти очки, то обнаружили бы, что мир «сам по себе» лишен ценностей. Возьмем любое действие, которое признается порочным, например, умышленное убийство. Рассмотрим его со всех сторон и попробуем найти в нем то, что мы называем пороком. Мы ничего не найдем до тех пор, пока не обратим свою рефлексию на свою собственную душу и не обнаружим чувство осуждения, возникающее у вас по отношению к этому поступку.<sup>11</sup>

Согласно остроумной интерпретации Стивена Лоу, существуют три варианта «очковой модели» морали: *субъективизм* (когда лично я считаю что-то нравственным или безнравственным), *интерсубъективизм* (когда сообщество людей, к которому я принадлежу и которым дорожу, считает что-то нравственным или безнравственным) и *эмотивизм* (когда моральные суждения есть просто *выражение* моих эмоций, переживаний, симпатий или антипатий). Это то, что Лоу называет «ура-фу-теория» морали. При этом субъективные ощущения основаны на двух принципах – *эгоизма* и *альтруизма*. Индивид не только преследует личные цели, но и, как существо социальное, способен разделять чувства и интересы других, поскольку интегрирован в общественное целое. Поэтому альтруизм – одна из основ нравственности: благодаря ему, чувства одного

---

<sup>11</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Соч.: В 2 т. – М., 1965. – Т. 2. – С. 337.

человека передаются другому. Тем самым получает необходимое обоснование *интерсубъективности* моральных ценностей.<sup>12</sup>

Это также объясняет то обстоятельство, что основные положения этики и религии не поддаются верификации с помощью лингвистического анализа. Понятие добра, по мысли Джорджа Мура, вообще не поддается аналитическим усилиям, будучи простым, ни к чему другому не сводимым качеством. Поэтому оно постигается интуитивно, а все попытки его определения с помощью сведения к другим качествам – *натуралистическая ошибка*.<sup>13</sup> Ну а для Альфреда Айера понятия морали, по большому счету, – это всего лишь псевдопонятия. Их наличие ничего не добавляет к их фактическому содержанию. Эти понятия вообще не являются именами какого-либо свойства. Моральные и религиозные высказывания можно интерпретировать лишь как проявление эмоций, установок, предписаний.<sup>14</sup>

Выпячивание же «интерсубъективности», социального аспекта морали, наподобие «*утилитарианизма*» Джона Стюарта Милля («наивысшее счастье для наибольшего числа людей») тем более не открывает нам путь к истокам нравственного чувства. Конечно, можно согласиться с мыслью, что как любой человек от природы стремится к счастью, так и для совокупности людей счастьем является общее благо. Также не вызывает возражений мысль о том, что о моральном качестве поступка следует судить по его ожидаемым последствиям, причем мерилom выступает содействие *счастью* (наслаждению) и предотвращение несчастий (страданий) тех, кто затронут этими последствиями. Даже если мы будем учитывать не только *количество* счастья, но и его *качество*, все равно мы не получим удовлетворительный ответ на интересующий нас вопрос, поскольку утилитаристская этика таит в себе одно противоречие, которое можно обнаружить на примере любой ситуации нравственного выбора. Представим себе действия людей на борту тонущего корабля, например, трагедию «Титаника». Если известно, что один человек спасется ценой жизни другого, то значит, принципы утилитаризма верны. Будет спасена хотя бы одна жизнь. Но пока все живы, волей-неволей нужно принимать решение в интересах меньшего, а не большего количества людей, ведь фактически нужно обречь на смерть одних, чтобы спасти других. В связи с этим, тот, кто принял это решение, фактически взял на себя ответственность действовать в интересах этого «счастливого меньшинства» (а не большинства) тем самым, обрекая других на смерть. Однако можно было не брать на себя такую ответственность и целиком сосредоточить свои усилия только на том, чтобы спасти свою жизнь. По крайней мере, уже одним спасенным стало бы больше.

Вот поэтому ключевым вопросом в проблеме нравственного выбора является вопрос критерия, обнаружение которого откроет нам путь к истокам нравственного сознания. Таким универсальным критерием может служить только *абсолютное благо*. Абсолютное благо – это благо, отказ от которого есть безусловное зло. Во-первых, абсолютное благо не может быть натуральным благом. Нам нужно избегать «натуралистической ошибки». Практически в любой ситуации морального выбора человеку приходится жертвовать каким-либо натуральным благом, чтобы следовать моральному долгу. Во-вторых, в ситуации выбора абсолютное благо может быть только единственным (хотя может «маскироваться» под другие блага). Человек всегда выбирает между добром и злом, но не всегда осознает это, ему кажется, что он выбирает между двумя и более благами, однако эти блага изначально неравнозначны. Зло порождается недооценкой абсолютизма моральных ценностей, слабостью веры, пассивностью разума или переоценкой блага, выступающего как соблазн (так как это благо опрометчиво (неразумно) признается абсолютным благом). В-третьих, абсолютное благо связано с вы-

<sup>12</sup> Лоу С. Философский тренинг. – М., 2007. – С. 277-278.

<sup>13</sup> Мур Дж. Принципы этики. – М., 1984. – С. 100-101.

<sup>14</sup> История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. – М., 2003. – С. 750-751.

бором альтруистической ориентации в поступках. Моральный момент здесь не в природе самого блага, а в отношении к этому благу. Альтруизм превращает натуральное благо в абсолютное. Получается, что натуральное благо (когда для себя) может «конвертироваться» в моральную ценность (когда для других). Нравственный момент здесь заключается не в природе самого блага, а в нашем отношении к другому человеку или собственному поступку. Посредством этого любое натуральное, утилитарное благо обретает нравственную ценность.

Как писал Луций Анней Сенека: «Благодеяния нельзя осязать рукою: оно заключается в душе. Существует большая разница между материею благодеяния и самим благодеянием. Посему благодеяние заключается ни в золоте, ни в серебре и ни в каком-либо другом из предметов, слывущих весьма ценными, но в самом расположении дающего. Люди неопытные обращают внимание только на то, что бросается в глаза, что дается и становится предметом обладания, и, напротив, мало ценят то, что на самом деле дорого и ценно. Все, чем мы владеем, что мы видим и к чему прилепляется наша похоть, – непрочное, преходящее. Судьба или неправда могут у нас отнять это. Благодеяние же продолжает пребывать и после утраты того предмета, через посредство которого оно было оказано. А чего никакая сила не может упразднить, то сделано надлежащим образом».<sup>15</sup>

В связи с этим становится понятно, почему Кант в определении нравственного поступка решающее значение отводил именно *доброй воле* индивида. «Добрая воля, – пишет Кант, – добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет. Она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеию, *то есть сама по себе*. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудного наделения суровой природы эта воля была бы совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и оставалась одна только добрая воля, – то все равно, она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе полную ценность»<sup>16</sup> (курсив мой – автор).

Абсолютное благо можно отличить от морального соблазна только с помощью рефлексии. Благодаря ей, мы можем обнаружить противоречие с моральным законом, когда, например, будем анализировать мотивы своего выбора, мы легко отделим абсолютное благо от соблазна.

Анализ нравственного поступка опять-таки выводит нас на мысль о его глубинной автономности и самодостаточности. Нравственный поступок – это особый род действия, включающий в себя, как минимум, четыре компонента: во-первых, нравственный *мотив*, во-вторых, *цель* поступка, в-третьих, собственно *поведение* человека и, в-четвертых, конечный *результат*. Причем, мы видим, что «социальной санкции» могут быть подвергнуты только два последних компонента, так как два первых известны только нам, это наша тайна, поэтому, совершая нравственный поступок, нужно быть готовым к тому, что он может встретить непонимание и даже неодобрение со стороны окружающих. Таким образом, добрые дела совершаются во имя самих этих дел, причем совершаются втайне. Возможно, окружающим наш поступок не откроет эту тайну, но это не важно. Главное – дело сделано, и оно достигло своей цели. Видимость обманчива, добро – правдиво; видимость изменчива, добро – постоянно; видимость рассеивается, добро – остается.

По мысли Канта, ценность поступка нельзя устанавливать исходя из его субъективного намерения. Ведь цель поступка может быть ограничена сферой естественной

---

<sup>15</sup> Луций Анней Сенека. О благодеяниях // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995 – С. 19.

<sup>16</sup> Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. – М., 1965. – Т.4. – Ч.1. – С. 229-230.

необходимости. Поступки, подверженные эмпирической случайности, не могут считаться свободными. Отсюда следует, что лишь разумность воли может обеспечить нравственное качество поступка. А что же «освобождает» нравственный поступок от случайности? Согласно Канту, только *долг* освобождает человека от детерминированности эмпирическими случайностями. Естественную необходимость он заменяет необходимостью поступка, продиктованную уважением к моральному закону. Долг принуждает волю и поступки человека принимать во внимание моральные законы, порожденные разумом. Хотя и бывает, что какой-нибудь поступок, совершенный случайно, тоже может оказаться согласным с предписанием долга, такое соответствие поступка долгу Кант называл лишь *легальностью* в противоположность *моральности*, предполагающей совершение поступка, исходя из самого долга.<sup>17</sup>

В свете нашего исследования, категорический императив Канта и его формулировки можно рассматривать как своего рода тест-проверку на нравственность мотивов наших реальных поступков. Если формулировки категорического императива не наполнять конкретным жизненным содержанием, то они сами по себе не способны предписывать какое-либо действие. Самые главные решения в жизни мы должны принимать в себе, мы должны научиться быть честными сами с собой, только тогда наша свободная воля будет действовать в унисон с всеобщей волей морального закона.

В принципе, здесь будет вполне уместна поправка Макса Шелера по поводу того, что ценности априорно и идеально даны человеку, прежде всего, в *эмоциональных актах*. Они не существуют на каких-то самосущих «ценностных небесах», но связаны с личностью средоточием актов. Ценности определяются содержательно и связаны с личностью, но в то же время ценности имеют априорную иерархию. Ценности образуют надисторическую *шкалу*. Каждому месту, которое на ней занимает ценность, соответствует особый эмоциональный акт, тип личности и форма общности.<sup>18</sup> Однако данные «напластования», на наш взгляд, являются вторичными образованиями, покоящимися на первоначальных интенциях пробуждающегося нравственного сознания.

Поскольку нравственный поступок совершается не только «вовне», но и «внутри» человека, критерии тоже могут быть как внешними, так и внутренними. Внешним критерием служит одобрение окружающих, если наш поступок соответствует моральной норме. Однако для истинно нравственного поступка этот критерий не является главным. Ведь в зависимости от той социальной среды, в которой мы находимся, один и тот же поступок может встретить как одобрение, так и порицание.

Голос общественного мнения всегда звучит громче нашего индивидуального голоса, и он может заглушать наш слабый голос, даже если это будет голос совести. Общественное мнение всегда категорично и безапелляционно, но нам нужно помнить главное – совершать поступок только нам, соответственно отвечать за него будем тоже только мы. Значит, в нравственном выборе человеку следует руководствоваться внутренними критериями.

Любой человек стремится к благу, потому что хочет быть счастливым, однако в образах этого «счастья» мораль может выступать либо как средство, либо как цель. На этом базируется позиция *гедонизма*, ведь не согрешив против истины, мы можем сказать, что любой нравственный поступок доставляет человеку чувство удовлетворения и радости. Человек чувствует прилив жизненной энергии, у него улучшается настроение. В противоположность этому поступок безнравственный, малодушный, постыдный вызывает на душе такое гадкое чувство неудовольствия, неудовлетворенности собой, что хочется «провалиться сквозь землю». Если это так, то может быть критерием «хорошего» и «плохого» в человеческой душе является либо переживание удовольствия, либо

---

<sup>17</sup> Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. – М., 1965. – Т.4. – Ч.2. – С. 125-126.

<sup>18</sup> Гартман Н. Этика. – СПб., 2002. – С. 174-175.

переживание неудовольствия. В таком случае, все, что приносит удовольствие и радость можно с полным правом назвать истинным благом, и абсолютно не важно какой путь привел тебя к этому. Ведь мед в золотой ложке ничуть не слаще меда в деревянной ложке, следовательно, переживание наслаждения есть благо само по себе. Чтобы ощутить подлинное удовольствие нужно стремиться к нему всеми возможными путями и если ты достигаешь цели, значит, ты поступал правильно.<sup>19</sup>

Позиция гедонизма в качестве практической философии служит критерием нравственного выбора и поведения многих людей. Если принцип удовольствия рассматривать как абсолютное благо, то по сравнению с ним понятна вся иллюзорность и относительность утилитарных, натуральных, житейских благ. Зачем тебе богатство, почести, власть, высокий социальный статус, если ради этого ты лишаешь себя удовольствий общения, любви, здоровья. Однако зачем тебе здоровье, если ради этого ты лишаешь себя удовольствия вкусной еды, питья, чувственных наслаждений и т.д. Бесспорно, здоровье есть благо. Однако здоровый человек своего здоровья не замечает, он пользуется им для получения удовольствий. А если он превращает всю свою жизнь в путь достижения этого блага (здоровья), то этим «искажает» собственное существование, делает его бедным на удовольствия. Он начинает ощущать, что жизнь как бы проходит мимо него, лишается смысла и содержания.

Например, Сенека не мог принять аргументы гедонизма в качестве критериев нравственного выбора, поскольку в них цель подменяется средствами. Если добродетель и может доставить какое-либо удовольствие, то из этого вовсе не следует, что к ней стремятся ради удовольствия, так как последнее является не единственным результатом добродетели, а одним из многих. Добродетель ставит себе иную задачу, но, тем не менее, оказывается плодотворной и в этом отношении. «Как на вспаханном для посева поле, – пишет Сенека, – вырастают кое-где цветки, хотя и не для этих растеньиц, как бы они ни были приятны для глаз, затрачено столько труда, – у сеятеля была другая цель, а это только случайно приходящее явление. Точно так же и удовольствие – не награда за добродетель и не побудительная причина к ней. Добродетель привлекательна не потому, что доставляет наслаждение, а, наоборот, она доставляет наслаждение благодаря своей привлекательности».<sup>20</sup>

В таком случае мы должны судить не о количестве, а о качестве наслаждения. И лучше его тогда вообще определять негативно, как это делал Эпикур, как *отсутствие боли и смятения*. Тогда наслаждаться может каждый. Если удовлетворены основные жизненные потребности, то большее наслаждение невозможно – все остальное будет уже его вариациями.<sup>21</sup> Здесь мы тоже наблюдаем различие между «внешним» и «внутренним», например, выраженное в древнегреческой философии в понятиях «эвтихия» (благоприятствие обстоятельств, благосклонность судьбы) и «эвдемония» (способность чувствовать эту благосклонность, подлинное счастье). Эвтихия – ценность, основанная на отношении вещей, внешних обстоятельств, а эвдемония – ценность блага, относящаяся к внутреннему состоянию человека. Чувство счастья зависит не от достижения определенных благ, а от внутренней способности человека быть счастливым. Получается, что сама наша способность быть счастливым имеет нравственно-этический смысл.

Наша жизнь может быть полна удовольствий, мы можем удовлетворить почти все материальные потребности, мы можем добиться почета и уважения в обществе, но при всем при том, мы можем заметить, что у нас нет самого главного – счастья. Счастье очень трудно найти, потому что оно внутри нас, мы им обладаем, но до поры до време-

---

<sup>19</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1998. – С. 119-120.

<sup>20</sup> Луций Аней Сенека. О счастливой жизни // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995. – С. 174.

<sup>21</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов... С. 403.

ни не знаем об этом. Но нигде больше счастья нам не найти. Материальные блага прирастают за счет их накопления и превращаются в отчуждающую силу, мы начинаем зависеть от них, наша живая душа подчиняется регламенту мертвых вещей. Счастье же прирастает по мере наших усилий по утверждению своего образа бытия, по утверждению ценностей. Для счастья действует закономерность: чем больше тратишь, тем больше приобретаешь. Мы не должны бояться «тратить» себя, человеческая жизнь неисчерпаема. Только так мы приблизимся к источнику счастья, который скрыт в каждом из нас. Если удовольствия и материальные блага можно расценивать как случайные подарки судьбы, которыми еще нужно должным образом распорядиться, то в обретении счастья нет ничего случайного, все зависит только от нас, от наших усилий. Поэтому мы будем счастливы настолько, насколько сами захотим быть счастливыми.

Однако, говоря о счастье, мы должны отдавать себе отчет в том, что наша жизнь не всегда будет радостна и беззаботна. Мы не сможем сделать нашу жизнь свободной от лишений и бед, каковыми являются неудача, болезнь, старость и смерть. Тем не менее, из того, что люди смертны, вовсе не следует то, что они несчастны. Более того, по настоящему добродетельный человек не может быть несчастен, так как он умеет сохранять в целостности источник своего внутреннего счастья до тех пор, пока уверен в том, что никакие превратности судьбы не заставят его опуститься до низкого, недостойного поступка. Как полагал Эпиктет, все безнравственные поступки – это саморазрушение человеческой природы. Жить в соответствии с нравственностью значит всячески развивать и укреплять свою личность в противовес всему внешнему, не быть покорным судьбе, не склоняться ни перед какой силой. «Когда ты заметишь, что ты начинаешь в душе своей упрекать Бога, то разбери внимательно то, чем ты недоволен, и ты увидишь, что оно так и должно было быть и не могло быть иначе. ...То, что представляется нам злом, на самом деле таковым не является, ведь настоящее горе наше происходит не от того, что случается с нами, а от того, что мы неразумно думаем о случившемся. Отстраним же эти неразумные мысли, и прекратится то, что мы считали несчастьем».<sup>22</sup>

Получается, что добро – это как бы внутренний свет, который озаряет душу. В лучах этого света все вокруг приобретает смысл, любое действие человека становится значимым. Более того, добрая воля, по сути, перерождает человека, он смотрит на мир другими глазами. Перерождение, как правило, происходит через жертву. Человек жертвует собой прежним во имя себя настоящего. Пронзительно точно эта жертва показана в описанных Сьереном Кьеркегором ситуациях выбора Авраама в «Страхе и трепете».<sup>23</sup> Именно в выборе Авраама мы можем обнаружить, по мысли Эриха Фромма, два вида совести в человеке: *авторитарную* и *гуманистическую*. Пример с выбором Авраама – это действие авторитарной совести. Она опирается на ориентиры, полученные извне, не прочувствованные и непродуманные самим человеком. Это усвоенный внешний авторитет, и хотя он действует изнутри, он остается по сути внешним. Отступление от его указаний вызывает страх, священный трепет. Авторитарная совесть – не обсуждается. Интересы личности целиком подчинены общему благу. Для авторитарной совести нравственность целиком зависит от религии.

Гуманистическая совесть, по Фромму, – это совесть нашего истинного Я. Она ориентируется на продуктивное развитие личности, на внутреннюю и внешнюю гармонию, без перекосов. Она не дает сделать из личности рабыню безликих социальных требований. Именно по этому критерию можно провести различие между понятиями «мораль» и «нравственность».<sup>24</sup> Гуманистическая совесть не зависит от религии.

<sup>22</sup> Эпиктет. В чем наше благо? // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995. – С. 215-216.

<sup>23</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – С. 19.

<sup>24</sup> Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1990. – С. 166-168.

По сути, эти «две совести» дают нам *две разновидности атеизма*. Первая отрицает Бога, как такового, но не отрицает божественного, которое присутствует, например, в человечестве, поскольку за ним можно признать мудрость, справедливость и нравственность. Эта форма атеизма отказывается лишь отнести к Богу предикаты, которые нравственное сознание почитает как ценностные, «священные» сами по себе. Но эти предикаты отрицает другая разновидность атеизма, которая вследствие этого и является имморалистским атеизмом. Примером первой разновидности атеизма можно считать учение Фейербаха и Маркса, а вторая разновидность атеизма характеризует, например, взгляды Фридриха Ницше. Атеизм «а-ля Фейербах», по сути, всячески поддерживает традиционную мораль, причем до такой степени, что даже допускает ее религиозную и даже несколько авторитарную (императивную) трактовку. Когда предикаты морального сознания относятся не к Богу, а к человеку, они не становятся менее почитаемыми. *Таким образом, атеизм Фейербаха отрицает не религию, а Бога. На место почитания Бога он ставит культ «божественного человека» и «нравственность, независимую от религии»* (поскольку она сама становится религией). «Человек человеку Бог, – пишет Фейербах, – таково высшее практическое основанье, таков и поворотный пункт всемирной истории».<sup>25</sup> Отношение ребенка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу, вообще человека к человеку, короче, нравственные отношения сами по себе суть истинно религиозные отношения.

Однако близким к этому по духу является и другой Бог – «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова». Это не безличный абстрактный авторитарный Бог социальной иерархии, это Бог обетования и глубокой внутренней веры, Бог духовного диалога (истинной молитвы). *Это та простая сердечная вера в добро, та непосредственная убежденность, над которой не властна никакая иерархия и никакое морализаторство.*

По мысли Анри Бергсона, разное понимание Бога связано с разными формами морали и общества. Эти формы можно представить как закрытую и открытую, которым соответствуют статические и динамические формы религии. *Закрытое общество возлагает на индивида совокупность позиций, в которой мораль функционирует как система безличных норм, диктуемых требованиями сообщества. Открытая же мораль зиждется на свободе, любви и живом примере. Подобно этому царящее в статической религии окостенение служит сохранению существующего общества. Оно защищает от страха и неуверенности, в то время как суть динамической религии заключается в мистике, цель которой – соединение человека с Творцом.*<sup>26</sup>

Как бы то ни было, мы считаем, что для всех загадок вопроса-ловушки «возможна ли нравственность, независимая от религии?» нашлись необходимые отгадки. Как любые формы морали имеют единые нравственные основы, так и любые формы религии базируются на едином религиозном опыте. Нравственность возможна без религии, но она невозможна без веры в добро. Религия может укрепить в нас эту веру, а может поколебать ее. Религия и нравственность черпают из одного источника, у которого нет названия, мы можем лишь условно обозначить его как Жизнь, Сознание, Бог. Однако религия в силу того, что ей исторически доводилось выполнять социальные, политические, идеологические функции, не свойственные ей по духу, может иногда оказаться «по ту сторону» не только нравственности, но и разума. Но если вера и разум противопоставят себя друг другу, то в этом противостоянии они неизбежно придут к самоотрицанию. Вера без разума будет отрицать подлинно святое: надежду, справедливость, нравственность. Разум без веры будет отрицать свои собственные основания: интуицию, свободу, творчество.

---

<sup>25</sup> Фейербах Л. Сущность христианства... С. 244.

<sup>26</sup> Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. – СПб., 1997. – Т. 4. – С. 501-502.