

А.В. Белокобыльский

Государственный университет информатики и искусственного интеллекта,
г. Донецк, Украина

ВОЗМОЖНА ЛИ НРАВСТВЕННОСТЬ, НЕ ЗАВИСИМАЯ ОТ РЕЛИГИИ?

Предметом статьи становится принципиальная связь нравственности и сферы религиозного, которая нарушается в эпоху модерных идеологий. Реконструируется процесс рационализации религиозной морали в свете императивов формирующегося научного разума.

Вопрос о возможности внерелигиозной нравственности, несмотря на свою вроде бы этическую направленность, является вопросом по преимуществу онтологическим. Нравственность, не зависящая от религии, как бы мы ее не понимали – как не связанную с религиозными императивами *мораль* или в качестве *этики*, как науки о такой морали – связана с представлениями о некоторой ценностной сфере, определяющей поведение (в широком смысле) человека. Если речь идет о так понятой нравственности, то считается, что принципиально отсутствуют некоторые «табуированные» регионы реальности, к которым нравственные моральные ценности были бы неприменимы: любой поступок человека подлежит нравственной оценке (то есть может быть положительным, отрицательным или нейтральным). Однако само представление о ценностях, оценке предполагает возможность сравнения, то есть потенциальную «одноуровневость» сравниваемого. В отсутствии надчеловеческих (религиозных) горизонтов бытия именно действующий человек становится единственным объектом оценки, а моральные ценности – привилегированным ее критерием.

Наиболее фундаментальные ценности современного общества, зафиксированные в эмблематических для западной цивилизации документах – Билле о правах 1629 года или Декларации прав человека 1791 года, представляют собой продукт секуляризации религиозных императивов, которые в результате купирования «вертикальной» направленности на небесные сущности обрели одноуровневое «горизонтальное» измерение. Здесь в пространстве сугубо человеческих устремлений и действий религиозные символы, всегда лишь отсылающие к чему-то большему, превратились в самореферентные доминанты культурного смыслообразования – ценности. Так, императив свободы человеческой воли, делающий возможным спасение души и вечное блаженство в раю, вне своего религиозного содержания породил представление о самоценной свободе во имя свободы; представления о зафиксированном в человеческой природе и определяющем ее образе Бога – секуляризованное представление о равенстве людей; эсхатологические чаяния – аксиологическую идею прогресса. Собственно, экономический либерализм, демократическое политическое устройство и эволюционизм в научном познании до сегодняшнего дня формируют смысловое пространство культуры Модерна, подчеркивая как религиозное происхождение этого пространства, так и его коренную перестройку в процессах секуляризации.

Следует обратить внимание на то, что практическая деятельность человека осуществляется в мире, некоторой внешней среде, которая всегда соразмерна этой деятельности. Несмотря на то, что облик привычного внешнего мира представляется человеку до тривиальности очевидным, не следует подменять убежденность в его неизменности собственно неизменностью. Следует подчеркнуть, что речь идет не о возможных изменениях ландшафта (сколь бы серьезными они не были), но о принципиальной нетожд-

дественности *реальности*, открывающейся сознанию нормального социализированного (то есть принадлежащего определенному сообществу) человека, и мира самого-по-себе. Тот факт, что наши представления о внешнем мире опосредованы структурами восприятия и разума, нельзя, по крайней мере, со времен Канта, считать философской новацией. Однако сегодня открытия Канта, Шеллинга и Гегеля следует дополнить знанием о зависимости человеческих представлений о мире от культурного контекста: социокультурная среда «подсказывает» способы отбора и связывания чувственных данных в целостные образы окружающей реальности.

Очень кратко положение дел можно представить следующим образом: получая первые практические навыки, ребенок учится взаимодействовать с окружающим миром, учится воспринимать его и понимать в качестве пригодного для новых действий. Сами практики, их иерархический порядок (от обыденных до опасных и сакральных) постепенно вводят субъекта в универсум, который никогда не присутствует в чувственном восприятии целиком, а его некоторые уровни вообще недоступны эмпирии. Тем не менее, человек, привыкший действовать на основе специфических предзнаний и в виду определенных ожиданий, интенционально конституирует облик реальности, который разделяют с ним все члены сообщества. В их совместно вырабатываемом и культивируемом знании и на основе практик, в которых так или иначе принимают участие все члены сообщества, вырабатывается единый комплекс представлений о сущем, его порядке, структуре и элементах. Собственно эта часть социального знания представляет собой наиболее ценное сокровище данной культуры, ее фундамент, а посягающие на него признаются сумасшедшими.

Обучающие ребенка родители изначально ориентируют его на элементы своего культурного универсума и через его части новый член сообщества, в конце концов, познает целое. В силу сказанного, «знание о сущем» следует только отчасти считать знанием – это априорный и всеобщий, то есть в кантовском понимании трансцендентальный, базис самого знания, фиксирующий для данной культуры *порядок бытия*. Именно поэтому совокупность априорных представлений о сущем и сформированный на их основе облик реальности можно назвать *онтологической реальностью*.

Способы «верификации» этой реальности всегда релевантны легитимным практикам, то есть никогда не превышают внутрикультурных требований к надежности онтологических убеждений: мы сегодня сколько угодно можем критиковать мифологические представления об устройстве космоса, но при этом не сможем указать способов проверки наших знаний о Вселенной, которые были бы принципиально надежнее существовавших в мифологических культурах – так или иначе речь всегда будет идти о совокупности практических алгоритмов, порожденных проверяемой культурной онтологией. В частности, в современной техногенной культуре научные экспертизы основываются на допущении существования естественных (физических, химических, биологических, социальных) объектов и взаимодействий, их первостепенной и исключительной важности для истинности любых суждений, а также возможности знания об этих объектах и взаимодействиях. Указанные допущения, собственно, и составляют онтологическое априори нашей культуры, а значит, принципиально ускользают от проверки. *Мы не могли бы получить эти предзнания извне*, так как любое эмпирическое познание на них базируется. Возникает естественный вопрос: откуда взялись онтологические принципы нашего культурного опыта, фундирующие саму возможность ценностей?

Антропологам давно известно, что в культурах, базирующихся на мифологии, формируется дуалистическая онтологическая реальность. Мир, в представлениях австралийских аборигенов, африканских бушменов, американских индейцев, эскимосов и т.д., а также, насколько можно судить, предков современных европейцев, состоял из двух слоев, сакрального и профанного. Первый являлся вечной актуальной основой, как бы изнанкой второго, его сакральным архетипом, созданным деятельностью первопредков

или героев в «начале времен». Все, с нашей точки зрения, ценное принадлежит этому первому, сакральному миру. Профанный слой бытия, случайный и изменчивый, представлял собой несовершенную копию сакральной реальности и если и содержал некоторый намек на вечные прообразы, то только в смысле их проникновения из истинной реальности в виде архетипических начал. При этом природа обитателей священного мира (антропоморфных живых существ) препятствовала возникновению представлений о *ценном самом по себе* (то есть о ценностях).

Однако формированию представлений об автономном мире ценностей препятствует и христианская онтология. В христианстве сотворенный мир так же, как и в мифе, не исчерпывает реальности, но составляет ее низший регион. Высшие круги бытия связаны с божественным присутствием и самим Богом, что снова, как и в случае с мифологической онтологией, приводит сознание не в аксиологическую сферу, но в сферу заповедей и догматических установлений.

Впрочем, структура христианской онтологии, монистичная по своей природе – несмотря на наличие различных онтологических регионов, творение невозможно вне Творца (но не наоборот), а следовательно, бытийное основание сотворенного мира восходит к Несотворенному – заключала в себе зерно монистической онтологии Модерна. Решающую роль в рациональной метаморфозе религиозной онтологической реальности, превратившейся, в конце концов, в *картину мира* (то есть, согласно М. Хайдеггеру, в мир, представший перед человеком в качестве картины), сыграл новый философско-теологический метод. Он зарождается в первых догматических построениях, сопровождавших рождение церкви как социального института. Этот метод бесспорно наследует методологии античной философии, но при этом (вполне несознательно) абсолютизирует значение человеческого разума. Греки, а за ними римляне, отдавая должное разумению человека, видели в нем не более чем отражение разума космического (мира идей, закона, логоса), который сам был эманацией высшего Начала. Ничто в изменчивом мире – ни чувственность, ни слова, ни даже рациональные построения – не приближали мыслителя к Первопричине. Скорее наоборот, отказ от всего тянущего к земле открывал человеку *несокрытое*, позволял экстатически приблизиться к Единому.

Не то в мышлении христианском. С точки зрения апостолов и Отцов Церкви, Истина мира, Христос, присутствует в нем. Задача теолога и церковного деятеля сделать эту Истину доступной пастве, найти для ее выражения единственно возможную словесную форму-формулу. Церковное признание рациональной формы «формулой», догматической истиной, легитимирует последнюю в качестве Истины, так как глас Церкви есть глас Божий. Человеческий разум со своей стороны призван найти форму, с очевидностью демонстрирующую логическую зависимость ответа на поставленный вопрос от истин, зафиксированных ранее. Апелляция к очевидности, таким образом, носит подчиненный характер – она не влияет на Истину, которая *априори* уже присутствует в мире, но лишь помогает сосредоточить на ней внимание.

Однако радикальное изменение статуса человеческого разума, который в античные времена стоял преградой на пути к истине, а теперь прямо влиял на ее явленность, имело радикальные же последствия. *Очевидность* логической аргументации воспринималась все чаще не как симптом приближения к истине, но в качестве ее атрибута, причем атрибута сугубо рационального. Рационализирующие тенденции привели к переосмыслению всего корпуса накопленных знаний, которое осуществлялось вначале в рамках ортодоксального христианства: рождается учение о природе как созданной Богом, однако имеющей рационально постигаемую структуру, которое завершается космогоническими теориями о первоимпульсе (теория *импетуса* Жана Буридана) и конституированием закона инерции (Галилей, Декарт, Ньютон); в социально-политической сфере формируются учения о естественной (рационально эксплицируемой) борьбе народов, приводящих к верховенству одних и подчинению других, о госу-

дарстве, базирующемся на человеческой *природе*, о власти как *естественном* установлении и т.д. (Данте Алигьери, Жан Парижский, Марсилиус Падуанский и др.); наконец, предпринимаются первые системные попытки построения автономной от религиозных императивов этики (учение Петра Абеляра).

В полемике с обличителями рациональных построений (такими, как Петр Доминиани, Бернар Клервоский или Вильям Оккам) адепты нового разума институализируют зарождающуюся традицию рационализации (открытие университетов), легитимируют ее методологию (теория двух истин) и автономизируют ее от ортодоксии (не все истины веры подлежат рациональной секуляризации). В результате формируется рационализованная теология, опирающаяся в первую очередь на человеческий разум. Чувственные интуиции здесь играют не меньшую роль, чем врожденные идеи, а *демонстрация* истинного порядка вещей перерождается сначала в мысленный, а затем и «естественный» *эксперимент*. Формирование новой традиции (перерастающей позднее в науку Нового времени) происходит, тем не менее, в лоне христианской онтологии (первые ученые – верующие христиане), однако тотальная рационализация, сохраняя ее исходную монистичность, замещает религиозную природу *естественной*. Именно формирование монистичной, но рационализованной онтологии, с купированным в процессе рациональной секуляризации религиозным «измерением», то есть онтологии принципиально одноуровневой, полностью сводящейся к *наличному*, *здесь и сейчас* совершаемым действиям людей, стало залогом рождения ценностного мышления и самого представления о ценностях, в том числе и моральных.

Нравственность, связанная с сознательной коррекцией поведения человека ввиду внерелигиозных моральных ценностей, вне зависимости от желаний человека конституирует одноуровневую онтологическую реальность, в которой ценности только и могут иметь место¹. Однако и сами ценности, генетически связанные с замещаемыми ими христианскими императивами, и секуляризованная онтология Модерна имеют религиозную природу. Бесспорно, в качестве локальных регулятивов, внерелигиозные ценности могут играть и играют важную роль. Однако, наделяя такую нравственность абсолютным статусом (на который она исключительно и претендует), мы совершаем ошибку подмены: автономная нравственность так же паразитирует на религиозных императивах, как представления о коммунистическом рае на идее Царства Небесного. Чем в долгосрочной перспективе оборачиваются такие подмены, мы уже знаем.

О.В. Білокобильський

Чи можлива моральність, що не залежить від релігії?

Предметом статті є принциповий зв'язок моральності й сфери релігійного, який порушується у добу модерних ідеологій. Реконструюється процес раціоналізації релігійної моралі у світлі імперативів наукового розуму.

O.V. Bilokobyl'skiy

Is Independent of Religion Morality Possible?

The subject of the article is the principle relationship between the morality and the sphere of religious that is transgressed in the age of modern ideologies. The process of rationalization of the religious morality in the context of imperatives of scientific intelligence is reconstructed.

Статья поступила в редакцию 17.01.2011.

¹ Сказанное относится и к этике, которая строится вокруг императивов дискурсивной выработки ценностей. Нетрудно заметить, что условия легитимности коммуникативного дискурса *зависят от онтологических представлений и социальной ситуации, сложившихся в современном обществе*, при которых абсолютизируется значение рациональных дискуссий.