РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ*¹

Проблема соотношения религии и морали давно стала предметом исследовательского интереса, породив множество дискуссий. Особую актуальность эта проблема в европейской интеллектуальной традиции, сформировавшейся в христианской парадигме, приобрела в эпоху модерности по мере постепенной утраты религией своего тотального влияния на социальную жизнь в различных ее проявлениях и образования независимых от религии (или, по крайней мере, претендующих на независимость) типов общественного и индивидуального сознания. В самом общем виде философские и теологические концепции соотношения религии и морали можно свести к трем возможным вариантам: 1) религия и мораль неразделимы; 2) они различны, поскольку каждая обладает своей спецификой; 3) как идея неразделимости, так и различности одинаково неверна, скорее, можно говорить о взаимозависимости, изменяющейся в соответствии с историко-культурным контекстом².

Первые два из этих вариантов определенно страдают излишней генерализацией, поскольку в действительности нет ни морали

* Доклад на Международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13–14 декабря 2017 г.).

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 17-18-01194.

² P. Diener, *Religion and Morality: An Introduction*, Westminster John Knox Press, 1997, p. xi.

вообще, ни религии вообще, а их соотношение определяется конкретной разновидностью той и другой. В то же время, поскольку и религия, и мораль существуют в том или ином виде на всем протяжении истории человечества, они не могут быть полностью независимыми друг от друга. Даже если в каком-то случае провозглашается самостоятельность морали (например, в ее социалистическом варианте), религиозные ценности в ней все равно присутствуют хотя бы негативно, как отрицаемые. В то же время, поскольку всякая религия, кроме всего прочего, озабочена повседневными нормами человеческого поведения, то она не может не оказывать влияния на мораль. Ниже будут рассмотрены некоторые возможные концепции, интерпретирующие соотношение религии (христианства) и морали в зависимости от конкретного исторического, культурного и социального контекста их существования.

ПЕРВОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И МОРАЛИ: МЕСТО РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ

Первое измерение соотношения религии и морали вытекает из места религии в обществе и сущности морали. Главная содержательная проблема, касающаяся морали, понимаемой здесь как набор правил и обычаев, определяющих повседневное поведение людей, – это определение источника представлений о добре и зле, который может находиться либо вне человека, либо в нем самом. В европейской интеллектуальной истории можно выделить три основных типа суждений о религии как источнике объективных представлений о добре и зле: это восприятие религии как тотальности, пронизывающей все сферы человеческой жизни, включая мораль; это критика исторической религии в качестве искажения истинной веры, которая является основой истинной морали; это утверждение автономности морали по отношению к религии и самостоятельности человека (общества) в определении моральных предпочтений.

Первый этап соответствует предмодерной эпохе, когда, по словам канадского философа Чарльза Тейлора, «все различия, которые мы проводим между религиозным, политическим, экономическим, социальным и т.д. аспектами нашего общества, не имеют никакого смысла. В этих прежних обществах религия была “везде”, она была вплетена во все остальное и ни к какой степени не образо-

вывала свою собственную отдельную сферу»³. Эту «вплетенность» религии (речь здесь идет исключительно о христианстве) во все сферы жизни, включая мораль, прекрасно демонстрирует теологическая система Фомы Аквината, в которой первоначалом всего сущего (блага) является творец, трансцендентный сотворенной им вселенной.

В системе Фомы все законы природы и общества являются частными случаями божественного закона, который с необходимостью должен быть вечным, как вечен сам Бог. Человек как разумное творение обязан знать, чего требует от него вечный закон, предписанный Богом для всего творения. Для этого этот закон должен быть некоторым образом запечатлен в самой человеческой субстанции. Чтобы повиноваться ему, людям достаточно следовать склонностям своей природы, поэтому этот закон именуется *естественным*. Он знаменует собой участие в нем обладающих разумом людей. Вечный закон дает им первое и главное предписание, исходное начало всякой человеческой деятельности: «Совершение блага и следование ему, а также избегание зла»⁴. Кроме того, естественный закон предписывает человеку сохранять жизнь, заботиться о ее процветании, искать знания и жить в мире с другими людьми. Благо есть конечная цель всех творений, и эта конечная цель есть Бог. Совершение блага в понимании Фомы – это не моральное предписание, но следование естественному закону, то есть самой человеческой природе.

Почему же не все люди и не всегда стремятся к благу? Дело в том, как считает Фома, что между естественным законом и нашими действиями находится человеческий (позитивный) закон, который определяет различные способы приложения естественно-го закона. Человеческие законы предписывают частные действия в социальном мире, поэтому они обязательны лишь в той мере, в какой справедливы; кроме того, хорошие позитивные законы подготавливают людей к высоким моральным требованиям естественного закона. Эти три формы закона – вечный, естественный и позитивный – постигаемы разумом и откровением. Таким образом,

³ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007, p. 2 [рус. пер.: Чарльз Тейлор, *Секулярный век*, М.: ББИ, 2017, с. 2-3].

⁴ Фома Аквинский, *Сумма теологии*, том IV, М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012, с. 325.

поскольку естественный закон присущ всем людям как разумным творениям, концепция Фомы предполагает, что все люди являются моральными существами, способными действовать автономно, то есть в согласии с разумом, данным человеку Богом⁵. Другими словами, в системе Фомы религия и мораль тождественны в силу единства самой человеческой природы.

Второй этап связан с моральной философией Иммануила Канта. Начиная свой анализ соотношения религии и морали, Кант признает факт радикальной испорченности человеческой природы: человек зол потому, что, сознавая моральный закон, тем не менее в своих действиях отступает от него. Он становится добрым тогда, когда сам делает себя таковым, свободно принимая добро в качестве максимы своих поступков. Кант называет евангельскую историю о жизни, страданиях и смерти Иисуса Христа «олицетворенной идеей доброго принципа», который заключается в осуществлении полного морального совершенства человечества, являющегося целью божественного творения мира. Христос есть «первообраз нравственного убеждения во всей его чистоте»⁶. Тот факт, что Сын Божий унизился до того, чтобы, будучи святым и в силу этого свободным от страдания, по своей воле принял на себя страдание для содействия совершенствованию человека, есть основание практической веры, которая дает человеку возможность полагаться на самого себя и неизменно следовать первообразу вечности, явленному в Христе. Практическая вера чистого разума основана на том, что никакое нравственное действие невозможно без осознания подлинных мотивов своих поступков и способности в поведении исходить из моральных максим.

Кант различает чистую религиозную веру и историческую веру. Критерием различения является форма повиновения Богу: в первом случае она заключается в том, что разум в самом себе познает божественную волю, что соответствует потребности разума признавать силу, способную с наибольшей полнотой воплощать в себе нравственность; во втором случае познание религии происходит не с помощью разума, а с помощью откровения. Люди стремятся к объ-

⁵ См.: Э. Жильсон, *Избранное*, том 1: «Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского», М.-СПб.: Университетская книга, 1999.

⁶ Иммануил Кант, «Религия в пределах разума», в: *Трактаты и письма*, М.: «Наука», 1980, с. 129.

единению на почве веры и образуют церковь, требующую не только чистой веры разума, но и исторической веры, которая претендует на то, чтобы выдавать себя за воплощение божественного законодательства. Однако историческая церковная вера не может быть убедительна для всех, поскольку она основана на откровении как на опыте, который не может быть общезначимым. Итак, только чистая религиозная вера, целиком основанная на разуме, может быть необходимым и единственным условием, которое отличает истинную церковь, а видимая церковь должна постоянно поверяться стандартами истинной церкви чистого разума. Как писал Пауль Тиллих, «эмпирическая церковь рассматривалась им [Кантом] как сообщество, управляемое предрассудками и интересами церковных авторитетов. Поэтому принадлежность человека к истинной церкви должно преодолевать ограниченность видимой церкви, которая подменяет автономию гетерономией и разрушает разум суевериями»⁷.

Такой естественной религией, основанной на чистой религиозной вере и образующей первую истинную церковь, Кант считает христианство, но взятое в его истоках, то есть в том виде, в каком оно изложено в Писании. Основные положения учения Христа сформулированы таким образом, что их доказательство заключается в них самих – в этом смысле они являются учением чистого разума. Эти положения представляют собой предельные основания нравственности, моральные максимы, суть которых заключается в необходимости исполнения долга не из каких-либо посторонних побуждений, а исключительно из непосредственного уважения к нему самому.

Таким образом, в философии Канта было сделано важнейшее допущение: религия (христианство) является основанием нравственности, но речь идет не о реально существующей религии, как это было у Фомы, но об ее идеальной форме, а именно о первоначальном христианстве, не искаженном в ходе последующего развития исторических церквей, неважно, католических или протестантских⁸. В такой трактовке истинная религия и есть мораль в ее абсолютном выражении, присущая человеку как автономному

⁷ P. Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, Harper & Row, 1967, p. 68.

⁸ Западно-европейская философия практически не уделяла внимание православному христианству.

разумному существу. Похожую позицию по поводу соотношения религии и морали занимал Л. Н. Толстой. Широко известно его высказывание о том, что «попытки основать нравственность помимо религии подобны тому, что делают дети, которые, желая пересадить нравящееся им растение, отрывают от него ненравящийся им и кажущийся им лишним корень и без корня втыкают растение в землю. Без религиозной основы не может быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно так же, как без корня не может быть настоящего растения». И далее, отвечая на вопрос о сущности религии и нравственности, Толстой добавляет: «Религия есть известное, установленное человеком отношение своей отдельной личности к бесконечному миру или началу его. Нравственность же есть всегдашнее руководство жизни, вытекающее из этого отношения»⁹. Здесь, так же как у Канта, идет речь не об исторической религии, а о религии в ее истинном смысле, как его понимает Толстой, то есть как об универсальном законе жизни, имманентном разуму и тождественном человеческому существованию.

Как отмечает М. Л. Гельфонд, «одним из наиболее характерных для человеческого мышления способов подобного удостоверения религии в ее истинном смысле оказывается последовательная морализация ее императивно-ценностного содержания, состоящая в постепенном отождествлении священного как абсолютного выражения истинности с нравственно совершенным, справедливым или должным»¹⁰ [Гельфонд 2013:91]. Этот процесс сопровождался все более острой постановкой фундаментального для европейского философского сознания соотношения религии и морали. Проведенное Кантом разделение между чистой и исторической религиозной верой сыграло огромную роль в будущих дискуссиях на богословские и этические темы, будучи доведено до логического конца в философии Фридриха Ницше, считавшего христианство ответственным за искажение подлинной морали вследствие навязанного людям чувства вины¹¹.

⁹ Л. Н. Толстой, «Религия и нравственность», в: *Полное собрание сочинений*, т. 39, М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956, с. 26.

¹⁰ М. Гельфонд, «К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют», *Этическая мысль*, вып. 13, М., РАН, Институт философии, 2013, с. 91.

¹¹ «Чувство задолженности божеству не переставало расти на протяжении многих тысячелетий, и притом все в той же пропорции, в какой росло на земле и взмывало вверх понятие Бога и ощущение Бога... Восхождение христианского

На *третьем этапе* (XIX – начало XX в.) возникают атеистические концепции морали, в которых обосновывается необходимость эмансипации морали от исторической религии. Так, Эмиль Дюркгейм в своей теории морали, которую в определенной степени можно считать социологической интерпретацией моральной философии Канта, исходил из того, что кризис современного ему французского общества конца XIX-начала XX в. был проявлением кризиса всего западного мира в момент перехода от традиционного общества к обществу модерности. Помимо всего прочего, этот кризис означал установление нового морального порядка. В традиционном обществе, подчеркивал Дюркгейм, мораль была основана на религии, и человек нес моральные обязательства не перед другими людьми, а перед Богом (богами), и должен был исполнять предписанные свыше правила. Но со временем положение вещей изменилось. Обязанности перед другими людьми усложнились, становились более конкретными и обретали приоритетность относительно обязанностей перед Богом. Этому, по мнению Дюркгейма, в значительной степени способствовало христианство как религия, в которой Бог отдает себя в жертву во имя спасения человечества, и где главной заповедью и обязанностью перед Богом является любовь к ближнему. Постепенно человеческие моральные обязанности становились независимыми от религиозных соображений, и в результате «моральные функции божественных сил стали в чистом виде *raison d'être*»¹².

С точки зрения Дюркгейма, секуляризация морали не означает простое замещение религиозных понятий светскими. В морали глубоко укоренено религиозное начало, которое заключается в представлении о Боге как о гаранте морального порядка, и это начало не так просто удалить. Некоторые моральные идеи настолько слились с религиозными, что стало невозможным отделить их друг от друга. Кроме того, механическое удаление религиозных элементов из морали может привести к уничтожению ее собственного содержания. Чтобы избежать этой опасности, считает Дюркгейм, следует отказаться от искусственного разделения религии

Бога, как максимального Бога, достигшего пика градации, повлекло за собою и максимум чувства вины на земле» (Ф. Ницше, «К генеалогии морали», в: *Так говорил Заратустра. К генеалогии морали*, Минск: «Попурри», 1997, с. 376).

¹² E. Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, New-York: The Free Press, 1961, p. 7.

и морали и открывать в религиозных концепциях скрытые в них моральные принципы: «Мы должны разделить их, определить, из чего они состоят, выяснить их подлинную природу и выразить на рациональном языке. Другими словами, мы должны найти рациональную замену тем религиозным понятиям, которые на протяжении длительного времени служили средством передачи наиболее существенных моральных идей»¹³. В современном обществе, полагал Дюркгейм, необходимо последовательно избавляться от представления о священном, квазирелигиозном характере морали. В ней есть то, что может быть названо своим собственным именем и обосновано логически, без обращения к трансцендентальной реальности. То, что моральные нормы в прошлом имели религиозное обоснование, совершенно не означает, что их нельзя выразить иным способом.

Таким образом, основное различие между тремя приведенными выше примерами определяется той ролью, которую религия играла в европейском обществе в соответствующий исторический период. Так, учение св. Фомы возникло в обществе, в котором религия была тождественна социальности, а мораль оказывалась возможной и необходимой в силу существования естественного закона, вложенного Богом в человеческую природу. Моральная философия Канта соответствовала такому обществу, в котором человек сам отвечал за моральный порядок, а его образцом являлось христианство в его гипотетической «первоначальной» форме, не искаженной последующим институциональным развитием. В свою очередь, Дюркгейм обосновывал концепцию социальности и роли морали в ней в стране, строившей свою государственность на принципе *laïcité*.

Второе измерение соотношения религии и морали: христианство как этика

Убеждение в том, что религия несет особую ответственность за моральное состояние общества, стало весьма широко распространённым уже с эпохи Просвещения, то есть со времени обретения религией и моралью содержательной самостоятельности. Это верно и сегодня: так, недавний опрос, проведенный в 13 странах (принадлежащих к разным религиозным традициям) на 5 континентах, показал, что «во всем мире религиозная вера интуитивно воспри-

¹³ Ibid., p. 9.

нимается как необходимая гарантия против склонности к грубому аморальному поведению... Другими словами, люди воспринимают веру в бога как надежный моральный буфер, предохраняющий от аморального поведения»¹⁴. В самом христианстве в XIX – XX вв. сформировалось целое направление – протестантская либеральная теология, которая рассматривала его как преимущественно этическое учение, направленное на нравственное усовершенствование человечества. В теологии А. Ритчля, А. Гарнака и Э. Трельча и их последователей в том или ином виде обосновывалась идея о том, что главное в христианстве – это любовь к ближнему. Либеральная теология стремилась соответствовать духовным запросам своего времени и результатам современного ей социально-гуманитарного и естественно-научного знания и в то же время сделать религию практическим руководством повседневной жизни людей, представив христианство не в виде отвлеченного метафизического учения, а в качестве этической системы, которую возможно воплотить в жизнь. Либеральная теология еще в начале XX в. подверглась суровой критике за попытку приспособления «современной церкви к секуляризованной культуре»¹⁵ и перевода христианского учения на светский рациональный язык, а также за излишне оптимистическое представление о человеческих возможностях¹⁶. Тем не менее высказанная в ней идея о воздействии этических норм христианства на нравственное состояние общества с тех пор никогда не утрачивала свое влияние на многие направления в современном христианстве.

В XX в. особенное развитие принципы либеральной теологии получили в США, где они приобрели социально-политическое звучание в отличие от европейской традиции, которая в большей степени была озабочена критическими исследованиями Библии и изучением исторических истоков христианства. В последние десятилетия XIX – первые десятилетия XX в. практическая цель построения Царства Божьего как социального явления, которое благодаря своей моральной силе прорастает на земле через все

¹⁴ W. Gervais, D. Xygalatas, R. McKay, M. van Elk, E. Buchtel, M. Aveyard, S. Schiavone, I. Dar-Nimrod, A. Svedholm-Häkkinen, T. Riekkki, E. Kundtová Klocová, J. Ramsay and J. Bulbulia, "Global Evidence of Extreme Intuitive Moral Prejudice against Atheists", *Nature Human Behaviour*, 2017, 1 (0151); DOI: 10.1038/s41562-017-0151.

¹⁵ Райнхольд Нибур, «Опыт интерпретации христианской этики», в: *Христос и культура*, М.: Юристь, 1996, с. 381.

¹⁶ См. Карл Барт, *Послание к Римлянам*, М.: ББИ, 2005.

превратности истории, стала знаменем движения «социального Евангелия» (*Social Gospel*). Для темы этой статьи главный интерес представляет анализ того, как понимал этическую природу христианства главный теологический авторитет этого движения Уолтер Раушенбуш.

Основная цель учения Раушенбуша заключалась в смещении фокуса христианской этики с индивидуальной святости к искуплению коррумпированного социального порядка, а источником его взглядов стало наследие европейских анабаптистов и немецких либеральных теологов, перечисленных выше. По словам Раушенбуша, «*сущностная цель христианства заключается в трансформации человеческого общества в Царство Божье посредством перерождения всех человеческих отношений и их воссоздание в соответствии с Божьей волей*»¹⁷. Другими словами, цель религии заключается в таком изменении индивидуального поведения, которое делает главной целью человека служение общему благу. Возникновение Царства Божьего на земле подразумевает преодоление «царства зла», которое является порождением человеческого эгоизма и его различных проявлений, прежде всего, экономического неравенства и угнетения. Эгоизм передается от поколения к поколению через «каналы социальной традиции»¹⁸, надличностные силы, идеализирующие зло и искажающие этические стандарты индивидов и сообществ. Искупление зла не может происходить только на индивидуальном уровне. Христиане должны прежде всего бороться против этих надличностных сил, подводя их под действие христианского закона любви и взаимной заботы, воплощение которого явлено в Иисусе. По мысли Раушенбуша, «это Царство Божье будет одновременно высшим благом и высшим долгом... Этот долг настолько велик, что он превосходит силы человека; только Бог может его осуществить. Но поскольку мы ощущаем этот долг, мы можем считать, что Управитель моральной вселенной стоит за нами и действует вместе с нами»¹⁹.

Характерной особенностью теологии Раушенбуша было его понимание христианской любви не как индивидуального, но как социального качества, описываемого через понятия свободы, равенства и братства. Любовь поддерживает такой социальный порядок,

¹⁷ Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, BiblioBazaar, 2009, p. xiii.

¹⁸ Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, Nashville: Abingdon, 1945, p. 77

¹⁹ Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, BiblioBazaar, 2016, p. 89.

в котором индивиды обладают свободой личностного развития, имеют равные права и стремятся к общему благу. Теология «социального Евангелия» подразумевала определенные социальные идеалы, которые включали демократические институты и справедливый экономический порядок. В этом смысле идеи Раушенбуша предвосхитили латиноамериканскую теологию освобождения второй половины XX в.²⁰ Наконец, будучи уверенным в скором осуществлении своего социального идеала, Раушенбуш писал: «Наш главный интерес в любом тысячелетии заключается в желании такого социального порядка, в котором ценность и свобода каждого последнего человека будет уважаема и защищаема; в котором братство людей будет выражено в общем владении экономическими ресурсами общества и в котором духовное благо человечества будет цениться выше частного стремления к выгоде всяческих материалистических групп»²¹.

Для «социального Евангелия» был характерен социальный идеализм, вытекающий из приверженности принципам либеральной теологии, а также убеждение в том, что главной целью религии является инициация социальных изменений в направлении более справедливого общества²². С этим связано влияние «социального Евангелия» на религию и общество в США в XX в., в частности, на Движение за гражданские права 1950 – 1960 гг. Для темы этой статьи особое значение имеет критика истолкования «социальным Евангелием» христианства в качестве этики, главные аргументы которой были высказаны американским теологом Рейнхольдом Нибуром. Одним из оснований его критики была изменившаяся социально-экономическая ситуация в США 1930-х гг., которая заставила усомниться в реалистичности надежд на быстрое изменение общественного порядка в соответствии с этическими принципами христианства, присущего «социальному Евангелию». Это привело Нибура к созданию своей собственной версии христианской этики, основанной на принципах «теологического реализма»²³.

²⁰ См. Philip Turner, *Christian Ethics and the Church: Ecclesial Foundations for Moral Thought and Practice*, Baker Academic, 2015.

²¹ Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, p. 224.

²² См. Christopher Evans, *The Social Gospel in American Religion: a History*, New-York University Press, 2017.

²³ См. Robin Lovin, *Reinhold Niebuhr*, Nashville: Abingdon Press, 2007.

Рассматривая этическую природу христианства, Нибур в первую очередь отмечает ее отличие от этики, построенной на нерелигиозных основаниях. Это отличие заключается в «чувстве глубинности», которое заставляет рассматривать каждый поступок и побуждение человека как имеющий высший источник и соотносимый с высшей целью: религиозная мораль «озабочена решением вопроса о первичном “откуда” и заключительном “ради чего”»²⁴. Однако убеждение, возникшее под влиянием либеральной теологии в целом и теологии «социального Евангелия», в частности, согласно которому на основании учения Иисуса возможно сформулировать адекватную социальную этику, по мысли Нибура, привело к тому, что Христос стал просто «добрым человеком из Галилеи, символом человеческой добродетели и человеческих возможностей»²⁵. Результат этого выразился в утрате «вертикального измерения», присущего этике Иисуса, основанной исключительно на связи воли любящего Бога и воли человека, а не на горизонтальных измерениях политической и социальной этики. Попытка развить этику Иисуса в практическую социально-моральную систему, основанную на неоправданно оптимистическом представлении о способности человека преодолеть греховность своей природы, приводят лишь к «притуплению самого понимания его [Иисуса] нравственных прозрений»²⁶.

По мысли Нибура, этика Иисуса относится в первую очередь к человеку, а не к социуму, и отличается незаинтересованностью в мирских проблемах. Она построена на этическом парадоксе: «Высший результат действия никогда не может быть желаемым результатом... Если он желаем, чистота действия разрушается»²⁷. Очевидно, что единственным способом достигнуть такой чистой бескорыстности является действие, совершенное исключительно по религиозным мотивам, но именно это обстоятельство возвышает этику Иисуса над сферой социальной этики. Как пишет Нибур, «мы призваны любить наших врагов не потому, что социальные

²⁴ Райнхольд Нибур, *Опыт интерпретации христианской этики*, с. 377.

²⁵ Там же, с. 384.

²⁶ Там же, с. 403.

²⁷ Reinhold Niebuhr, “The Ethic of Jesus and the Social Problem”, in: *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, ed. by D. B. Robertson, Westminster/John Knox Press, 1992, p. 31.

последствия этой любви заключаются в превращении врагов в друзей, но потому, что Бог любит нас непредвзято»²⁸. Таким образом, для Нибура главная особенность этики Иисуса заключается в том, что предъявляемые им нравственные требования «неисполнимы в настоящей жизни человека»²⁹. Тем не менее этика Иисуса вполне практична, поскольку она представляет собой «абсолютный стандарт, с помощью которого можно оценивать как личную, так и социальную праведность. Это стандарт, перед которым бледнеют все человеческие достижения»³⁰.

Рассмотренные в этом разделе примеры представляют собой лишь некоторые частные случаи интерпретации христианства как этики, однако они хорошо иллюстрируют проблемы, которые возникают при стремлении сделать религию ответственной за мораль. Так, принципы «социального Евангелия» при всем благородстве намерений приводят к размыванию христианской этической системы и превращению ее в набор благих пожеланий. С другой стороны, позиция «христианского реализма», предлагающая трезвый взгляд на возможности человека и перспективы справедливо-го общества, фактически отодвигает осуществление христианского идеала в неопределенное будущее.

ТРЕТЬЕ ИЗМЕРЕНИЕ СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И МОРАЛИ: РЕЛИГИЯ И МЕТА-ЭТИКА

В XX в. философская дискуссия по поводу соотношения религии и морали приобрела новое измерение после появления книги «Принципы этики» (*Principia Ethica*, 1903 г.) Джорджа Эдварда Мура, английского философа, одного из родоначальников аналитической философии. Книга Мура переводит дискуссию о морали на язык мета-этики, исследуя фундаментальные принципы этических суждений. Для этого, как полагает Мур, необходимо отвлечься от определения какого-либо действия или предмета как доброго или злого, но поставить вопрос о самом качестве добра и зла, то есть о том, что есть добро и зло сами по себе. В результате тщательного анализа всевозможных определений, использующих как естествен-

²⁸ Ibid.

²⁹ Райнхольд Нибур, *Опыт интерпретации христианской этики*, с. 408.

³⁰ Reinhold Niebuhr, *The Ethic of Jesus and the Social Problem*, p. 33.

ную, так и метафизическую аргументацию, Мур пришел к выводу о том, что это качество неопределимо, поскольку оно распадается на множество частных определений, относящихся к внеэтическим сущностям и логически несводимых к непротиворечивому целому. Например, когда мы утверждаем, что добро есть удовольствие, вопрос о том, насколько удовольствие является добром, остается открытым. То же самое относится к утверждению, что всякое Божье повеление есть добро, поскольку всегда остается вопрос о том, что именно повелевает Бог (как в случае с библейской историей о жертвоприношении Авраама).

Мета-этический подход Мура был направлен, кроме всего прочего, против логики так называемой «теории божественного повеления» (*Divine Command Theory, DCT*), мета-этической теории, согласно которой мораль основана на Божьих заповедях, а моральное поведение есть подчинение этим заповедям, следовательно, мораль без религии невозможна. При этом конкретное содержание этих заповедей может различаться в зависимости от разновидности религии, хотя понятно, что эта теория имеет смысл только применительно к теистическим религиям, предлагая метафизическое основание для объективного существования моральных представлений. Мур полагал, что этика, основанная на метафизической аргументации, также совершает ошибку, стремясь вывести принципы этики из сверхчувственной сущности: «Упорную приверженность предрассудку, что якобы знание о сверхчувственной реальности было необходимым этапом для получения знания о том, что является добром самим по себе, мы можем приписать отчасти непониманию той истины, что предметом учения о ценности не является *реальность* оцениваемого предмета»³¹.

Итак, согласно «теории божественного повеления», моральные нормы не могут существовать независимо от Божьей воли, а человеческое действие является морально обязательным, поскольку оно предписано Богом. Эту теорию в разных формах разделяли многие христианские мыслители прошлого, в частности, Оккам, Августин, Дунс Скот, Кальвин и другие. Хотя эта теория связана не только с христианством, она вполне органична для тех, кто верит во всемогущего Бога – создателя вселенной и всего находящегося в ней, в том числе моральных истин.

³¹ Дж. Мур, *Принципы этики*, М.: Прогресс, 1984, с. 200.

В последние десятилетия XX в. «теория божественного повеления» вновь стала предметом активного обсуждения в англоязычной моральной философии в качестве противовеса постмодернистскому релятивизму. Здесь нет возможности подробно разбирать аргументы «за» и «против» этой теории. Отмечу, что основное возражение против нее основано на так называемой «дилемме Евтифрона», сформулированной в одноименном диалоге Платона в качестве вопроса, который задает Сократ: «Благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» Иначе эту дилемму можно сформулировать так: повелевает ли Бог поступить определенным образом, потому что это верно в моральном смысле, или же это верно в моральном смысле, потому что так велит Бог? С точки зрения «теории божественного повеления», правильно второе, однако выбор этого варианта рождает серьезные содержательные и логические противоречия, самым существенным из которых является то, что Бог может посчитать морально верным все, что угодно, в том числе нечто такое, что, с нашей точки зрения, является морально предосудительным. С другой стороны, если Бог любит нечто в силу его моральной благодати, это означает, что благо уже существует, и Бог вторичен по отношению к нему и не властен над ним, что рождает сомнение в суверенности и всемогуществе Бога³².

Один из вариантов стратегии защиты «теории божественного повеления» и решения дилеммы Евтифрона предложил американский философ Роберт Адамс. С его точки зрения, смысл этой теории заключается в том, что «любое действие является морально неверным только в том случае, если оно противоположно повелениям любящего Бога»³³. Другими словами, мораль основана не просто на Божьих повелениях, а на неизменной всемилостивой сущности Бога, который не может повелеть ничего такого, что противоречило бы этой природе. Бог является источником морали, поскольку мораль имплицитна совершенной природе Бога, тем самым обретая метафизический статус. Поскольку моральность является естественным проявлением вечного любящего Бога, возражение, согласно которому представление о добре ограничивает

³² М. Мюррей, М. Рей, *Введение в философию религии*, М.: ББИ, 2010, с. 352-353.

³³ R. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 1987, p. 132.

свободу Бога, является несостоятельным. При этом Адамс признает, что его версия «теории божественного повеления» требует предварительного согласия с иудео-христианским пониманием божественной сущности и атрибутов³⁴.

Существуют и другие критические вопросы, обращенные к «теории божественного повеления», например, означает ли она, что моральными могут быть только верующие люди? Поскольку в разных религиях существуют разные боги, которые могут давать взаимно противоположные повеления, существуют ли критерии, в соответствии с которыми одни повеления оказываются более авторитетными, чем другие? Не является ли эта теория способом инфантилизации людей, которые оказываются лишь пассивными исполнителями Божьей воли, а не автономными моральными субъектами? Поскольку в современном плюралистическом мире многие люди являются неверующими, то как можно совместить моральные обязательства, которые накладывают на верующих людей Божьи повеления, с необходимостью взаимодействовать с людьми, которые их не разделяют? Эти вопросы, выходящие далеко за рамки самой «теории божественного повеления», демонстрируют сложность и неоднозначность обоснования основанной на религиозной вере морали в обществе, в котором, по словам Чарльза Тейлора, «вера даже самого непоколебимого верующего является одной из человеческих возможностей среди прочих»³⁵.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, из рассмотренных выше некоторых теологических и философских концепций, касающихся взаимосвязи религии и морали, следует, что характер этой взаимосвязи целиком и полностью определяется историко-культурным контекстом в целом и конкретной формой христианской религии той или иной эпохи, в частности. Так, контекст предмодерной эпохи позволил св. Фоме утверждать главенство естественного божественного закона, управляющего человеческими действиями в силу своего имманентного характера,

³⁴ R.H. Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", in: *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Charles Taliaferro and Paul. J. Griffiths. Hoboken, N.J: Wiley-Blackwell, 2003, pp. 472-73.

³⁵ Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 3 (рус. пер.: Чарльз Тейлор, *Секularный век*, с. 4).

и создать внутренне непротиворечивое представление о морали как следствии этого естественного закона. По мере перехода к «эре секулярности» (по выражению Чарльза Тейлора) религия постепенно утрачивала свое тотальное господство над социальной и индивидуальной жизнью и, в конце концов, заняла равное или даже подчиненное место в структуре общества. Следствием этого была постепенно укреплявшаяся уверенность в том, что люди сами способны устанавливать моральный порядок и следовать ему. В результате возникла сама проблема соотношения морали и религии, которую можно было решать двояким образом: либо доказывая эту связь, либо отрицая ее.

Вместе с проблемой возникли и разнообразные философские и теологические концепции, из которых одни различным образом обосновывают эту связь, а другие игнорируют ее. Так, архетип Христа явился фундаментом этики Канта и всей возникшей на ее почве интеллектуальной традиции, тогда как такие этические концепции, как утилитаризм и моральный релятивизм, предпочли вообще обойтись без какой-либо отсылки к религии. Что касается христианской теологии, взятой в совокупности ее различных направлений, то в ней в последние два столетия постоянно идет спор о том, возможно ли вообще трактовать христианство как этику, а если возможно, то в каком смысле. Кроме того, христиане разных направлений различным образом трактуют такие понятия, как божественная справедливость, добро и всемогущество; они имеют разные представления о том, что именно – Писание, церковное предание или авторитет церкви или разная их комбинация – является источником наших представлений о морали, наконец, они имеют разное представление о том, в каком соотношении находится общество в целом и христианская община, в частности, и следует ли последней вмешиваться в дела первого³⁶.

Сегодня давняя дискуссия о взаимосвязи религии и морали несколько не утратила своей актуальности. Вряд ли она может закончиться какими бы то ни было окончательными выводами в обозримом будущем. Соответственно, и в исследовании соотношения религии и морали постоянно возникают новые проблемы, а также актуализируются старые споры. В то же время нужно помнить о том, что в современную плюралистическую эпоху разные, порой взаимо-

³⁶ См. *Christian Ethics: Four Views*, ed. by Steve Wilkens, InterVarsity Press, 2017.

исключающие точки зрения сосуществуют в едином интеллектуальном пространстве, оставляя место для анализа старых аргументов и поиска новых. К тому же в современном мире люди все в большей степени ощущают необходимость свободы выбора собственных моральных предпочтений, которые могут опосредоваться религиозными убеждениями, но могут быть и свободными от них.