

Моральные аспекты атеизма и религии

Целью всей деятельности интеллекта
является превращение некоторого «чуда»
в нечто постигаемое
Альберт Эйнштейн

Путаница в дискуссиях о религиозной вере часто возникает из-за того, что ее как определенную позицию в вопросах познания отождествляют с верой, понимаемой как морально-психологический феномен. Так, например, духовное совершенствование личности христиানে ставят в зависимость не от поступков этой личности, а от некритического восприятия определенного рода информации, например, о том, чем эта личность должна питаться в определенный период времени, например, во время Великого поста.

Работа пищеварительного тракта тем самым наделяется моральным смыслом. Христиане словно подписываются под афоризмом немецкого естествоиспытателя, вульгарного материалиста XIX в. Фохта: «Человек есть то, что он ест». Каким парадоксальным, но каким закономерным образом сходятся крайности!

Мораль для религиозных адептов не есть нечто, чье содержание и чьи границы определяются только человеческими взаимоотношениями. Прежде всего, она в их понимании является тем, что относится к сфере чудес, поскольку относится к сфере чудес источник морали – Бог. Тем самым моральные проблемы трактуются ими как проблемы мистические, относящиеся к сфере отношений человека с богом, а не как проблемы практические, относящиеся к социальному бытованию человека, и разрешение которых, стало быть, зависит от условий этого бытования и от самого человека, преобразующего эти условия.

Бог же по определению возвышается не только над человеческим, но и над природным миром. Последний он использует как орудие поощрения или наказания человека. Тем самым природа, как внешняя, так и внутренняя для человека, включается в сферу морального. Мысль об имморальности природы христианским телеологам абсолютно противна. Отсюда и проистекает их вульгарный идеализм, смыкающийся с вульгарным материализмом.

Но так ли очевидна связь между верой как отказом от критической способности разума и верой как феноменом морально-психологическим, верой как доверием и как мотивацией нравственных поступков?

Доверие, очевидно, следует понимать как открытость человеческого сознания навстречу окружающему миру. Оно, таким образом, служит подтверждением прямоты и ясности связей между человеком и окру-

жающим миром. А прямота и ясность между ними возможна лишь тогда, когда человек обладает знанием о себе и о том, что его окружает. В основании доверия, стало быть, чтобы оно не было иллюзорным, должно лежать знание о том, чему и кому доверяешь.

Я доверяю учебнику физики, потому что я знаю физические законы и умею применять их на практике. Я доверяю своему другу, поскольку знаю на собственном опыте, что на него можно положиться в трудную минуту. Но я не доверяю тому, кто требует от меня отказаться от свободы критического суждения. Я не доверяю тому, кто требует от меня веры. А доверяю я лишь тому, кому не верю, и кому не нужно, чтобы я, предав свою свободу мышления, безотчетно верил ему.

Вопрос о вере в бога – это, кроме всего прочего, и вопрос доверия по отношению к людям, которые о нем говорят. Но знают ли они то, о чем говорят? И каковы источники этого знания? А каковы источники их веры? И почему они, на словах столь уверенные в своем знании и в своей вере, так нетерпимы к моему критическому отношению к ним? Не боятся ли на самом деле они критического отношения к себе? И почему тот, кто любит говорить о высшем совершенстве, сам не стремится стать хотя бы отчасти подобным ему, называя стремление к этому совершенству «гордыней»?

Что касается веры как мотивации нравственных поступков, то вопрос о ней можно сформулировать таким образом: связан ли с необходимостью атеизм с аморализмом?

Все доводы тех, кто отвечает на него утвердительно, сводятся к одному: «Если бога нет, то все дозволено». Но эта фраза, вложенная Ф.М.Достоевским в уста морального нигилиста, выражает точку зрения и адепта христианской морали, ибо основана на убеждении, что источник нравственного поведения человека может быть только внешним для его природы.

Если это чья-то самокритика, то спорить здесь не о чем. Если теоретическая позиция, то она уже подвергнута критике Н.Г.Чернышевским, Л.Фейербахом, И.-Г.Фихте, К.Марксом, Э.Фроммом, Б.Расселом (а так же И.Кантом, ибо что общего может иметь кантианский бог, понимаемый как регулятивная идея разума, с богом – чудом, чье существование предполагается вне разума и вопреки разуму?) и продолжает опровергаться историческим опытом человечества.

Стоит ли делать опорой нравственности веру в чудеса, колеблемую всяким успехом науки и социальной организации? Строящий свое моральное поведение на вере в чудо (в бога) либо рискует провалиться в пропасть аморализма, когда это чудо будет разоблачено, либо, близоручко отождествляя чудесный объект своей веры с источником морали как таковой, становится на пути общественного прогресса, в том числе и морального. Оба случая уже не раз бывали в человеческой истории.

Куда более прочной опорой нравственного духа является уверенность человека в чистоте и полноте собственной самореализации. Побудительным мотивом нравственности в этом случае служит инвариантность поступка, иначе говоря, свобода и естественность поведения, благодаря которым человек является для самого себя самоцелью.

Мораль, противопоставляемая естественности жизни, разоблачает самую себя, ибо в этом случае мораль связана с насилием, а всякое насилие над жизнью аморально. Тот, для кого моральное поведение естественно, не нуждается ни в каких внешних источниках морали, противостоящих его свободе. Я поступаю нравственно не потому, что так должно поступать согласно данным божественным законодателем заповедям, но потому лишь, что просто иначе поступать не могу. Я – сам «законодатель» морали (Ж.-П.Сартр), коль скоро мораль определяет внутреннюю логику моих поступков, и коль скоро она не возвышается как внешнее чудо над практической деятельностью моего самосознания.

В этом случае, как нигде более, я нуждаюсь в критической способности своего разума, т. е. в гносеологическом безверии, ибо, только применяя ее, я смогу отличать моральность от своего и чужого аморализма. И пусть в этом случае в поисках моральности я действую методом проб и ошибок. Зато только так найденная мораль окажется моей, а не чужой моралью, и только так моральным буду именно я, а не тот, кто мораль мне предписывает. Он утверждает свою моральность через чужое поведение, и потому для него самого мораль является чем-то внешним. Я же утверждаю свою моральность только и только через свое поведение и через свои убеждения, и поэтому ни в каких внешних источниках и доказательствах своей моральности не нуждаюсь.

Это как в писании стихов: стремясь к совершенству, необходимо работать над словом до тех пор, пока не увидишь, что вариантов данному слову больше нет. И этическая и эстетическая инвариантность одинаково достигаются не копированием пусть даже самым изысканных образцов, а свободной практикой ума и чувств, воплощающей действительность подлинного Чуда из Чудес – человека. А источником знания о нравственности для неверующего служит вся раскрытая перед ним книга человеческой культуры, надо только прилежно читать ее, и не только понравившиеся фрагменты.

Моральное законодательство личности не имеет ничего общего с моральным нигилизмом и релятивизмом, которые выражаются, например, в социал-дарвинизме и вульгарном нищенстве. С точки зрения религии, однако, это так и есть, поскольку всюду, где утверждается произвол человеческой воли, она усматривает угрозу морали. Но не всякий произвол имеет своим предметом человека, тогда как всякое ограничение человеческой свободы, даже ради каких угодно «высших» ценностей, направлено в конечном итоге против него.

Поведение какого-либо индивида (преступника) может сделать необходимым ограничение его свободы, но бесчеловечность его поступков дает ли право говорить, что он стал действительным человеком как социальным существом, и насколько в этом случае допустимо вести речь об ограничении свободы именно человека?

Ограниченность религиозной морали состоит не в том, что какая-либо ее заповедь или же они все в совокупности ложны. Многие моральные нормы, защищаемые религией, имеют общечеловеческое значение, иначе говоря, соблюдение их способствует сохранению целостности и здоровья как любого социального организма, так и любого индивидуума. По этому поводу можно лишь с сожалением констатировать, что во всякой религии коренится противоречие между декларируемыми общечеловеческими ценностями и реализуемыми на практике ценностями узкоконфессиональными.

Ограниченность религиозной морали – именно в ее религиозности, в том, что мораль и ее источник преподносятся как чудо, т. е. как нечто, противопоставленное чувственному, практическому миру человека. Моральная норма в религиозной интерпретации превращается в универсальную абстракцию и противостоит всей сложной конкретности человеческой жизни, всему богатству ее проявлений. Поэтому «абсолютной» она способна выглядеть только в условиях статики и замкнутости человеческого существования, когда жизнь человека сводится к чередованию привычных моделей поведения. Идеальные места для этого – кухня и монастырь.

Иначе говоря, моральная норма выглядит безусловной именно там, где она нужна для консервации поведенческих моделей, а не для критики человеком своих поступков. Когда перед ним отсутствует выбор и условия свободного выбора, то отсутствует и само конкретное содержание морали. И нередко в этом случае всякая попытка воплотить ее в жизнь приводит лишь к обратному результату – к утверждению аморализма.

Бессодержательность абстрактных моральных норм религии разоблачается динамикой человеческой жизни, ее историей, в особенности экстремальными ситуациями, в которых сами обстоятельства вынуждают человека действовать не по образцу, а творить собственную моральную норму, подходящую для данной ситуации.

Как оценить с точки зрения традиционной христианской морали, без оговорок осуждающей всякое самоубийство и грозящей за его совершение адскими муками, поступок партизана, покончившего с собой перед лицом вражеских пыток, которые он не смог бы выдержать и хотя бы в бессознательном состоянии выдать своих товарищей? Конечно, это самоубийство для правоверного христианина является грехом, поскольку является свидетельством отчаянья и неверия в милость божью. Но бывают ситуации, когда упование на милость божью связано с риском для человеческой жизни, причем чужой, и это именно такая ситуация. Партизан

выбрал не хрупкую надежду на свой организм и психику, подвергнутым нечеловеческим испытаниям, а реальную возможность не подвергать смертельной опасности людей. Поэтому для них, спасенных, его поступок является подвигом.

Самоубийство бесчеловечно, но человек порой считает его необходимым при известных обстоятельствах, как это было у М.Цветаевой, В.Маяковского, Д.Лондона, А.Башлачева, Я.Дягилевой. Можно сколько угодно по-христиански милосердно лишать самоубийц небесного рая, но это ни на шаг не приближает человечество к решению проблемы самоубийства. Осуждать его при полном бессилии изменить что-либо в жизни отчаявшихся людей — лицемерно. Поэтому за человеком нужно признать право на самоубийство, признать вынужденную необходимость последнего.

Но это не означает признания его ценности. Самоубийство, как всякое убийство, обесценивает человеческую жизнь, обесценивает и себя как итог этой жизни. Таким образом, право человека лишать себя физического и духовного существования есть право совершить то, что не обладает ценностью; это право само по себе лишено ценности. Но таковым оно является только тогда, когда оно признается вынужденным выбором человека, например, выбором между бессмысленностью существования и осмысленностью смерти.

И наоборот: оно награждается ценностью, переживается как ценность, если отнято у него, осуждено и не может стать результатом его выбора. Человек может увидеть в отнятом у него праве на самоубийство ценность хотя бы потому, что нарушение этого запрета может означать протест либо против себя, либо против общества. А ценность протеста порой бывает безусловна.

Поэтому самоубийство не отрицаемо абстрактной моралью. Или: оно ею столь же отрицаемо, сколь и оправдываемо. Абстрактная мораль не может дать по поводу самоубийства однозначный ответ – и не имеет права, стало быть, его рассматривать. Самоубийство в этом смысле имморально. Моральное самоубийство, т. е. оцениваемое с точки зрения абстрактной морали или совершенное ради нее, – пошло.

Но, вместе с тем, говорить об «исторической необходимости» самоубийства цинично, – если говорить только об этом. Если к этому еще добавить, что эта необходимость должна быть преодолена, если мы выведем необходимость самоубийства из соответствующего состояния человека и общества, которое должно и можно сменить другим состоянием, исключаящим эту необходимость, то мы поднимаемся на более высокую ступень. Мы уже не циничны, ибо возвысились над необходимостью самоубийства, мы – историчны. История цинична лишь в своей статике, но человечена в динамике отрицания своих преходящих состояний. «Исторический цинизм», на который обрушивал свой гнев А.Камю, невозможен при последовательном историзме. Он – оксюморон, деревянное железо.

Абстрактная религиозная мораль, претендующая на то, чтобы быть годной на все случаи жизни, приходит, таким образом, в противоречие с конкретной человеческой моралью, отражающей реальную сложность человеческого бытия.

Ну а если верно, что не «человек для субботы, а суббота для человека», для человека реального, т. е. исторического и социального, то какой смысл тогда говорить о божественной незыблемости, потусторонней данности каких бы то ни было моральных норм?

Понимание ограниченности абстрактной (религиозной) морали имеет особенное значение в социальной работе. Предметом последней являются разного рода экстремальные (проблемные) ситуации людей. И каждая из этих ситуаций – в чем-то уникальна. Так же, как неповторим в своих проявлениях человек, ее переживающий. Подходить поэтому к ним всегда с одним и тем же пониманием морали и нравственности – с таким негнущимся «сакральным» лекалом – неразумно и неэффективно с точки зрения целей социальной работы, а в некоторых случаях даже преступно.

*Г.Л.Миронова,
Г.В.Ханёвская*

Некоторые аспекты формирования физической культуры личности студента вуза

Современное реформирование системы высшего образования основывается на гуманизации образовательного процесса и повышении роли культуuroобразующих функций. В условиях рыночных отношений система образования страны должна обеспечивать успех выпускнику вуза как в чисто профессиональной области, давая ему основу, фундамент его профессиональной деятельности, так и в социальной сфере, формируя культуру личности и повышая его социальную защищенность.

В ряду воздействий на формирование культуры личности студента физическая культура и спорт занимают важнейшее место, социальное, политическое, культурное и воспитательное значение которых возрастает в процессе развития современных производительных сил.

В программе вузов по физической культуре одной из задач учебно-воспитательного процесса является формирование физической культуры личности студента. Она ориентирована на *экстенсивный* путь – формирование физической культуры личности «широкого профиля» на базе «школы начального освоения» многообразия видов физкультурной деятельности (элементов легкой атлетики, спортивных игр, аэробики, лыжного