

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<https://doi.org/10.18522/1997-2377-2023-130-3-42-48>  
УДК 291.1

**О ПРОБЛЕМЕ МОРАЛЬНОГО ВЫБОРА  
НА ПРИМЕРЕ БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИИ АВРААМА**

*С.В. Килин*

Рассматривается проблема соотношения религиозной веры и нравственности. Компаративистика библейской истории в контексте настоящего времени показывает существование схожего этического противоречия в соотношении национального/родного и вселенского/всеобщего, проявленных в столкновении традиционных и «прогрессивных» ценностей. Анализируется возможность существования безошибочного морального и нравственного выбора личности. Делается вывод о важнейшей функции философии, примиряющей религию с секулярным миром, демонстрируется реальность божественного в мирской нравственности.

Ключевые слова: Авраам, Бог, нравственность, совесть, мораль.

It is considered the problem of the relationship between religious faith and morality. Comparativism of biblical history in the context of the present shows the existence of a similar ethical contradiction in the ratio of national/native and universal/whole, manifested in the clash of traditional and "progressive" values. The article analyzes the possibility of the existence of infallible moral and ethical choices of the individual. It concludes that the most important function of philosophy is to reconcile religion with the secular world, demonstrating the reality of the divine in secular morality. This way contributes to the formation of ethical categories and processes, among which conscience, which is the highest inner judge of human actions, becomes the most important.

Key words: Abraham, God, morality, conscience, morality.

*И простер Авраам руку свою  
и взял нож, чтобы заколоть  
сына своего (Быт. 22:10)*

Соотношение религиозной веры и нравственности – одна из серьезных философских проблем. Начало ее изучения относится к философии Нового времени, когда европейская рефлексия религиозного сознания уже преодолела давление догматики средневекового христианства, давшей человеку возможность проникнуться идеей вечности и духовности, а затем в классической немецкой философии содержание этой рефлексии развилось в спекулятивную форму. Замечательным постклассическим исследованием этой проблемы является работа Сёрена Кьеркегора «Страх и трепет». В ней датский мыслитель проводит экзистенциальный анализ ветхозаветной истории об испытании Богом веры Авраама через принесение им в жертву единственного и горячо любимого сына Исаака. Моральный и этический аспект этого действия выражается поставленным Кьеркегором вопросом: может ли быть оправдана такая вера перед Богом и перед человечеством? Домысленный категориями диалектической логики, этот вопрос представляет немалый интерес и сегодня, если учесть прагматическую мораль настоящего времени и распространяемые им идеи трансгуманизма.

В прологе названной работы Кьеркегор экспонирует этот библейский сюжет. Авраам жил сокровенной любовью к Богу, который знал эту любовь и, по представлению Авраама, во всем ему споспешествовал. На мольбу Авраама о продолжении рода Бог ответил, что его моление исполнится, но для этого вера Авраама должна быть сильной и непоколебимой. Когда Аврааму было 100 лет, а жене его Саре 90, у них родился сын. В этом необыкновенном случае – чуде зачатия и рождения ребенка в таком почтенном возрасте – Авраам чувствует Его волю. Бог наказывает Аврааму дать наследнику имя Исаак. Он рос добрым и любящим отца сыном, когда Авраам вновь услышал голос Бога, велящий ему принести в жертву самое дорогое. Авраам молча взял Исаака и пошел с ним на гору Мория, связал сына и, занеся над ним нож, воскликнул, что не любит его. Без этого восклицания Авраама Исаак мог решить, что его участь есть воля Бога, чего Авраам не мог допустить ради того,

чтобы сын возненавидел его, а не Бога. В этот момент Аврааму явился ангел и сообщил, что затребованная жертва Богу более не нужна, а рядом есть для нее овен.

В христианской традиции готовность Авраама пожертвовать Исааком расценивается как акт высшего проявления веры (Кьеркегор называет способных к этому «рыцарями веры») и как доказательство того, что вера не самодостаточна и должна быть оправдана соответствующими ей делами. Авраам истово верил в Господа и потому вновь ждал от него чуда: он твердо знал, что Бог не бросит его в случившемся и либо воскресит Исаака, либо даст ему другого сына.

Кьеркегор же усмотрел в этой библейской истории трагическое противоречие. Действительно, если оценивать поступок Авраама с позиций этической нормы, то человека, занесшего нож над головой другого (в том числе – своего сына), иначе как убийцей не назовешь. Если же рассматривать поступок как исполнение воли Творца мироздания (а следовательно, и всей истории человечества), то Авраам преодолевает себя, совершая сложнейшее в его жизни моральное деяние, которое не может быть расценено как нравственное. Это противоречие подводит к постановке нескольких проблем. Во-первых, возможно ли религиозное отречение от этического и нравственного? Во-вторых, может ли современный человек понять Авраама и возможен ли безошибочный моральный выбор? В-третьих, существует ли абсолютный долг человека перед Богом?

Прежде чем мы начнем анализ перечисленных вопросов, уместно исключить следующие профанные аргументы: (1) Авраам не любил своего сына, и от этого его убийство теряло для него душевную тяжесть; (2) Авраам знал, что жертвование им сына не понадобится Богу; (3) Авраам был готовым преступником, злым и падшим человеком.

(1) Жертвуют всегда чем-то для себя дорогим. Когда Авраам услышал призыв Бога к жертве, то речь шла о самом для него ценном, так как он уже и не чаял обрести сына в старости. Какая же это была бы жертва, если бы сын Исаак не был так дорог Аврааму? Иначе сказать, отношение Авраама к Исааку этически выражается просто: отец любит своего сына больше, чем самого себя. То, что Исаак имел благонравный и добрый склад души, придавало этой любви еще более светлую радость и гарантировало невыносимое огорчение от возможной утраты. Аврааму в создавшейся ситуации легче было убить себя, но это было бы уклонением от завета – от жертвования самым дорогим в его жизни. То есть Авраам не мог не любить своего сына по условию самой этой истории.

(2) Авраам не знал исхода событий. Он не мог надеяться на то, что Бог отведет от него трагическую участь, иначе он допустил бы, что не совершит жертвы, а это был бы отказ от веры: переход сознания из бесконечности веры в конечное знание. Поэтому Авраам мог руководствоваться только абсурдом происходящего, веря, что Бог его не оставит, но не надеждой, что это произойдет.

(3) Авраам был почитаемым человеком своей эпохи. Его нравственность соответствовала традиционному укладу, и в своих действиях он был примером для своего народа.

Таким образом, Авраам сознательно, отдавая отчет своим действиям, шел к закланию сына. Им руководило личное доверие Богу и завет с Ним. Авраам имел значимое подтверждение этого доверия, ведь он не раз удостоверялся, что Богу есть до него дело: Бог спасал его ранее и обращал Свое слово к нему лично. Уже в глубокой старости у Авраама и его престарелой жены родился сын. Авраам расценивает этот факт не иначе как Его Слово. Бог обещает Аврааму: «И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословении; Я благословлю благословляющих тебя и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:2, 3). Но не только вера в будущее подвигает Авраама на величайшую жертву: его вера знает и настоящее, которым он обязан Богу. То есть Авраам поступает не так, как поступил Адам, затаив сомнение от слов змея: «Подлинно ли сказал Бог?», но делает иначе: там, где есть основание сомневаться, он беспрекословно верит Богу.

Рассматривая эти проблемы, Кьеркегор приходит к выводу, что Авраам своим действием выходит за границы этического (возможного только в отношениях между людьми), так как имеет более высокую цель. «Чего же ради Авраам поступал так?» – задается вопросом Кьеркегор и отвечает: «Ради Господа и вместе с тем ради самого себя. Он сделал это ради Господа, ибо Господь требовал такого доказательства его веры, и ради самого себя, чтобы иметь возможность дать такое доказательство» [5, с. 102].

Глубочайшая вера и диалог с Богом утверждают так называемое «абсолютное отношение с Абсолютным», суть которого заключается в том, что индивид «становится выше мира», то есть сверхчеловеком в религиозном смысле, и выходит за сферу этического. «Если это не так в случае с Авраамом, то он даже не трагический герой, но убийца. Продолжать называть его отцом веры, говорить об этом людям, которые не заботятся ни о чем, кроме слов, бессмысленно», – заключает Кьеркегор [5, с. 71].

Реальность личной связи с Богом не раз была подтверждена Аврааму фактическими событиями, в связи с чем он верит, что это не дело его воображения. Учитывая, что деяния Бога неподвластны

суду человеческого разума и этической оценке со стороны людей, так как Бог находится за пределами человеческих представлений о добре и зле, следовательно, религия и мораль, вера и добродетель могут не совпадать и даже вступать в противоречие друг с другом (верно и обратное: для Бога нет хороших и плохих, ибо «Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (2)), то и поступок Авраама приобретает иное измерение. То есть истинно религиозному гению, или «рыцарю веры», в терминологии Кьеркегора, позволено больше, чем простому набожному смертному, ибо им руководит сам Бог. В этом смысле он пребывает в сфере надчеловеческих отношений, выше общего человеческого уровня, он становится сверхчеловеком.

Из этой оппозиции общей человеческой морали и морали религиозного гения и возникает неразрешимое противоречие. Авраам вызывает восхищение и одновременно ужасает, так как он отрицает себя и жертвует собой ради долга, отдает конечное, чтобы ухватить бесконечное, отдает надежное ради еще более надежного [5, с. 58]. Когда мы видим, что некий человек делает что-то, не соответствующее принятому в обществе, мы говорим: «Он едва ли делает это ради Бога», подразумевая при этом, что он делает это ради себя самого [5, с. 68]. Однако Авраам выходит за сферу этого всеобщечеловеческого. «Я не могу понять Авраама, я способен лишь восхищаться им» [5, с. 102], – подытоживает Кьеркегор, чем дает основание для дальнейшего размышления о моральной глубине этого поступка.

В светской этике, в которую напрямую переносить библейский контекст некорректно, так как в повседневной жизни человек руководствуется своим здравым смыслом, индивидуальной моралью и конкретной социальной этикой, вышеуказанное противоречие созвучно противоречию понятий «мораль» и «нравственность». Немецкая классическая философия в лице Канта, Фихте и Гегеля определяет моральность и нравственность как возможность человека самостоятельно определяться относительно добра и зла или должного или не должного действия. Если индивидуальная воля противостоит в своей субъективной оценке всеобщей нравственности, то она является безнравственной, так как лишена всеобщности. Поскольку сфера морали и нравственности тесно связана с категорией ответственности, то эти противоречия вызывают душевный диссонанс личности, выражающийся в угрызениях совести, чувстве вины, ressentimente (озлобленности) и пр.

Если рассматривать согласно философии права Гегеля право, мораль и нравственность как этапы развития объективного духа, то их отношение можно выразить следующим образом. Право выступает положением, мораль – его отрицанием, а нравственность – их конкретным (то есть различным, или определенным) единством, в котором индивидуальные моральные поступки расцениваются в этическом пространстве конкретного общества с его нравами, законодательно утвержденными в праве<sup>1</sup>. В нравственности право и мораль обретают действительность. Однако такой, на первый взгляд, теоретически прозрачный и последовательный принцип отношения моральных и нравственных поступков в практической реальности жизни людей всегда оказывается трагически недостижимым и проблематичным. Эти стадии (право, моральность и нравственность) представляют собой, по Гегелю, лишь «ступени развития идеи свободы», постольку они «ограничены и, следовательно, подчинены друг другу» [2, с. 90].

Так, кантовский категорический императив «Относись к человечеству в своем лице и в лице всякого другого человека не только как к средству, но и как к цели» [3] и «Поступай так, чтобы максима твоего поступка посредством твоей воли могла стать принципом всеобщего законодательства» [3] как безусловный и всеобщий принцип порождает, по убеждению Гегеля, бесконечное число обязанностей. Во-первых, невозможно однозначно во всех случаях определить моральность поступка. Возьмем, к примеру, решение сына пойти добровольцем на фронт, чтобы отомстить убийцам своего брата и тем самым, возможно, принести вклад в победу, но при этом оставить дома одинокую мать, которая, вероятнее всего, не выдержит этого одиночества и тем более смерти последнего сына, либо остаться с матерью, сохранить ее жизнь, но оставить поле боя без, возможно, решающего вклада одного бойца в победу.

Сомнение в справедливости собственных действий порождает, во-первых, моральную рефлексию, которая разворачивается в чувство вины и трагические угрызения совести, потерю себя в бесконечном рассмотрении праведности и неправедности своих действий. Во-вторых, даже при однозначном выборе, казалось бы, верного морального решения, оно может столкнуться с противодействием нравственности реальной жизни в конкретном обществе, что приводит личность не только к чувству вины, но и к испытанию от воздействия жестокой судьбы и проявлению ressentimenta. В итоге, чтобы

<sup>1</sup> Слово «нравственность» имеет корень «нрав», что указывает на то, что в самой природе нравственности заложена ее всеобщность как реальная основа человеческого общения и совместного проживания (общезития) людей.

не нарушить принципов единства морали и нравственности (в перспективе достижения «истинной нравственности»), последние (мораль и нравственность) должны отклонять этические принципы безусловного следования идеалам добра и зла<sup>1</sup>.

Таким образом, отношение права, морали и нравственности в этике социальных отношений различных обществ проблематично трактовать в форме их конкретного единства. Действительно, моральность, заключающаяся в автономном утверждении для себя максимы своего поведения, в то же время стремится утвердить в ней максиму универсальную – такую, которая может стать основой всеобщего образа действий, что вкупе с нормой права развивается в понятие «нравственность». Проблема обретения этого единства не в том, что при полном подавлении своей моральной (еще не вполне свободной) воли получаемая нравственность будет пассивной и неразумной что, например, наблюдается сегодня в тотальном насаждении очевидно неразумных форм социальных отношений – ЛГБТ, трансгуманизма, феминизма и др. Подобное «государственно нормативное руководство духом и совестью» [9] при игнорировании естественного уважения к индивидуальным свободным силам подавляет моральные установки и вводит новые формы предрассудков. Точно так же она не в том, что другая крайность – игнорирование нравственных принципов, полагаясь исключительно на самодостоверность своих суждений, приводит к риску впадения в субъективизм и своеволие (произвол). Эти крайние состояния невозможны в идеальном конкретном единстве, так как в его логике они должны дополнять друг друга, не допуская крайних значений.

Причиной этой проблемы (но вместе с тем актуальной энергией развития человечества как свободы, обнаруживаемой в духовных противоположностях) становится различие конкретных обществ с их нравственными установками. Возникает ключевое противоречие, существующее между идеей морали и нравственным пространством ее реализации. В связи с этим искать абсолютную нравственность в реальности исключительно человеческих (в смысле светских) обществ нецелесообразно. Подводить нравственный критерий к главенству какого-то одного сообщества чревато вышеупомянутой неразумной нравственностью, случайной по своему содержанию и зависящей исключительно от политической власти этого государства (в лице его вождя) или суммируемой (интерсубъектной), но не менее случайной воли его граждан, что возможно в случае гегемонии одного государства, в результате которой разрушается конкретное единство морали и нравственности, отчего эти понятия отождествляются.

Сегодня схожая проблема в контексте соотношения национального/родного и вселенского/всеобщего, проявленная в столкновении традиционных и «прогрессивных» ценностей, привела к отказу от первичности норм международного права (по сути, лишь называемых международными, а в реальности являющихся нормами экономически и политически влиятельного гегемона) над национальным правом. Это столкновение выражено в приоритете Конституции РФ над решениями международных организаций и судов (с так называемой международной нравственностью). Впрочем, в странах, задающих эту международную повестку и де-юре придерживающихся этих принципов, происходит то же самое, так как всеобщие нормы права на деле оказываются особенными национальными интересами.

Таким образом, государства (нации) различны в своей совокупной нравственной ценности<sup>2</sup>. Значит, не существует ни общеобязательного морально-нравственного принципа, ни какого-либо мыслимого института, который мог бы осуществить подобное аксиологическое сравнение/измерение (аксиологическую компаративистику) различных нравственных систем. Ни одна нравственная система не может вместить в себя действительное богатство человеческих отношений и их разнообразие со всеми индивидуальными склонностями, интересами и потребностями. Никакая реальная нравственность не может быть совершенной; она не может обеспечить людям абсолютную свободу, напротив, ее цель – ограничить свободу человеческих отношений, подвести их под лекало исторического момента. Каким же образом человек может быть освобожден от возникшей противоположности субъективного (индивидуального) морального и объективного (универсального, всеобщего) нравственного?

Гегель считает, что снять противоречие морали и нравственности в реальной жизни оказывается невозможным и самым близким к действительному снятию оказывается христианская этика любви, требующая от человека поступать, руководствуясь божественной любовью, так как в ней реализована полная разумность. Только живые (реальные экзистенциальные) нравственные свершения (поступки,

<sup>1</sup> «Moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat» – «Мораль, завершенная во всех отношениях, несовместима с добродетелью» (Гегель) [6].

<sup>2</sup> Под совокупной нравственной ценностью понимается позиция интенциональных актов отдельных личностей (центров особых духовных актов единения), приводящих к солидаризации, в отличие от арифметической суммы различных мнений большинства, не характеризующих непосредственно особенности национального духа.

представляющие собой этические идеалы – акты единения, самопожертвования, добровольчества, солидаризации, сплочения, соборности и др.), положенные на весы пред оком Божиим (то есть соотношенные с религиозными константами), могут определить реально существующие различия в ценностях и культурах государств и наций и вывести их в поле всеобщей адекватности. То есть для необходимого опыта морально-нравственного сознания требуется взаимосвязь человеческого и божественного. Только с этой абсолютной величины верующему человеку открывается подлинная мораль, диктующая ему, как надлежит поступать. Однако в современном многоконфессиональном мире такая связь сакрального и профанного мировоззрения есть еще большая проблема<sup>1</sup>. Для Авраама же, находящегося в нравственной атмосфере религиозного мировоззрения, это было вполне понятной реальностью.

Кьеркегор говорит о парадоксе веры у Авраама и делает это из желания подчеркнуть иррациональный таинственно-сакральный характер этого акта. Вместе с тем фактически в жизненной рефлексии мифологически и религиозно ориентированного общества такого парадокса в этом не было. Не смешивая мифологию с религией, стоит сказать о древнейшей архаической традиции жертвоприношения злаков, плодов первого урожая, первого приплода домашних животных, наконец первенца в семье. Сегодня в обществе другая традиция, этически мы не приемлем личного непосредственного участия в подобных, по нашему мнению, зверских поступках<sup>2</sup>.

Для истории же Авраама, с укоренившейся на тот момент религиозно-богословской точки зрения, пожертвовать земным, мирским ради высшей ценности, ради приобщения к высотам сакрального было вполне логично и вытекало из содержания религии, составляя смысл религиозного спасения. Поэтому Авраам и осмелился на такой шаг и стал признанным «отцом веры» не только в христианстве, но и в исламе и иудаизме<sup>3</sup>. Для него единственным мерилom ценности и праведности его поступков становится объективное, высшее, абсолютное начало: диалог с Богом, коммуникация с которым не является плодом его воображения (что давало бы повод усомниться в его адекватном восприятии мира), а подтверждена фактическим событиями его жизни.

После этого разъяснительного введения представляются адекватными следующие ответы на поставленные в начале этого текста вопросы.

*Возможно ли религиозное отречение от этического и нравственного?* Если взять за основу понимание моральности и нравственности представителями немецкой классической философии в лице Канта, Фихте и Гегеля, то можно резюмировать, что данные понятия относительны и достижение их идеала, универсальности возможно лишь через высшую реальность, выражающуюся в деятельности Бога, реализующего собственную цель через деятельность человека, который преследует свои частные цели и не ведает о ее истинных результатах. Так или иначе, нравственные нормы выражают интересы исповедующих их социальных групп. В этих философских концепциях не человек, а Бог является подлинным субъектом истории. Если же этой связи нет, то цель жизни единичного человека сводится к приобщению к всеобщечеловеческому, главенствующей задачей которого будет

---

<sup>1</sup> Гегель считал, что религия, обращаясь к чувствам и воображению людей, но также и к разуму, является тем фактором (всеобщей нравственностью), который задает целостность жизни человека. Таким образом, «абсолютная нравственность» представлена как идея, которая не воплощена всецело, поскольку разнообразные этосы, нравы и культуры представляют собой лишь ее более или менее полную конкретизацию, лишь те или иные варианты нравственности. Абсолютное же измерение нравственности существует только для религиозного сознания. Но именно этот религиозный взгляд на мораль как выражение абсолютного духа является в системе Гегеля высшим, поэтому «моральность» и «нравственность» рассматриваются им как квази-религиозные. Это противоречие в рамках гегелевской философии решается уже за рамками ее этической теории – апелляцией к божественному провидению, управляющему ходом истории.

<sup>2</sup> На деле современное общество равнодушно и к более зверским поступкам. Нацистские концентрационные лагеря, в которых сжигались миллионы, намного большее зло современного мира, от которого многие (в особенности страны «прогрессивного» западного мира) отстраняются, но не признают реальность которого невозможно. В отношении к животным ситуация еще более удручающая и не сопоставимая с единичными сакральными жертвами минувших эпох. Притязания гедонистического сознания, требующего не столько необходимого, сколько желанного излишка, преобразуют животноводство в ужасающую машину смерти, какой история еще не знала. На фоне этих разлагающих разум и этику явлений смешно выглядят публичные выступления в защиту отдельных домашних животных от насилия. Под видом «гуманного» к ним отношения на деле речь идет только о защите собственного права на личное удовольствие. Об обоснованности господства человечества над животным царством ярко повествует ряд кинофильмов (документальный фильм «Доминион» – один из них).

<sup>3</sup> Три религии – иудаизм, христианство и ислам – возводят к нему свои корни; религиоведами они называются *авраамическими*, а сам Авраам зовется отцом верующих. К примеру, завет пророка Ибрахима положил начало мусульманской традиции каждый год в радостный и благословенный день жертвоприношения Курбан-Байрам делить свою пищу с нуждающимися.

нравственное состояние личности, в котором происходит отказ от своей единичности, чтобы стать примером для всеобщего, и в этом случае Авраам должен быть осужден как убийца.

Иными словами, свобода, выражением которой является моральный закон, должна существовать не только в мышлении, намерении, но также и в материи намерения, то есть в ситуации осуществления воли. Такую реальную нравственную необходимость Гегель называет «нравственной субстанцией», объединяющей волю людей определенной общности. Очевидно, чтобы выйти из этой субстанции, необходимо обращение к абсолютному, то есть к Богу. Однако религиозное отречение от этического и нравственного возможно прежде всего как противоречие духовного, которое лишь через определенность, через возвращение к земному может быть осуществлено в реальности. Это поясняет размышление по следующему вопросу.

*Может ли современный человек понять Авраама и возможен ли безошибочный моральный и нравственный выбор?* Как увидеть в действии Авраама не преступление перед людьми, собой и перед Богом? С преодолением предрассудков и сложившихся стереотипов светского гуманизма и этического прагматизма духу открываются не только противоречия морально-этического мировоззрения<sup>1</sup>, но и ограниченность ветхозаветного времени, его догматизм, разрушением которого и стала история Авраама. Несмотря на то что в христианстве мышление человека уже преодолело «отягощение» чувственной формой, в нем «человек получает откровение, однако еще не сознает себя как человек или самосознание вообще». Он узнает, что он есть самосознание, но в чем заключается его сущность, он еще сказать не может. «В христианской религии выступило учение, что перед Богом все люди равны. Эти определения делают свободу независимой от происхождения, сословия, национальности, национального образования. Тем самым был сделан необычайно огромный шаг; но эти определения еще отличны от определения, согласно которому быть свободным составляет понятие человека» [6]. То есть Авраам тем более сам себя понять еще не мог. Как было сказано выше, он мог руководствоваться только верой в Бога и абсурдом происходящего.

Человеку современности открываются более широкие горизонты осмысления его поступка. Вместе с тем препятствием на пути к этой свободе мышления выступает предрассудок так называемой объективности и даже священности этических норм. Понимание морали и нравственности исключительно в контексте «удобных», «комфортных» для благоприятного существования человечества норм, ограничивающих такие действия, которые человек не хотел бы испытать на себе<sup>2</sup>, создает так называемый застывший мир, ибо реальное развитие всегда сопряжено с диалектикой положительного и отрицательного, жизни и смерти. Так, например, принцип «не убий» сам по себе лишен какой-либо объективности, однако общества, исповедующие этот принцип, являются более жизнеспособными в борьбе за существование. Однако следуя этим принципам, являющимся лишь полезной конвенцией, станет ли человек отдавать свою жизнь во имя высоких целей? Испил бы чашу яда Сократ, считай он принципы справедливости не более чем удобными соглашениями, не имеющими объективного статуса ни в мире людей, ни в мире богов? Или сказал бы один из героев Льва Толстого, прощая сына на войну: «Помни одно, князь Андрей: коли тебя убьют, мне, старику, больно будет, <...> а коли узнаю, что ты повел себя не как сын Николая Болконского, мне будет... стыдно!» [8], подразумеваемая, что обязанность защиты Родины, ставшая честью аристократа, является более высокой ценностью, чем даже жизнь любимого сына?

Вместе с тем и это не характеризует Авраама. Настоящий трагический герой приносит в жертву себя и все свое ради всеобщего; его действие, всякое движение в нем принадлежит всеобщему, он открыт, явлен, и в этой явленности он – любимое дитя этики. Все это не подходит Аврааму, ибо он ничего не делает ради всеобщего, он сокрыт. Стало быть, теперь мы стоим перед парадоксом. Либо единичный индивид в качестве единичного может стоять в абсолютном отношении к абсолюту, и тогда этическое – это не высшее, либо Авраам погиб, он не является ни трагическим, ни эстетическим героем. То есть не жертва Родине противоречива, которая, бесспорно, выше личной или семейной жертвы, ибо Родина первична. Но противоречием, ограничивающим понимание современным человеком Авраама, является конфликт профанного и сакрального, когда общечеловеческие ценности не могут соотноситься с религиозным бытием. Сняв эти вопросы, человек современности уже понимает Авраама, понимает и невозможность безошибочного морального выбора.

Но это отнюдь не значит, что к такому выбору нельзя стремиться. Нравственность – необходимый шаг человечества на пути достижения истинной свободы, которая на высоком уровне развития морали предполагает саморегулирование отношений между людьми, между человеком и обществом

<sup>1</sup> Выразительно написал на этот счет русский философ Николай Александрович Бердяев: «Трагизм человеческой жизни прежде всего не в конфликте добра и зла, а в конфликте положительных ценностей» [1].

<sup>2</sup> Неверная трактовка *золотого правила нравственности* («Не делай другому того, что не хотел бы, чтобы делали по отношению к тебе»).

в целом, между природой и обществом. Свобода духа заключается в том, чтобы человек, не покидая своего инобытия, мог исследовать законы внутренней природы, не нуждаясь при этом ни в чем для него сугубо внешнем. То есть чтобы он мог, не отрываясь от универсальных этических норм, видеть истинные идеалы морали и понимать их соотношение с жизненной реальностью. Тогда божественные (религиозные) константы могут стать путеводителем и критериями в реальных условиях земной жизни, ибо в человеческом мы все равно будем возвращаться к человеческому: дух, постоянно разрешая морально-нравственные противоречия, не уничтожает единичное, а наоборот, стремясь к всеобщему, постоянно возвращается к единичному. Тем самым сохраняется конкретное тождество единичного и всеобщего (в контексте нашего исследования – морали, нравственности и любви к Богу). Сильный дух, знающий конечность земного и бесконечность духовного, созидательно продлевает свое существование в лоне морально-нравственной культуры. Для этого в реальной светской жизни и необходимы ориентиры божественного, всеобщего.

В этом же смысле открывается ответ на вопрос «*Существует ли абсолютный долг перед Богом?*». Евангельская этика любви, которую Гегель противопоставляет кантовской этике долга и в которой мораль как таковая снята и преодолена, находит свое осуществление в жизни христианского мира (общины). Однако остается еще целый мир, в котором люди в отношениях друг к другу не руководствуются только христианской любовью. Таким образом, этот вопрос не может звучать вне личного отношения к божественному самой личности. Он глубоко интимен и находится вне плоскости аксиологии. Роль философии Гегель видел в том, чтобы примирить религию с миром и показать реальность божественного в мирской нравственности. Этот путь способствует формированию этических категорий и процессов, среди которых важнейшая категория – это совесть, являющаяся высшим внутренним судьей человеческих поступков. Несомненно, что это стремление можно отнести к долгу каждого человека перед Богом.

#### Литература

1. *Бердяев Н.* Судьба России. М.: Азбука-Классика, 2022. 416 с.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права / Пер. с нем. М.: Мысль, 1990. 524 с.
3. *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 2007.
4. *Кант И.* Собрание сочинений. В 8 т. Юбилейное издание (1794–1994) / Под общ. ред. А.В. Гulyги. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 204–211.
5. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат. М.: Республика, 1993. 383 с.
6. *Нешатаев И.Г.* Конкретные формы развития свободы в философии Г.В.Ф. Гегеля // Вестник МГТУ. 2002. № 3. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/konkretnye-formy-razvitiya-svobody-v-filosofii-g-v-f-gegelya> (дата обращения 22.02.2023).
7. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // *Kilinson.com.* – URL: <https://kilinson.com/story/2023/01/14/ekzistentsializm--eto-gumanizm> (дата обращения 11.12.2022).
8. *Толстой Л.Н.* Война и мир. Т. I. Ч. 1. М.: Эскимо, 2020.
9. *Шелер М., Малинкин А.Н.* О национальных идеях больших наций // Социологические исследования. 2022. № 8. С. 7–15.

#### References

1. *Berdyayev N.* The fate of Russia. M.: Azbuka-Klassika, 2022. 416 p.
2. *Hegel G.W.F.* Philosophy of law / Trans from German. M.: Thought, 1990. 524 p.
3. *Kant I.* Metaphysics of morals // *Kant I.* Critique of practical reason. SPb., 2007.
4. *Kant I.* Collected works. In 8 vols. Anniversary edition (1794–1994) / Ed. A.V. Gulyga. Vol. 4. M.: Choro, 1994. P. 204–211.
5. *Kierkegaard S.* Fear and Trembling / Trans. from Danish M.: Respublika, 1993. 383 p.
6. *Neshataev I.G.* Specific forms of development of freedom in the philosophy of G.V.F. Hegel // Bulletin of Moscow state technical university. 2002. No. 3. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/konkretnye-formy-razvitiya-svobody-v-filosofii-g-v-f-gegelya> (accessed 22.02.2023).
7. *Sartre J.-P.* Existentialism is humanism // *Kilinson.com.* – URL: <https://kilinson.com/story/2023/01/14/ekzistentsializm--eto-humanizm> (accessed 11.12.2022).
8. *Tolstoy L.N.* War and Peace. Vol. I. Part 1. M.: Eskimo, 2020.
9. *Sheler M., Malinkin A.N.* On the national ideas of large nations // Sociological research. 2022. No. 8. P. 7–15.