

Девиз:

*«Мы не сильны против истины, но сильны за истину»*

## **СЕКУЛЯРНЫЙ И ТЕОНОМНЫЙ ТИПЫ НРАВСТВЕННОСТИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

### **Содержание**

*Некорректность вопроса профессора Г. фон Гижницкого  
Секуляризация морали как социокультурная реальность  
Вселенная Бога и галактика Гуттенберга: гуманитарные методологии  
инклюзивности и эксклюзивности  
Секулярное моральное сознание: парадигмы автономии и гетерономии  
Нравственные последствия неоязыческого ренессанса  
Религиозное сознание и теономная нравственность  
Этическая антропология: возрасты человеческой жизни и типы  
морали  
Резюме*

### **Некорректность вопроса профессора Г. фон Гижницкого**

За сто с лишним лет, прошедших со времени написания Л. Н. Толстым маленького трактата «Религия и нравственность», его соотечественники не только не продвинулись вперед в осмыслении затронутых в нем проблем, а напротив, оказались отброшены на позиции, с которых эти вопросы представляются еще более сложными, запутанными и трудноразрешимыми, чем при жизни яснополянского мудреца. Осталась в прошлом та пронизательность, та утонченность экзистенциальной рефлексии, что являлась особенностью русской мысли серебряного века и позволяла ей проникать в глубины сложнейших духовно-нравственных проблем.

На протяжении XX столетия произошло непоправимое: нация растеряла значительную часть того интеллектуального потенциала, который был накоплен ею к исходу серебряного века. Власти усвоили привычку обращаться с народом в соответствии с рецептами не правового сотрудничества, но господства-подчинения, а ведомый ими народ оказался на целое столетие погружен в состояние, когда для большинства стало почти невозможно жить по законам чести и достоинства и лишь немногие решались на это. Вера и нравственность обесценились до такой степени, что люди, обладающие ими, оказались в положении неудобных нонконформистов, не вписывающихся в привычный социоморальный ландшафт и вызывающих либо неподдельное изумление, либо раздражение окружающих. Катастрофическое состояние духовности перестало ужасать кого либо, как перестали пугать мрачные прогнозы будущего нации, убывающей с угрожающей быстротой, ежегодно теряющей по миллиону своих граждан и

имеющей весьма смутные представления о возможных путях выхода из демографического и духовного тупиков.

И вот, в этих условиях вновь выносятся на повестку дня вечные вопросы, на которые надо отвечать в первую очередь самим себе и прежде всего потому, что жить нормальной, цивилизованной жизнью, не зная ответов на них, невозможно ни человеку, ни обществу, ни государству. Можно, конечно, превратить всё в очередную интеллектуальную игру по решению старинных этических задачек, оставшихся в наследство от времен классической философии морали, и тем самым потягаться с ее светочами в изобретательности и остроумии. Этот путь кажется заманчивым, да и нынешняя эпоха постмодерна так и выталкивает на него, соблазняя легкой, ни к чему не обязывающей игровой непритязательностью такого варианта. Однако тот же дух постмодерна (и в этом ему следует отдать должное) предлагает и другой путь – путь вполне серьезного и ответственного деконструирования семантических субструктур, составляющих рациональное основание вопроса профессора Г. фон Гижицкого, обращенного к Л. Н. Толстому: *«Возможна ли нравственность, независимая от религии?»* Этот второй путь позволяет воспринять данное вопрошание не как абстрактно-теоретический фрагмент философской «игры в бисер», но как насущную экзистенциальную проблему нашего сегодняшнего бытия, имеющую ряд теоретических измерений метафизического, этического, теологического, социокультурного, антропологического характера.

Строго говоря, формулировку вопроса Г. Гижицкого вряд ли можно считать корректной, поскольку она как бы изначально помещает нравственность, независимую от религии, то есть секулярную нравственность, не в смысловое пространство базовых философских категорий *возможности* и *действительности*, а исключительно лишь в семантический контекст одного понятия *возможности*. А это выглядит, по меньшей мере, странным, поскольку секулярная нравственность уже давно представляет собой отнюдь не проект с вероятностной, проблематичной футурологией, а самую, что ни на есть, реальнейшую из реалий.

Можно сказать, что вопрос о возможности безрелигиозной нравственности носит в значительной степени риторический характер, поскольку социально-исторический и индивидуально-эмпирический опыт многих поколений людей указывает на несомненную возможность существования секулярной нравственности. Западный мир последних столетий развивался преимущественно в секулярном русле, и в настоящее время его достижения на этом пути служат едва ли не главными аргументами в пользу правомерности стратегии безрелигиозного развития общества, цивилизации и культуры.

Указанный вопрос был, очевидно, правомерен на заре цивилизации, когда им задавались первые поколения интеллектуалов-мудрецов, размышлявших над тем, каким путем следовало бы двигаться человечеству, чтобы его социальная история была успешной, а духовная жизнь максимально продуктивной, – путем, скажем, предложенным богоборчески

настроенными инициаторами вавилонского столпотворения или же путем Моисея, заключившего завет с Богом и старавшегося неуклонно исполнять все заповеди?<sup>1</sup> Но сегодня, как, впрочем, и во времена Л. Толстого, вопрос Г. Гижицкого отдает духом учебно-школярской риторики. Весьма уместный в работе со старшеклассниками гимназий и студентами с целью тренинга культуры их гуманитарного мышления, он едва ли правомерен в академической среде, поскольку мы не можем рассуждать о *возможности* существования того, что уже давно является *действительностью*. Секулярная нравственность, независимая от религии, игнорирующая трансцендентную реальность, выносящая Бога за скобки всех своих определений и предписаний, существует не одно столетие и даже тысячелетие. Уже такой древний текст, как Библия, указывает на существование людей с секулярным сознанием: «...Они солгали на Господа и сказали: нет Его» (Иер. 5, 12) или: «Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс. 13, 1). И хотя в этих суждениях о древних носителях секулярного сознания присутствует мощный оценочный компонент (характеристика их как лжецов и безумцев), это не мешает отметить и их констатирующий характер. Библейский текст действительно констатирует: люди, отрицающие Бога, но при этом придерживающиеся, хотя и весьма слабо, каких-то своих, «*независимых от религии*» социоморальных норм существовали в архаическом мире. И хотя они были скорее исключением, чем правилом, древнее общество каким-то образом мирилось с их существованием, не считало их чрезмерно опасными законопреступниками, не заключало под стражу и лишь в отдельных случаях, при наличии дополнительных отягчающих обстоятельств, изолировало или казнило. Многие из них проживали долгую жизнь, «ели хлеб, не призывая Господа», рожали и воспитывали детей, участвовали в общественной жизни своих народов и государств.

Таким образом, моральное сознание, независимое от религии, - древнейшая из социокультурных данностей, не вызывающая сомнений реальность. Вопрос профессора Гижицкого, вероятно, попал бы в самое «яблочко», если бы в нем шла речь не о *возможности* существования нравственности, свободной от религии, а о степени ее продуктивности в условиях современной цивилизации. Толстой, однако, не придавал никакого значения этой некорректности поставленного вопроса, с легкостью уловив его истинную суть. Нам она, эта некорректность, также не мешает задуматься над тем, какие духовные, социальные, культурные последствия влекут за собой как нравственность, независимая от религии, так и нравственность, опирающаяся на религию.

Нельзя не заметить, что вопрос Гижицкого вводит сознание в семантическое пространство антиномии, где тезис утверждает: «*Нравственность, независимая от религии, возможна*» а антитезис гласит:

<sup>1</sup> Автор данной работы, признавая несомненную культурно-историческую значимость мировых религий, ограничивает дискурсивное пространство освещаемой проблемы только пределами библейско-христианского духовного наследия.

*«Нравственность, независимая от религии невозможна»*. На ее основе, в свою очередь, может быть образована еще одна антиномия: *«Секулярная нравственность имеет право на существование» (тезис) - «Секулярная нравственность не имеет права на существование» (антитезис)*. А это уже другой модус размышлений, переводящий рассуждения о религии и нравственности из смысловой плоскости категорий возможности и действительности в поляризованное дискурсивное пространство этико-девиантологических категорий *должного* и *недолжного*, где идут нескончаемые идейные, мировоззренческие баталии между атеистами и верующими. За каждой стороной стоит своя картина мира, а с нею и родственная ей культурная традиция-парадигма: в одном случае *антропоцентрическая*, а в другом – *теоцентрическая*. Рефлексирующий разум имеет возможность присоединиться только к одному из полюсов. При этом он не может действовать методом бросания жребия, а должен произвести довольно трудоемкую аналитическую работу по взвешиванию на весах рефлексии как тезиса, так и антитезиса, исследуя семантические, аксиологические и нормативные составляющие каждого, выявляя возможные последствия, которыми чреват каждый вариант выбора, в том числе экзистенциальные последствия для личности и социокультурные последствия для общества.

Обе антиномии, при всей неоднозначности их ценностно-ориентационных функций, имеют одно неоспоримое достоинство: они открывают перед современным гуманитарным мышлением перспективу, которая еще, скажем, лет двадцать пять тому назад была скрыта от отечественной философско-этической мысли. Уловленная в силки атеизма, томившаяся в них и терявшая духовные, интеллектуальные силы, изолированная от антиномичных сфер такого рода, где бы *на равных* пребывали мирозерцательные тезисы и антитезисы с столь разными смысловыми направленностями, нормативными окрасками и аксиологическими перспективами, она, наконец-то, обрела свободу интеллектуальных экскурсов в самые разные области сущего и должного. И право воспользоваться всей полнотой интеллектуальной свободы – это сегодня уже не столько возможность, сколько *долг* профессионального философско-этического сознания.

### **Секуляризация морали как социокультурная реальность**

Как за религиозной, так и за секулярной моралью стоят свои социокультурные традиции. За первой – большая, продолжительная, протяженностью в тысячелетия, за второй – сравнительно короткая, насчитывающая всего лишь несколько столетий. Секулярная мораль отличается от морали религиозной укорененностью своих структур не в абсолютной неизменности запредельного мира высших трансценденций, а в земной реальности посюстороннего мира, где на всех формах сущего и

должного лежит печать изменчивости и относительности. Историческая трансформация религиозной морали в секулярную, в результате которой личное безверие стало не исключением, но правилом, а неверующие превратились из малой социальной группы в гигантскую массу атеистов-богоборцев, означала, что в глазах последних религиозная традиция утратила свой авторитет и притягательность, религиозный опыт и религиозная мотивация потеряли свою привлекательность, вера вытеснилась из сознания стереотипами научно-атеистического мироистолкования с характерной для них стратегией отказа признавать трансцендентное измерение бытия, культуры и нравственности.

Безрелигиозному сознанию исторический процесс секуляризации культуры и морали представляется сугубо положительным, прогрессивным и желанным. Когда оно приветствует такой ход событий и откровенно радуется ему, то при этом чаще всего включается метафорическая логика натуралистического уподобления указанного процесса органическому взрослению человека: мол, на смену наивной юности человеческого рода с ее иллюзиями и фантазиями приходит время зрелости, способности трезво и здраво смотреть на мир. И следует признать, что такая логика рассуждений действует в огромном числе случаев почти неотразимо. Имя Бога, понятие веры, авторитет церкви незамедлительно утрачивают свою прежнюю значимость, тускнеют и начинают рассматриваться как нечто преходящее, обреченное уступить место вещам более серьезным и важным, не идущим ни в какое сравнение со старыми фантазиями и предрассудками, оставшимися в наследство от давно исчезнувших поколений. Атеистический рассудок отнимает у религиозно-богословских идей легитимность, лишает их права занимать должное место в дискурсивном пространстве современной интеллектуальной жизни. Мол, как взрослый человек не должен уподобляться зеленому юнцу, так и повзрослевшему человечеству не следует тешить себя детскими сказками о сотворении мира, вавилонской башне, великом потопе и прочем, когда со всех сторон подступают все новые и новые сверхсерьезные проблемы, требующие гигантских интеллектуальных и материальных затрат, предельно ответственных решений и безотлагательных действий.

Секуляризации морали в огромной степени способствовали изменения в социальной структуре общества. Если главной институциональной опорой, поддерживающей религиозную мораль, всегда была церковь, то институциональными формами, обеспечивающими существование секулярной морали, служили и служат государство и общество (гражданское общество). То, что в современном мире авторитет государства и гражданского общества существенно превосходит авторитет церкви, а количественный перевес атеистов над верующими – социально-статистическая данность как в странах Запада, так и в России, обернулось реальным превосходством систем секулярной морали над религиозными моральными системами.

Особенность секуляризма состоит в том, что внутри охраняемых им культурных пространств почти не производится и не приумножается духовный опыт, связанный с абсолютными ценностями и высшими смыслами бытия. Модерн, породивший воинствующий атеизм, эту самую жесткую и беспощадную форму секуляризма, позволил осуществлять аннигиляцию духовности, невиданную по своей разрушительной силе. В итоге пришедшее ему на смену постмодернистское сознание оказалось в состоянии удручающего духовного истощения. Мало пригодное к тому, чтобы воспроизводить высшие смыслы и ценности, оно погрузилась, по преимуществу, в развлекательные, часто откровенно фривольные игры с разнородными семантическими фигурами и аксиологическими формами. Не имея их в достаточном количестве в собственном творческом хозяйстве, оно стало обращаться к прошлым культурным эпохам, изымать их оттуда и тешиться ими, проявляя при этом зачастую недюжинную изобретательность.

Постмодернизм оказался неоднороден по качеству и направленности идей, существующих под его вывеской. Не углубляясь в детали их содержательной дифференциации, можно сказать, что во всем постмодернистском социогуманитарном дискурсе просматриваются два магистральных направления. Первое – это унаследованное от эпохи модерна агрессивное богоборчество, проповедующее мировоззренческий нигилизм и методологический анархизм. В этих своих проявлениях постмодерн – не более, чем *поздний модерн*, стремящийся везде, где модернистское сознание успело сказать только «а», заявить и «б», и «в» и т. д., то есть договорить то, что не успел его «родитель», расставить все точки над всеми «i». Такой постмодернизм продолжает пребывать в открытой оппозиции к классическому духовному наследию в его библейско-христианской версии. Единственное, что его отличает от модернизма, это более высокая степень изощренности и рафинированности его рефлексий, более тонкие, зачастую просто филигранные стратегии интеллектуального террора, направленного против всего того, в чем усматриваются признаки абсолютных смыслов, безусловных ценностей и универсальных нравственно-этических норм. И в этом смысле поздний модерн/постмодерн выглядит как сугубо отрицательная парадигма, чье предназначение – вводить «разорванное» и «несчастное» сознание современного интеллектуала в состояние сумеречности и еще большего духовного затмения.

Однако, к счастью, эта магистраль – не единственная в постмодернистском дискурсе. Ей сопутствует или, точнее, противостоит другая, устремленная в совершенно ином направлении. Ее представители уверены в том, что постмодерный мир постепенно растает с секуляризмом и вступает в постсекулярную эпоху. Они убеждены, что модернизм успел разрушить в духовном мире современного человека всё, что только можно было разрушить. И, подобно тому, как в изобразительном искусстве невозможно двигаться дальше «черного квадрата на белом фоне», а тем более «черного квадрата на черном фоне» или «белого квадрата на белом фоне», так и в эпохальной духовной ситуации единственно возможный

спасительный путь – это поворот назад, к абсолютным ценностям и смыслам, подобный возврату блудного сына в некогда покинутый отчий дом. Разумеется, это не готовность к буквальному движению вспять, а приглашение переоценить интеллектуальные достижения модерна и перестать восторгаться его живописными «квадратами» и музыкальными какофониями, освободиться от темных чар принципов методологического атеизма и анархизма, расставить всё по своим местам, назвать бессмыслицу бессмыслицей, пустоту пустотой, а тьму тьмой. То есть двигаться вперед, в новые духовные перспективы, но уже на основаниях не предельно релятивизированных конвенций, редуцированных культурных смыслов, духовно истощенных квази-ценностей модерна, а с помощью добротных, первосортных ценностей и смыслов, имеющих в духовном багаже человечества, хотя и задвинутых модернизмом в дальний угол мирового духовного хозяйства. Обращаясь к ним, человек постмодерна получает возможность продемонстрировать отнюдь не косность и рутинность мышления, а то его свойство, которое Н. Бердяев когда-то назвал «благородной верностью прошлому».

Таким образом, в пределах настоящей культурной эпохи продолжается состязание децентрированной и теоцентричной моделей мира, длится агон парадигм секуляризма и теизма. И в этом, строго говоря, нет ничего нового или непривычного, поскольку умонастроения, стоящие за соперничающими сторонами, существовали всегда, начиная с библейских времен диалога между Евой и искушающим ее змием. Налицо, по сути, вечная, непреходящая антитеза, мировая и в то же время глубоко личностная коллизия, о которой сказано: «Там дьявол с Богом борются, а поле битвы – сердца человеческие». Такими полями духовных битв являлись на протяжении тысячелетий внутренние миры миллионов людей вместе с культурными пространствами ряда цивилизаций. Таким же полем продолжает оставаться и современное пространство культуры вместе с входящими в него дискурсами различных социогуманитарных дисциплин – философии, этики, эстетики, культурологии, искусствоведения, литературоведения, психологии, правоведения, социологии и др.

Если говорить о нормативно-ценностном поле нравственности/морали<sup>2</sup>, то оно практически никогда не являлось чем-то единым и целостным. И сегодня оно фрагментировано по самым разным линиям и направлениям, а

---

<sup>2</sup>В виду ограниченного объема данного текста автор вынужден отвлечься от традиции разграничения понятий нравственности и морали и использовать их как синонимы. Данная научная традиция, существующая в секулярной философии морали со времен Гегеля, располагает к настоящему времени набором различных концептуальных фигур. В глазах автора одним из наиболее приемлемых разграничений является следующее: нравственность – это ценностно-нормативная сфера, где человек выступает как естественное, родовое существо, соединенное универсальными связями с мирозданием, природой, всем человеческим родом; мораль – ценностно-нормативная сфера, где человек фигурирует как социальный субъект, соединенный системой взаимозависимостей с рядом конкретных, локальных общностей, внутри которых он пребывает и с которыми взаимодействует. Однако данная тема требует отдельного обстоятельного обсуждения.

его разделение на мораль религиозную и секулярную - одно из фундаментальных разделений. Ни ту, ни другую невозможно игнорировать и сбросить со счета. Ни та, ни другая не поддается однозначным оценкам и не вписывается в пределы черно-белой оценочной палитры. Причины этой неоднозначности не только в содержании систем секулярной и религиозной морали, но и в самом человеке – в антропологических особенностях его существа, в неизбежной противоречивости его социального и духовного бытия, в его неистребимой склонности с удручающей регулярностью сжигать то, чему поклонялся, и поклоняться тому, что прежде сжигал, в его легко вспыхивающей готовности как принижать высокое, так и возвышать низменное и еще во многом другом...

Современный человек может либо радоваться тому, что для миллионов людей нравственность и религия оказались на разных берегах «мэйнстрима» текущей жизни, либо же сетовать по поводу этого обстоятельства. То и другое умонастроение – естественные, вполне объяснимые реакции на указанную реальность. Первый тип реакций, как уже говорилось выше, обусловлен тем, что данный процесс помещается в контекст категорий динамической логики взросления человеческого рода, будто бы постепенно освобождающегося от наивных иллюзий детского и юношеского возрастов. Разнообразные социальные коллизии, потрясения, кризисы, катастрофы выглядят в этом случае всего лишь следствием неких процессов, не имеющих прямого отношения к теме отдаления морали от религии.

Второй тип реакций предполагает иную интеллектуальную установку, где тот же процесс отдаления, отстранения, отчуждения нравственности от религии рассматривается в девиантологических категориях, т. е. оценивается как макроисторическая, геокультурная *девиация*, имеющая своими прямыми следствиями бесчисленное множество различных пагубных социальных, культурных, духовных трансформаций.

### **Вселенная Бога и галактика Гуттенберга: гуманитарные методологии инклюзивности и эксклюзивности**

Дискурсивные пространства, образуемые дескриптивно-аналитическими усилиями ученых-атеистов и ученых-христиан, образуют два существенно отличающихся друг от друга интеллектуальных мира. Но при всем несходстве питающего их духовного опыта, при очевидном различии их мировоззренческих оснований, аналитических методов, языков, они не чужие друг другу. Между ними немало общего, и в первую очередь их сближает интерес к одному и тому же объекту – нравственно-этической реальности во всей полноте ее социально-исторических проявлений, во всем аксиологическом многоцветии ее форм, во всем полифоническом многозвучии ее смыслов.

Проблема взаимоотношений религии и нравственности интересна не только сложностью своей эпистемологической структуры. Давая повод к



размышлениям о весьма тонких материях, она обладает и ценностью сугубо духовной, поскольку вводит аналитическое сознание в существенно раздвинувшееся интеллектуальное пространство, в неимоверно расширившуюся сферу культурных смыслов.

Позиция *инклюзивности*, включающая Бога в картины мироздания и культуры, и позиция *экслюзивности*, исключая Бога из культурно-символической «галактики Гуттенберга», влекут за собой возникновение двух типов нравственного сознания, радикально отличающихся друг от друга, имеющих разные онтологические, аксиологические и нормативные основания, несходные мотивационные структуры, не совпадающие экзистенциальные векторы. Аналогичным образом и надстраивающиеся над ними рациональные конструкции теоретических рефлексий также образуют существенно различающиеся методологии философско-этического познания. Здесь с поразительной очевидностью обнаруживается то, как характер личного отношения ученого к Богу изменяет весь строй его аналитического мышления. Инклюзивность усложняет его структуру, расширяет и углубляет его содержание, выводит его из закрытых областей секулярно ориентированного натурализма, атеистического социологизма и приземленно-эмпирического антропологизма в беспредельность теоцентрической картины культурно-символического мира. Она дает возможность анализировать социально-нравственную реальность не как замкнутую, автономную и самодостаточную, но как пребывающую в прямых взаимоотношениях с реальностью трансцендентной, с бесконечным миром абсолютного и неизбывного.

В основе методологии экслюзивности лежит акт удаления Бога из сердцевины миропорядка, отрицание утвержденного Богом порядка вещей, а с ним и систем абсолютных смыслов, ценностей и норм, универсальных констант истины, добра и красоты. Этот акт, посредством которого человек «заявляет своеволие», выступает определяющей мировоззренческой детерминантой, под прямым воздействием которой продолжает существовать современное философско-этическое сознание. Используемая им методология экслюзивности, десакрализирующая мораль, децентрирующая мир моральных ценностей и норм, отвергающая всё, на чем лежит печать трансцендентности, несет в себе достаточно сильный редуцирующий настрой. В предельных случаях, как это было, например, во времена господства советского воинствующего атеизма, содержание научно-теоретических построений профессиональных ученых-гуманитариев, нередко достигало такой степени упрощенности, что их тексты превращались в простые кальки с не слишком замысловатых конструкций государственной идеологии с ее идеей полного отмирания религии.

В иных случаях доходит и до парадоксов. Когда секулярное сознание полагает, что основания его дискурсивных структур носят «беспредпосылочный» характер, опираются на некую совершенно «чистую» первооснову, не замешанную ни на одной из существующих религиозно-культурных традиций, то это желание опереться фактически на

миросозерцательную пустоту изображается как нечто положительное, ценное, новаторское. Сама же эта пустота понимается двояко: это, с одной стороны, Вселенная, в которой нет Бога, и которая предоставлена самой себе, а с другой – это человек, не связанный никакими духовными традициями, не отягощенный обременительным религиозным опытом. Получается, что беспризорная Вселенная и внутренне выхолощенный человек составляют необходимое и достаточное онтологически-антропологическое основание рационального мышления, способного демонстрировать беспрецедентную автономию. Однако нельзя не видеть, что в подобных случаях секулярное сознание вместо обретения свободы интеллектуальных изысканий впадает всего лишь в очередную зависимость самого банального свойства - оказывается пленником релятивизма и редукционизма. Разрыв с миром абсолютов оборачивается для него подчиненностью либо внешним государственно-идеологическим ангажементом, либо прихотям такого заказчика, как прагматический рассудок, склонного попадать в зависимость от плоских конструктов неопозитивистского, неodarвинистского, неомарксистского, неофрейдистского и прочих толков.

Справедливости ради, следует признать, что в научном мире эпохи модерна всегда обнаруживались аналитики, которых позитивизм, материализм, марксизм, атеизм не прельщали ни в малейшей степени. Убежденные в том, что сродство науки, философии, этики с теологией нисколько не вредит им, а, напротив, сообщает теоретической мысли особую аксиологическую окраску, вводит ее в возвышенный духовный регистр, они придавали особое значение такому культурному контексту, в котором невозможны пространные философские рассуждения о чем-либо низменном или противоестественном, будь то осквернение святынь, содомские страсти или метафизические прогулки по свалкам и кладбищам. В таком дискурсивном пространстве как бы сама собой возникает обстановка добровольной нравственно-этической самоцензуры. Дискурсивные штудии разворачиваются строго в пределах религиозно-нравственных самоограничений, которые ученые сами налагают на себя, и которые своей дисциплинарной сутью восходят к старым, но не стареющим библейским заповедям. Последние помогали и продолжают помогать теоретическому сознанию усматривать значимые связи с вселенским целым, в котором трансцендентная реальность никем не вытесняется, а занимает свое онтологически законное место, где господствуют незыблемые принципы аксиологической иерархии, где религиозные ценности и теологические смыслы не изгнаны на периферию интеллектуальной жизни, а пребывают на ее авансцене. Субъектно-субъективной детерминантой этой позиции всегда выступала личная вера ученого, позволявшая ему отводить любому дискурсивному материалу соответствующее его природе место внутри теоцентрической картины мира.

Когда идеологический меч безапелляционно отсекал от аксиологически-нормативной целостности *«религия-нравственность»* первую половину, то это превращало сочинения отечественных

гуманитариев в тексты, поражавшие и удручавшие серьезных читателей своей духовной бедностью. Сегодня эти труды с непомерно упрощенными концептуальными конструкциями практически не пользуются научным спросом, поскольку из них довольно затруднительно почерпнуть что-либо ценное для понимания сути человеческой нравственности. Их нынешний удел - существование в качестве экспонатов музея интеллектуальной истории, где они напоминают иссушенные, лишённые жизни гербарии, оторванные от питательной, животворной почвы и уже мало что дающие уму и сердцу современного ценителя философско-этических штудий.

Печальным представляется то обстоятельство, что по сей день методологии эксклюзивности, как правило, сопутствуют личное безверие, религиозная непросвещенность, теологическая безграмотность гуманитариев-атеистов, лишаящие их возможности творчески полноценно участвовать в обсуждении вопросов взаимодействия религии и нравственности. Более того, отношение секулярного сознания к Богу, к теоцентрической картине мира, религии, церкви, вере и верующим в иных случаях носит откровенно *ресентиментный*<sup>3</sup> характер.

В базовой семантике понятия *ресентимент*, означающего комплекс сошедшихся в одну точку, сплетшихся в один узел отрицательных эмоций, чувств, страстей и умонастроений, фиксируются несколько основных содержательных элементов:

- реактивность ресентиментных переживаний, являющихся психологическим откликом (реакцией) на действия внешних сил, имевших характер явного или пригрезившегося посягательства на статус и достоинство субъекта этих переживаний;
- негативность ресентиментных чувств, имеющих вид уязвленности, возмущения, негодования и несущих в себе посыл явной враждебности по отношению к виновникам его возникновения;
- способность ресентиментных переживаний к перемещению в эпицентр индивидуального «я», в результате чего последнее лишается внутренней уравновешенности и спокойствия; ресентимент несовместим с гармонией внутреннего мира, деформирует личностное «я», придает индивидуальному мирозерцанию, всей системе ценностных ориентаций личности аутодеструктивный характер;

---

<sup>3</sup> В данном случае понятие *ресентимента*, хотя и не новое, но, вместе с тем, и не слишком распространенное, требует некоторых пояснений. Введенный М. Шелером научно-теоретический неологизм *ресентимент* восходит к французскому слову «ressentiment» («злопамятство»), взятому им за основу, как он сам объяснял, из-за того, что в своем родном, немецком языке он не нашел удовлетворительного аналога. Это понятие доминирует в работе Шелера «О ресентименте и моральной оценке. Исследование о патологии культуры», опубликованной в 1912 г., а несколько позднее изданной автором под измененным названием «Ресентимент в структуре моралей» (Scheler M. Vom Umsturz der Werte. Gessamelte Werke. Bd. 3 / Hrsg. Von Maria Scheler. Bern: A Francke AG Verlag, 1972). В России работа «Ресентимент в структуре моралей» была впервые опубликована в «Социологическом журнале» (1997, №4).

- на ресентименте не могут основываться системы ценностей, смыслов, норм, оценок позитивного, нравственного характера; из него вырастают лишь их антиподы – системы превратных аксиологических конструкций, ведущих индивидов и массы через череду деструктивных акций в экзистенциальные тупики.

Данный семантический комплекс проливает дополнительный свет на отношение секулярного сознания к субъектам религиозной морали, к значимым для тех духовным традициям, ценностям и нормам, к Богу, религии, вере. С позиций атеистического рассудка верующие ученые, если они пытаются теоретически обосновывать традиционалистски ориентированное мировоззрение и своё право на него, имеют вид одиозных, вызывающих раздражение и злость ретроградов, осмеливающихся в «постхристианскую эру» в условиях «постхристианской цивилизации» посягать на авторитет истинно научного, т. е. секулярного мирозерцания. Объектом «злопамятного» негативизма выступает в подобных случаях как сама тысячелетняя духовная традиция религиозного мировосприятия, так и всё, что связано с ней, и все те, кто демонстрирует свою причастность к ней. Для признания ее легитимности у атеистического сознания не хватает духовных сил и спокойной уверенности в себе, и оно оказывается во власти ресентиментных настроений разной силы – от высокомерного пренебрежения до открытой агрессивности. Подобная ресентиментная заряженность, выхолащивающая и дезориентирующая гуманитарную мысль, оказывает крайне негативное воздействие на ее развитие и ее творческую продуктивность.

Одним из подтверждений того, что Шелер с его концепцией ресентимента-злопамятства нащупал болевую точку современной секулярной морали и атеистически ориентированной этической мысли, можно считать позицию нидерландского ученого А. Хаутепена, указавшего на существование «*злопамятного агнозиса*», заключающегося в решительном отречении от Бога всех тех, кто видит в христианстве исключительно религию страха, вины и стыда и полагает, будто всё это только отравляет жизнь людей<sup>4</sup>. В подобных случаях Бог, теоцентрическая картина мира, религиозные смыслы и ценности, некогда имевшие огромную власть над умами и по сей день сохраняющие ее, хотя уже и не в таком масштабе, предстают как заслуживающие исключительно негативного отношения к себе объекты злопамятства, как реалии, вызывающие в одних случаях раздражение, а в других откровенное ожесточение.

Одна из характерных особенностей подобного отношения состоит в том, что от него трудно избавиться; оно занозой сидит в сознании, постоянно тревожит его, вносит в него тяжелое беспокойство, которое дает знать о себе каждый раз, когда образы Бога и представления о сакральном всплывают

---

<sup>4</sup> Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. / Пер с нидерл. - М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2008. С. 21.

внутри него, или когда оно сталкивается с лицами, отстаивающими религиозные ценности.

Что же касается методологии инклюзивности, то она предполагает, что в картине *мира* есть место для *Бога*, в картине *социума* – для *религии*, а в модели *человека*, человеческой субъективности и индивидуальной нравственности – для *веры*. К двум легитимным в глазах носителя секулярного сознания формам морали, автономной и гетерономной, добавляется третья – *теономная*, опирающаяся на трансцендентные, сакральные, абсолютные, безусловные основания.

Философско-этическая теория не несет от подобного расширения предметного пространства никакого урона; напротив, расширяется проблемный кругозор и существенно обогащается теоретический язык исследователей. Это тем более важно, что язык секулярного морально-этического сознания всегда грешил ограниченностью и даже бедностью своих дескриптивно-аналитических построений по сравнению с языком теономного сознания. «Вычеркивая Бога из мышления, мы теряем различные мыслительные образы, связанные с особыми, непостижимыми и не поддающимися расчету свойствами жизни. Если мы избавляемся от понятия «Бог», у нас не остается слов для благословения и проклятия, необходимости и счастья, происхождения и предназначения, преданности и любви. При этом ссылаясь на Бога и божественное не смогут заменить даже талантливейшие художественные описания»<sup>5</sup>.

Слово *Бог* – это, конечно же, не языковая метафора, отсылающая мысль к слабо очерченным областям религиозно-этических значений, к смутно-невыразимым семантическим полям теономной этики. Для теономного сознания Бог – субъект, обладающий свойствами предельного экзистенциала, способный радикально преобразовывать не только стратегии этического мышления и социально-нравственного поведения, но и, в конечном счете, траекторию человеческой судьбы.

Никому из людей не дано выскользнуть за грани бинарной оппозиции «вера – безверие» и за пределы сопутствующей ей антиномии: «*Верую в то, что Бог есть*» - «*Верую в то, что Бога нет*». Не существует мировоззрения такого типа, которое позволяло бы возвыситься над ними. Данное обстоятельство можно воспринимать как базовую культурно-историческую аксиому, чьей жесткой нормативной сути подчиняется всякое сознание, включая морально-этическое. Спорить с фактом ее существования и безусловной действительности бессмысленно, ибо за ней стоят два онтологических абсолюта, первый из которых – *Бог*, олицетворяющий присутствующую в мире силу абсолютного, необоримого должествования, а второй – *человек*, наделенный свободой волеизъявлений, свободой выбора, правом признавать или не признавать существование этой силы, подчиняться или не подчиняться ее императивам. А из этого следует уже ряд проблем

<sup>5</sup> Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. / Пер с нидерл. - М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2008. С. 21-22.

эпистемологической компаративистики, предписывающей сопоставлять качество, степени истинности, аналитической глубины и прочих свойств философско-этических знаний, продуцируемых исследователями, признающими существование Бога, и их коллегами, отрицающими Его существование.

Когда П. Рикер в своей работе «Конфликт интерпретаций» утверждал, что *понимание невозможно без веры*, то он, в сущности, не сказал ничего нового. Данное положение занимало прочное место в сознании людей на протяжении многих веков христианской эры и мало кем оспаривалось вплоть до эпохи Просвещения. И лишь в условиях широкого распространения методологического атеизма оно зазвучало как некий вызов, а его сторонники стали выглядеть нонконформистами. Но как бы то ни было, в этом тезисе действительно присутствует заявление, покушающееся на авторитет секулярного научного сознания, подтачивающее привычные для него ощущения самоуверенности и самодостаточности. Гуманитарии, профессиональный долг которых заключается в том, чтобы *не плакать и не смеяться, а понимать*, вряд ли согласятся с чьими бы то ни было попытками хоть как-то ограничить их способность к пониманию того, что происходит в пределах жизненной реальности. Между тем, тезис Рикера однозначно указывает на когнитивную ограниченность методологического атеизма, на ущербность той модели гуманитарного знания, где личное безверие господствует и задает тон в выстраивании поисковых эпистемологических стратегий. Этот же тезис, несколько переформулированный, мог бы выглядеть так: *без веры возможно лишь непонимание* сути важнейших реалий духовно-нравственного бытия человека.

### **Секулярное моральное сознание: автономия и гетерономия**

В секулярном обществе считается признаком хорошего тона критиковать религиозную мораль и позиции ее носителей, а защищать их – значит прослыть консерватором дурного толка. Секулярное морально-этическое сознание, охотно рассуждающее об автономной и гетерономной формах морали, редко ставит в один ряд с ними третью форму – теономную, имеющую религиозные основания. Между тем, требование онтологической полноты картины сущего и должного предписывает помнить и учитывать, что на такие фундаментальные онтологемы, как личность, социум и Бог, опираются не две, а три морально-этические парадигмы – автономная, гетерономная и теономная,

*Автономное нравственное сознание* имеет, как правило, секулярную природу. Оно руководствуется нормативными требованиями культурно-цивилизационной системы, которые, однако, могут быть столь органично интегрированы в индивидуальное «я», что субъект начинает считать их своим внутренним достоянием. Впрочем, свойства этих требований могут быть самыми разными, равно как и степень их интегрированности.

Подчинение им выступает для личности как акт свободного внутреннего предпочтения, и в итоге возникает впечатление, будто нравственное сознание «самозаконодательствует», т. е. само определяет для себя модели и стратегии должного поведения. Человек избирает ту или иную линию социального поведения как в наибольшей степени соответствующую его духовной сути и поддерживает целостность своего бытия и своей личности за счет центрирования всех интересующих его смыслов, ценностей и норм вокруг собственного «я». При этом одной из главных особенностей его позиции является дистанцированность от всех форм религиозности, в которых он усматривает угрозу возможных посягательств на его автономию.

Для субъекта-носителя автономного нравственного сознания важно то, что свобода и освобождение – однокоренные слова, где первое обозначает состояние, а второе – процесс, и где секулярная мораль – результат освобождения человека от тех зависимостей и обязанностей, которые на него возлагали бы вселенский Бог, социально окрашенная религия и личная вера. Его не устраивают системы религиозной морали, где человеческая свобода ограничена волей Бога и авторитетом церкви. Он предпочитает жить с сознанием того, что его собственная свобода ни чем не скована и ни кем не регламентирована. Для него источник нравственности – собственное «я». Он не нуждается в Боге, поскольку Бог для него – это не более, чем иллюзия, навязчивый фантом, призрак, порождение человеческого мышления, с которым можно, при желании, считаться, но которым можно и пренебречь. Секуляризация в его глазах – это процесс очищения человеческого разума от засоряющих культуру призраков и прежде всего от самого главного среди них – Бога. Он готов всерьез воспринимать только продукты чистого разума, свободного от всяких связей с трансцендентной реальностью с ее сомнительными, на его взгляд, не выдерживающими рациональной критики репрезентантами. Безграничность присущего ему рационализма защищает его от религиозного трепета перед глубинами бытия и от метафизического страха перед тайнами небытия.

Мыслительная деятельность автономного нравственного сознания опирается на *принцип агностицизма*, позволяющий элиминировать все проблемы, связанные с трансцендентной реальностью, за пределы дискурсивного пространства как нечто, рационально не верифицируемое и потому излишнее. К таким «излишества» оно относит все теологически фундированные морально-этические системы с их тысячелетним опытом существования. В тех случаях, когда верификационные процедуры ему не по силам или представляются излишними, оно довольствуется опорой на собственное субъективно-личностное основание в качестве *секулярной веры* в самодостаточность индивидуального «я», в беспредпосылочность стратегий нравственного самоопределения, в неограниченность возможностей выбора в мире смыслов, норм и ценностей. Предполагается, что человеческая субъективность, замкнутая на самой себе, опирающаяся исключительно на себя, черпающая силы прежде всего в себе, являет собой самый прочный и самый надежный гарант высоконравственного поведения личности в

обществе. При этом остается мало проясненным то, какие духовные ресурсы обеспечивают высоконравственное поведение человека, в чем заключаются гаранты их неиссякаемости, каковы пределы их прочности и многое другое.

Убежденность в том, что, «личность первична, а социум вторичен», что Бог, религия, церковь, вера являются препятствиями, мешающими человеку брать на себя всю меру ответственности за происходящее в мире, за свои действия и поступки, мешает автономному нравственному сознанию замечать, что все эти рациональные установки существенно сужают пространство индивидуальной свободы, в том числе интеллектуальной и духовной, превращают свободу в нечто, отнюдь не полновесное, но усеченное и потому уязвимое.

Распространено мнение, будто секуляризм указывает на достаточно высокую степень зрелости человеческого сознания, свободы мышления, что он становится возможен лишь в условиях, когда индивидуальный дух сознает себя достаточно сильным, чтобы справиться с осаждающими его социально-нравственными и прочими проблемами. В этом есть доля истины. Но сложность состоит в том, что порой нелегко определить, где налицо истинная духовно-нравственная зрелость, а где преобладают лишь иллюзия самодостаточности, легкомысленная самонадеянность и горделивое самомнение.

Не потому ли идея автономной нравственности играет на руку, как это ни странно звучит, авторитарно-тоталитарным режимам. Эти режимы беспощадно обнажают неутешительную истину, согласно которой, отдельная личность, пафосно настаивающая на своем праве самозаконотворчества и опираться только на свои внутренние этические принципы, оказывается крайне хрупким созданием, чтобы противостоять брутальному натиску государственного монстра. Секулярный человек обнаруживает свое бессилие перед лицом каждодневной угрозы гонений, тюрьмы, страданий и смерти. Его нравственная автономия слишком мало дает ему в предельных, пограничных ситуациях, слишком слабо защищает от непомерных морально-психологических перегрузок. Не потому ли несоразмерно большое число рафинированных интеллигентов, признанных интеллектуалов, известных ученых, талантливых литераторов, одаренных художников при виде надвигающейся на них социальной громады режима-людоеда, грозящего поглотить их, бросали свое главное оружие – нравственный закон внутри себя, забывали о звездном небе над собой, оставляли свои убеждения и принципы и духовно погибали, сдаваясь врагу, переходя в его стан, напрочь забывая о своей автономной нравственности, меняя ее на спасительные адаптивные принципы гетерономной, корпоративной морали, изготовленные на идеологической кухне политического режима.

Трагический опыт XX столетия свидетельствует: хрупкие структуры автономной нравственности легко ломались в экстремальных обстоятельствах тяжелейших испытаний, и оттого в застенках ГУЛАГа чаще всего самыми стойкими оказывались не интеллигентные, не верующие в Бога носители автономного нравственного сознания, а верующие христиане, чья



нравственность носила теономный характер, имея опору не в самой себе, а в Боге и вере. Этот печальный опыт дает основания для неутешительного вывода о том, что система автономной нравственности, высоко превозносимая со времен Канта тонкими ценителями секулярной духовности, не смогла удержаться на своем пьедестале. Автономное нравственное сознание оказалось пленником самообмана, суть которого заключается в целом ряде принципиальных подмен, главная из которых состояла в том, что в статус абсолюта было возведено то, что по своей природе относительно - индивидуальное «я», с его ограниченностью, изменчивостью, слабостью. Попытки абсолютизировать относительно были изначально обречены на провал, но потребовались гигантские социально-исторические потрясения геополитического масштаба, чтобы несостоятельность кантовского проекта стала очевидностью.

Не оправдала возлагаемых на нее надежд и кантовская модель секулярной этической рефлексии, которая при всех ее попытках погружений в глубины «трансцендентальности» и «априорности» не достигла желанных результатов – не смогла предложить реальной практической помощи слабому человеческому «я» так, чтобы оно и при непомерных социально-психологических перегрузках прочно удерживалось на уровне высоких нравственных требований. Наполненная секулярностью, этой негативной пустотой богоотрицания, она, подобно надутому шарикю, так и не смогла достичь требуемых метафизических глубин, а значит, и постичь истинную суть нравственности и свободы.

Другой тип секулярной моральности, имеющий гетерономную природу, предписывает индивиду действовать прежде всего в качестве представителя определенной социальной общности, будь то род, нация, государство, класс, партия, корпорация, коллектив, группа и т. д. В роли источника морали здесь выступает конкретная социальная система или одна из ее локальных подсистем, наделенная сверхличной мощью, способностью подчинять человека своей власти.

Гетерономная моральность предполагает развитие у личности адаптивных качеств, обеспечивающих ее готовность ставить интересы общности выше своих собственных и способность социально воссоединиться с ней в единое целое. При этом нормы морали могут оставаться для нее чем-то внешним и даже противоречащим ее внутренним устремлениям. Однако, жертвуя своей нравственной автономией, правом духовного самоопределения, человек получает взамен существенную компенсацию - сознание того, что сила общности становится его достоянием, многократно превосходящим его собственные силы и возможности. Как «часть целого», хорошо пригнанная к системе, субъект гетерономной моральности предрасположен, прежде всего, к адаптивно-корпоративистским, контингентным формам социальной активности, поддерживающим существование системы. Для него характерен тот особый тип богоотрицания, когда Бог, религия, вера отвергаются не столько из-за мировоззренческих мотивов и идеологических убеждений, сколько из-за того, что во внутреннем

пространстве социально ангажированного «я», целиком погруженного в каждодневную суету активной социальной жизни и вынужденного оперативно реагировать на все требования внешней среды, просто не остается места для мыслей о чем-то возвышенном, «горнем». Зрелый, социально состоявшийся человек, прочно стоящий на ногах, редко имеет свободное время для размышлений об абсолютных ценностно-нормативных основаниях социального бытия. Его «я» предпочитает обходиться тем, что дает ему вовлеченность в повседневную жизнедеятельность. Все необходимые смыслы черпаются из социального пространства атеистического государства и секулярного общества. И нет надобности прилагать какие-то особые усилия по извлечению этих смыслов, поскольку они пребывают, что называется, на поверхности и предлагаются социальной системой столь энергично, навязываются с таким напором, что от них почти невозможно увернуться или закрыться.

Внутри тех форм гетерономного морального сознания, которые имеют секулярную направленность, нет места для абсолютных норм, опирающихся на трансцендентные, безусловные основания, а господствует всеобъемлющий релятивизм. Категоричный и беспощадный, он, вместе с тем, внутренне противоречив, поскольку всегда готов в любой момент возвести в абсолют любую из ценностей, любое из нормативных предписаний, любой из принципов, если они выгодны системе. Но как только система-общность начинает дряхлеть, а ее нормативно-дисциплинарный диктат ослабевает, релятивизм незамедлительно обращается против нее. Быстро распространяясь, он заполняет все пространство дряхлеющей системы и тем самым обеспечивает трансформацию устоев гетерономной моральности во что угодно, вплоть до откровенно циничных апологий нигилизма и вседозволенности.

### **Нравственные последствия неоязыческого ренессанса**

Несмотря на то, что секуляризм заслуживает критического отношения к себе, всё же следует отдать ему должное: в нем реализовались попытки человеческого разума деконструировать логику истории западного и российского миров, которые на протяжении длинной череды веков двигались в русле, заданном триадой цивилизационно-культурных парадигм, маркируемых словами «Афины-Рим-Иерусалим». Секулярное сознание попыталось, и не безуспешно, устремить ход истории в новое русло, где усиливалось влияние культурных традиций языческих цивилизаций Афин и Рима, и одновременно слабело влияние Иерусалима, т. е. библейско-христианского наследия. Этому сопутствовала деконструкция всего строя социальной, культурной, духовной жизни и, в конечном счете, радикальное «исправление» человеческой личности, пожелавшей «устроиться на новых основаниях», важнейшим из которых и стал секуляризм, обещающий

человеку беспрецедентную раскрепощенность и свободу во всех сферах духовной и практической деятельности.

Секулярное сознание убедило себя в том, что живет в расколдованном, десакрализованном мире, и его мало смущает то обстоятельство, что осуществленная им десакрализация является мнимой, что мир так и остался ареной взаимодействия сакральных и профанных начал, с той лишь разницей, что место изгнанного атеистами Бога заняли темные, демонические силы и их ставленники. Ведь после заявления Ницше о том, что «Бог умер», никто не утверждал, что умер и дьявол. Богоотрицание не дополнилось дьяволоотрицанием. Князь тьмы остался здравствовать в секулярной культуре и морали. Поэтому для эпохи модерна оказалась вполне справедлива максима Гераклита «Всё полно демонов». А «всё» - это и поюсторонний мир, в том числе миры сущего и должного, цивилизации и культуры, политики и морали и многого другого. Резко и мощно расширилась та темная сфера, которую Достоевский изобразил в романе «Бесы», - сфера имморализма, маскируемого под моральность, сфера вседозволенности, закамуфлированной под служение высшим интересам.

Характерная особенность современной секуляризации, заставляющая сомневаться в ее социокультурной ценности и указывающая на то, что она не является процессом расставания с религиозностью как таковой, - это ее направленность против христианства, но не против язычества, придающая ей вид процесса *дехристианизации* культуры, но отнюдь не как процесса ее *депаганизации*. Бесчисленные формы языческих и неоязыческих суеверий в ней не развенчиваются, а напротив, целенаправленно культивируются и усиленно пропагандируются. Современные СМИ широко освещают деятельность всевозможных астрологов, колдунов, магов, волхвов, шаманов. А поскольку язычество не требует от человека нравственного поведения равнодушно к истине, добру и справедливости, не ведает того, что называется нравственным совершенством, поскольку языческие идолы не являются олицетворениями высокой духовности, истинной жизни, моральной чистоты, то процесс *паганизации* социальной и культурной жизни влечет за собой все большее распространение стереотипов имморального поведения. Так, к примеру, языческие культы всегда поощряли половую распущенность и даже сакрализовали ее, практикуя храмовую, культовую проституцию. Когда сегодня отдельные ученые, юристы и общественные деятели говорят о том, что в легализации проституции и создании сети домов терпимости нет ничего дурного, и указывают, как на цивилизационные прецеденты, на ритуальную проституцию в Финикии, Шумере, Вавилоне, то они забывают, что это были языческие цивилизации. Библейская же этика, Моисеево право бескомпромиссны во всех вопросах, касающихся любых форм проституции и категорически запрещают ее. Евангельское учение следует тем же путем, ратуя за здоровую половую, семейно-брачную мораль. Когда же современные диспутанты ратуют за легализацию домов терпимости, апеллируя при этом не к библейско-христианским, а к языческим ценностям, то они делают это по той причине, что ощущают себя

живущими внутри культуры неоязыческого ренессанса, где половая распущенность преподносится в качестве вполне приемлемой реалии, не несущей на себе негативного оттенка. Расхожий слоган «сексуальная революция» в этих случаях лишь затемняет истинную суть дела, указывая на взрыв полового имморализма, но не высвечивая его причин и неоязыческой природы.

В язычестве чрезвычайно мощно представлен элемент ксенофобии, что так же превращает его в серьезное препятствие на пути духовно-нравственного оздоровления нации. В традиционных этнических сообществах, далеких от монотеизма, привычка мыслить категориями «свои-чужие», неприязнь к «чужим» прививались с детства и закреплялись в процессе социализации. В современных многонациональных, поликонфессиональных государствах, где носители различных верований вынуждены совместно существовать и постоянно взаимодействовать при решении общих социальных задач, ксенофобия особенно опасна. На фоне игнорирования ее глубинной языческой природы призывы к толерантности и развитию демократических институтов выглядят как мало результативные декларации. Равным образом они мало результативны и там, где игнорируется антиксенофобский, солидаристический потенциал христианства. Евангельская идея духовного братства всех людей, верующих в Христа, вместе с моделью нравственных отношений, для которой не существенны различия между эллинами и иудеями, свободными и рабами, богатыми и бедными, ближними и «дальними», особенно ценна для эпохи глобализации, поскольку вызывает к братским отношениям не только между индивидами, но и между народами и государствами. А это уже такой уровень социально-этического мышления, до которого неоязыческое сознание не способно возвыситься никогда и ни при каких обстоятельствах. Ему не доступно не только новозаветное, но и ветхозаветное понимание того, что все люди, несмотря на разнообразие антропологических, психологических, социальных и прочих качеств, - дети общих прародителей, представители одного и того же типа, что каждый из людей – образ и подобие Божие. Те государства и те морально-правовые системы, где антиксенофобская аргументация опирается не только на рационально-секулярные доводы, но и на глубинную мощь библейско-христианской духовной традиции, имеют гораздо больше шансов успешно удерживать в повиновении стихию ксенофобии.

В современной России процесс распространения неоязычества идет особенно активно. Еще в СССР этому во многом способствовала политика властей. Чего стоит хотя бы тот факт, что маршал М. Тухачевский вынашивал проект признания язычества в качестве официальной государственной идеологии. Сталинизм избрал, однако, более тонкую и коварную форму неоязыческого ренессанса. Если вспомнить, что для язычества характерен интерес прежде всего к родовому, роевому началу человеческого существования, а для христианства, открывавшего путь спасения не роду, а личности, на первом месте всегда стояло начало

индивидуально-личностное, то становится понятна внутренняя созвучность коммунистической советской идеологии духу язычества. В иерархии социальных, политических, морально-этических ценностей приоритетное место было отдано не свободной человеческой личности, а безлично-роевому началу. А это исподволь создавало питательную социальную почву для возрождения и распространения языческих умонастроений, которые оказались значительно жизнеспособнее советских идеологических конструкций. И сегодня неоязычество в союзе с атеизмом активно выступает как против христианства, так и против духовного возрождения и нравственного оздоровления нации. Этому способствует и сама эпоха позднего модерна, оказавшаяся во многом созвучной духу язычества, поощряющая любые попытки соединений мирозерцательных реликтов допотопной архаики с современными культурными формами. Модернистски ориентированное сознание нимало не тревожится по поводу того, что в итоге возникают исключительно химерические создания, не высветляющие современное культурное пространство, а затемняющие, засоряющие и оскверняющие его.

Так еще раз заявляет о себе давняя истина о том, что далеко не всякая религиозность способствует развитию и укреплению нравственных оснований человеческого общежития, что существуют и такие ее формы, от которых нравственности лучше быть независимой, а человеку лучше держаться подальше.

### **Религиозное сознание и теонимная нравственность**

Хотим мы того или нет, но приходится признать, что секулярные модели автономной и гетерономной морали и поддерживающие их философско-этические теории не выдержали тех суровых испытаний, которым их подвергла цивилизация российско-советского модерна. Эти теории не справляются и с перегрузками, навалившимися на них в условиях постсоветизма. В нынешней ситуации не спасают уже ни принципы методологического агностицизма, ни, тем более, принципы методологического анархизма, столь милые сердцам современных интеллектуалов-гуманитариев. Не потому ли ищущие взгляды аналитиков стали как бы невольно устремляться в сторону того резидиума семантических и ценностно-нормативных конструкций, которые достались современному миру в наследство от эпох христианской классики.

Одна из особенностей современной ситуации состоит в том, что сегодня в отношениях консерватизма и новаторства произошла фактическая рокировка: попытки обосновать правомерность нравственной автономии и гетерономии средствами методологического атеизма выглядят уже как нечто, окрашенное в тона консервативности. Так дает знать о себе постмодернистский тренд, свидетельствующий о пресыщении культурного сознания изысками модернистского релятивизма и редукционизма и

одновременно о возрождающихся симпатиях к мирам абсолютного и безусловного.

Сторонники богоборческого консерватизма еще могут придавать определенную привлекательность своим методологическим построениям, если сами они являются симпатичными, остро мыслящими и хорошо пишущими интеллектуалами. Но их усилия вряд ли принесут сколько-нибудь значимые теоретические и социальные плоды, как в силу нигилистической природы атеизма, так и по причине его прямой причастности к несравнимым по своей мрачности и разрушительности историческим катаклизмам XX века.

Тот духовный опыт, который человек обрел в эпоху модерна и перехода к постмодерну, все больше убеждает, что вне опоры на сакральные основания человеческий дух не может жить нормальной, полноценной творческой жизнью. Вне этих оснований все творческие потуги теоретического рассудка приводят к появлению либо убогих симулякров, либо устрашающих химер. Современному теоретическому сознанию приходится считаться с тем, что социальный человек – это еще и человек религиозный, т. е. движимый не только материально-физическими потребностями и социально-прагматическими интересами, но и мотивами религиозно-духовного характера. По правде говоря, ученые, которые об этом помнят, всегда существовали. В России конца XIX - начала XX вв. мыслители этого типа составляли целую плеяду блистательных аналитиков. Однако катастрофическое развитие социальных событий уничтожило эту генерацию, оборвало процесс развития теономной философии морали, опирающейся на религиозно-богословские основания.

*Теономному нравственноэтическому сознанию свойственно* руководствоваться императивами сакрального характера, сосредоточенными в священных текстах. Если говорить о теономном сознании христианского типа, то оно принимает за основу всех своих мотивационных, аналитических и прочих акций библейскую ценностно-нормативную систему, опирающуюся на ветхозаветный декалог и на этические предписания Нового Завета. Все движения теономной этической мысли контекстуализированы в теоцентрически организованную систему социоморальной реальности, подчинены строгой иерархии библейских смыслов, ценностей и норм, прочно связаны с многовековым интеллектуальным опытом христианского социально-нравственного богословия.

Теономная ориентированность морально-этического сознания предполагает, что энергия религиозного духа способна выступать как причинный фактор, как мощная сила, инициирующая существенные сдвиги и перемены в социальной практике малых и больших человеческих сообществ. Во внутреннем пространстве такого сознания религиозность трансформируется в социальность, в ее различные, в том числе и морально-этические мотивационные и поведенческие формы.

Для теономного сознания Бог выступает главным объяснительным и нормативным принципом всех перипетий духовной и практической деятельности индивидуумов и сообществ. Оно убеждено в том, что Бога

невозможно исключить из культуры и нравственности, что можно лишь перестать думать о Нем и ориентироваться на Его требования, но сам факт Его присутствия во всех сферах человеческого бытия останется неизменным и неустрашимым. Оно исходит из того, что призыв соблюдать религиозно-нравственные нормы исходит не от людей, не от социума, но от Бога, а церковь, священнослужители, религиозно ориентированные СМИ лишь участвуют в озвучивании этого призыва, выступают медиаторами религиозной коммуникации, будучи включены в цепочку, соединяющую личность и Бога.

Главным институциональным основанием теономной нравственности выступает церковь. Одно из направлений ее деятельности состоит в том, чтобы помогать людям исправлять те антропологически и социально детерминированные моральные деформации, которым они подвержены в повседневной жизни. Не способные освободиться от них в одиночку, победить их самостоятельно и обрести духовную свободу от греха, они получают поддержку от церкви и от тех духовных ресурсов, которыми она располагает. Церковь выполняет целый ряд функций социального и духовного характера, давая человеку возможность как в молодом, так и в зрелом и престарелом возрасте вести полноценную духовную жизнь. Она помогает верующим поддерживать свое духовное и физическое здоровье, предоставляет необходимый круг общения, удовлетворяет духовные потребности, отвечает на волнующие экзистенциальные вопросы, оказывает социальную поддержку престарелым, больным, инвалидам.

*Теономное сознание* подразделяется внутри себя на ряд типов, специфические особенности которых зависят от воздействий многих конкретно-исторических, социальных, политических и прочих факторов. Наиболее очевидная из существующих типологий сложилась исторически в виде триадического разделения всех христиан на православных, католиков и протестантов. В России, в силу исторических обстоятельств, преобладают православные, а католики и протестанты пребывают на периферии российского конфессионального пространства.

В России всегда существовали два типа католиков. Первые – это те, чья вероисповедная принадлежность была семейной традицией в силу национальной или родовой преемственности. Вторые – это те православные верующие, которых католичество чем-то привлекло к себе, и это притяжение оказалось для них столь значимым, что завершилось переходом. В XIX в. католиками становились представители таких аристократических фамилий, как Волконские, Голицыны, Гагарины, Головины, Толстые. К католичеству тяготели П. Я. Чаадаев<sup>6</sup>, В. С. Печерин, М. С. Лунин, Вл. С. Соловьев, в наше время писатель Венедикт Ерофеев и др. Католичество притягивало их как средство, позволяющее России преодолеть культурную и политическую изолированность от Европы и помогающее восстановлению единства

<sup>6</sup> П. Я. Чаадаев был, по словам Н. А. Бердяева, потрясен и пленен универсализмом католичества, его активной ролью в истории, в то время, как православие представлялось ему слишком пассивным и не историчным.

христианской цивилизации. Их привлекала независимость католической церкви от государственного диктата, уважение католиков к личностному началу, а также та характерная обособленность индивидуального «я» от общего «мы», которая не артикулирована в православии. Они отдавали католикам должное за их способность ценить свои гражданские права и за умение отстаивать свои свободы.

Н. А. Бердяев отмечал, что в католичестве много «человеческого усилия подняться вверх, вытянуться», что оно стимулирует человеческую активность, как духовную, так и практическую, в то время как православие ее несколько придерживает. А в наше время С. С. Аверинцев, будучи православным верующим, много размышлявший в этом же компаративистском ключе, как-то подметил, что когда читаешь католические книги по моральной теологии, то поражаешься, как подробно там оговариваются границы права ближнего на свои личные секреты, не подлежащие разглашению, воздвигаются вполне цивилизованные «загородочки» вокруг территорий индивидуального бытия, и очень часто употребляется слово «договор», «контракт», когда речь идет о путях упорядочивания межличностных отношений<sup>7</sup>.

К 1917 г. в России насчитывалось 10,5 млн. католиков, действовало свыше 5 тыс. католических храмов и часовен, в которых служили 4,3 тыс. католических священников. Вся территория страны разделялась на 12 диоцезий (епархий). После 1917 г., когда обрели государственную самостоятельность Польша и страны Балтии, отошли от России Западная Украина и Западная Белоруссия, количество католиков существенно сократилось и в 1922 г. составляло 1,5 млн. человек. В настоящее время в России их осталось чуть больше 300 тыс.

Что касается протестантов, то в настоящее время в России их около 1,5 млн. Как и российские католики, они находят в своей альтернативной модели христианства то, чего им не может дать православие. Когда-то, в эпоху Реформации в учениях Лютера и его последователей была весьма выпукло представлена морально-правовая составляющая и в первую очередь идея нравственного достоинства и свободы личности. В последующие века протестантизм сыграл в Европе важную роль в правовом обеспечении свободы вероисповедания. Так, например, в 1598 г. был принят Нантский эдикт - указ французского короля Генриха IV, закрепивший право личности исповедовать протестантизм в католическом государстве. В результате протестанты (гугеноты) обрели не только свободу культовых отправлений, но и доступ ко всем государственным должностям.

В дореволюционной России протестанты, как носители инославного, т. е. альтернативного православию вероисповедания, не только были отстранены от общественно-политической жизни, но и подвергались

---

<sup>7</sup> Аверинцев С. С. Другой Рим. Избранные статьи. СПб., 2005. С. 343 – 344.



ущемлению их гражданских прав и свобод. В конце XIX в. существовали специальные распоряжения министерства внутренних дел, предписывающие применять по отношению к протестантам такие меры, как тюремное заключение и ссылка. Периоды временных послаблений, как правило, сменялись периодами прямых антипротестантских гонений. И это несмотря на то, что протестанты никогда не проявляли ни малейшей враждебности ни к государственным властям, ни к православной церкви.

Что касается статистических данных о православных верующих, то они весьма разнородны, поскольку находятся в прямой зависимости от тех критериев, которыми пользуются исследователи (этническая принадлежность, религиозная самоидентификация, церковная принадлежность и др.). Эти данные располагаются в интервале от 80% до 5%, т. е. от 110 млн. до 7 млн. россиян. Так, Филатов С. Б. и Лункин Р. Н. утверждают<sup>8</sup>, что наиболее распространен (особенно среди религиозных деятелей) *этнический критерий*. Его суть в том, что православными объявляются проживающие в России все русские (ок. 116 млн.), все украинцы (3 млн.), белорусы (0,8 млн.), а также ряд малых народностей. В итоге, если следовать данным Всероссийской переписи 2002 года, получилось, что в стране около 120 млн. православных. Внутри общего числа русских православных оказались и русские католики, и русские протестанты.

К католикам отнесли всех российских испанцев, итальянцев, кубинцев, литовцев, поляков, словаков и др. Их получилось 500 – 600 тысяч. Этнических мусульман оказалось 14 млн. Все евреи России (230 тыс.) объявлены исповедующими иудаизм. К буддистам отнесли всех бурятов (445 тыс.), калмыков (174 тыс.), тувинцев (243 тыс.). В целом оказалось около 900 тыс. буддистов. Примечательно, что внутри всех этих цифр растворились все российские атеисты.

Другой подход связан с использованием *критерия религиозной самоидентификации*. Здесь за основу берется индивидуальная самооценка человеком себя как верующего, принадлежащего к той или иной конфессии. Это обнаруживается путем опросов. В свете такого подхода только до 82% русских (от 70 до 85 млн.) назвали себя православными. Католиками назвали себя около 1 млн., т. е. больше, чем при использовании этнического принципа, поскольку к ним добавились русские, считающие себя католиками. Среди 230 тыс. евреев оказалось только 8% иудаистов, 25% христиан различных конфессий, 2% буддистов, 23% атеистов. Староверов в современной России до 1,5 млн., протестантов – более 1,5 млн., исповедующих ислам – от 6 до 9 млн., буддистов – более 0,5 млн.

*Критерий церковной принадлежности* («воцерковленности»), которым пользуются, по преимуществу, западные социологи, дает еще одну картину. Ставится вопрос: «Были ли вы на богослужении в прошлое воскресенье?» В США на него отвечают «да» до 50% опрошиваемых. В России его бесполезно

<sup>8</sup> См.: Филатов С. Б. и Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. – Социс. 2005, № 6. С. 35 – 43.

ставить, т. к. положительных ответов ничтожно мало. Приходится задавать вопрос: «Бываете ли Вы на богослужении раз в месяц или чаще?» Положительных ответов – 5 – 10%. В свете этого критерия по данным разных источников православных в стране оказывается всего лишь от 2 до 10%, т. е. от 3 до 15 млн.

Отдельные исследователи предлагают использовать методику, основанную на динамике уточняющихся показателей религиозности. Так, в конце 1980-х первоначальные опросы показали, что среди опрошенных 84% назвали себя православными и только 5% - атеистами. Однако последующие исследования, использовавшие вопросы, уточняющие конфессиональный статус россиян, выявили, что из общего числа тех, кто называет себя православными, только 42% назвали себя верующими в Бога, 24% верят в загробную жизнь и только 7% ходят в церковь не реже одного раза в месяц. Таким образом, действительными, т. е. воцерковленными христианами можно считать только 7% россиян<sup>9</sup>.

Не углубляясь в достаточно противоречивую статистическую проблематику, требующую специального внимания, можно сказать, что в любом случае российские христиане – это внушительная по своим масштабам социальная общность, являющаяся неотъемлемой составной частью российского гражданского общества, включающая миллионы граждан, имеющая тысячи церковных приходов, организующих религиозную жизнь россиян. Эта огромная общность обладает своими телеканалами, радиостанциями, издательствами, газетами, журналами, библиотеками, которые участвуют в культурной, общественной, религиозно-гражданской жизни страны, ведут духовно-просветительскую и социальную работу.

Те, кто входят в многомиллионное сообщество российских христиан, имеют своё, особое отношение к компендиуму духовных смыслов, ценностей и норм, составляющих сердцевину культуры, и их в очень малой степени удовлетворяет та философская, этическая, эстетическая, психологическая и прочая гуманитарная литература, которая базируется на секулярных основаниях личного безверия и государственного атеизма. Когда, например, в этой литературе секулярную, автономную нравственность и коррелирующиеся с ней этические теории отождествляют с гуманизмом самой высшей пробы, то христиане признают это недоразумением. Для них истинным является то, о чем говорится на первых страницах книги Бытие, утверждающей столь высокий статус человека, выше которого ничего невозможно помыслить, - статус *образа и подобия Божия*. По их мнению, никаким гуманистам и не снилась столь высокая оценка человека.

Характерная особенность теономной нравственности, почти не замечаемая ее оппонентами, состоит в том, что она не отменяет ни гетерономии, ни автономии, тем более, если та и другая имеют религиозный характер. Так, гетерономность с присущей ей властью социальности, силой

<sup>9</sup>См.: Религия в массовом сознании постсоветской России. Под ред. К. Каарианайнена и Д. Е. Фурмана. М. – СПб., 2000; Религиозные объединения Российской Федерации. М., 1996.

традиций, диктатом условностей, достаточно внушительно представлена в ветхозаветной концепции Закона как внешней силы, принуждающей человека к должному поведению. Идея же нравственной автономии – это, по сути, евангельская концепция Благой вести. Согласно Евангелию, Бог взывает к личности, предлагает ей хотя и заманчивый, но трудный путь нравственной свободы и ответственности. Он открывает перед человеком новое духовное поприще, беспредельное по созидательным возможностям. При этом Бог не навязывает, а только предлагает, право же выбора и свободного духовного самоопределения принадлежит человеку. И это право, и эта свобода есть духовные дары Творца своему творению. Их предназначение – помочь человеку раскрыть собственные дарования, способности, таланты, подняться с их помощью на должную духовную высоту и, пребывая на ней, не сползая, не соскальзывая, не падая вниз, прожить свою земную жизнь.

Нравственная автономия и гетерономия предстают в Библии не как самодовлеющие и самодостаточные этические парадигмы, но как опосредующие звенья в той духовной цепочке, которая связывает человека с Богом. И в их уникальном единстве с теонимией возникает полнота нравственного бытия личности, ясно сознающей невозможность своего существования не только без свободы духовного самоопределения и ответственного отношения к внешним социокультурным требованиям, но и без чуткого внимания к императивам, исходящим от Бога.

Три детерминационных тренда, задаваемых трансцендентным Богом, общественной системой и духовно самостоятельной личностью, образуют чрезвычайно сложную по своей содержательной наполненности и смысловой конфигурации картину нравственного бытия человека, которому важно выстроить правильную иерархию этих трех модусов. Для религиозного сознания безусловное первенство отводится модусу теонимии. Что же касается модусов гетерономии и автономии, то их положение относительно друг друга может меняться. Так, внутри иудео-христианской традиции издавна определились две модели их взаимоотношений – *ветхозаветная, иудейская* с присущим ей приоритетом гетерономии над автономией и *новозаветная, христианская* с приоритетом нравственной автономии над гетерономией. Но в любом случае устанавливается внутреннее равновесие трех нормативных векторов: обязывающая императивность теонимии вместе со сдерживающим давлением принципов моральной гетерономии уравниваются чувством внутренней свободы, сознанием духовной автономии. Эта автономия совершенно особого свойства и мало похожа на свою секулярную сестру. Ей присуща опора личности не только на свои собственные духовные силы, но и на мировоззренческие постулаты абсолютного характера, укорененные в теоцентрической модели мира. Она реализует возможности свободного выбора, опираясь не на произвол собственных устремлений, но на взвешенные стратегии библейской мудрости, укоренённые в трансцендентном мире абсолютного. Именно эта укорененность и порождает тот удивительный по своей продуктивности

экзистенциальный синтез духовной свободы и высшей мудрости, с которым не в состоянии соперничать никакая морально-этическая система секулярного характера.

Секуляризм, разорвавший эту целостность, придал моральной гетерономии и автономии самодовлеющий характер, противопоставил их как друг другу, так и принципам нравственной теонии. Открытые системы смыслов, норм и ценностей превратились в нормативно-аксиологические корпускулы, стали напоминать некие замкнутые семантические монады. А это серьезно деформировало общую картину того нравственного мира, внутри которого существовал исторический человек и живет человек современный.

Поэтому вряд ли уместны сожаления сторонников секулярной морали относительно ослабления ее позиций в обществе, которое медленно разворачивается, чтобы лечь на курс постсекулярного развития. Вряд ли достойны сочувствия и бойкие наскоки «секуляристов» на тех, в ком они видят своих антиподов. Ни ностальгические вздохи относительно таких ушедших в прошлое форм моральной гетерономии, как советский коллективизм, ни сожаления по поводу исчезновения генераций утонченных интеллигентов-атеистов, исповедовавших личную нравственную автономию, не меняют настоящего положения дел, когда практически единственным надежным субъектом нравственности становится человек, для которого автономия, гетерономия и теония представляют единое, неразрывное целое. Если это верующий человек, то он принимает в своё «я», импульсы от всех трех детерминант. Если это неверующий, то он, считаясь с источниками гетерономии и автономии, вынужден реагировать и на воздействие трансцендентного тренда, выстраивая заградительную систему из конструкторов мировоззренческого атеизма, чтобы защитить себя от неприемлемых для него воздействий чуждой ему духовной традиции. В подобных случаях эта традиция, изгоняемая в двери, вторгается, что называется, через окно, и тогда появляются теоретически несостоятельные объяснения известного рода: мол, «для меня бог - это государство» (квази-гетерономия) или же «бог существует внутри меня, у меня в душе» (квази-автономия).

Историческая динамика духовного развития человеческого рода, дает основания для того, чтобы отделившиеся друг от друга на каком-то этапе парадигмы теонии, гетерономии и автономии вновь объединились бы в целостность единой, внутренне непротиворечивой этической системы. Для этого есть не только геокультурные, но и антропокультурные предпосылки. Одна из них заключается в том, что духовно зрелая личность не может полноценно существовать в рамках какой-то одной из этических парадигм. Даже пребывание внутри чистой теонии невозможно, поскольку высшие императивы, библейские заповеди входят внутрь человеческого «я» в соответствии с принципом гетерономии, т. е. через коммуникативные связи с множеством других людей и социальных институтов, важнейшим из которых в данном случае выступает церковь. Невозможно данное пребывание и

помимо сферы действия принципа нравственной автономии, поскольку только духовно зрелый, исполненный чувства собственного достоинства человек способен свободно принять и ответственно следовать нравственным заповедям, имеющим трансцендентные основания.

Чистая гетерономия также невозможна, поскольку она не в состоянии перечеркнуть ни объективных, онтологических связей человека с трансцендентной реальностью, ни столь же объективного, онтологически непреложного факта существования индивидуальной человеческой субъективности.

И, конечно же, невозможна и чистая нравственная автономия, поскольку индивидуальное «я» никогда, ни при каких обстоятельствах не является духовно самодостаточной реальностью, совершенно независимой от внешних воздействий социального и трансцендентного характера.

### **Этическая антропология: возрасты человеческой жизни и типы морали**

Тот несомненный факт, что в российских христианских церквях преобладают преимущественно пожилые люди пенсионного возраста, имеет характерный смысловой оттенок, выводящий теоретическое сознание на уровень социально-антропологической рефлексии. Примечательно в данном факте то, что многие из этих прихожан не были христианами ни в молодости, ни в зрелые годы. До поры до времени религиозность была им чужда, вера не могла войти в их сердца и укорениться в них. Но жизнь устроена так, что рано или поздно, под влиянием накапливающегося опыта утрат, страданий, разочарований сама ее динамика выдвинула их на новые духовные рубежи. Оказалось, что экзистенциальные вопросы о смысле прожитой жизни и ее плодах, а также связанные с ними мысли об ответственности, вине, наказании, смерти и бессмертии, прежде казавшиеся предметом отвлеченных размышлений одних лишь философов, способны актуализироваться и обретать особую, исключительно личную значимость даже для тех, кто привыкли считать себя атеистами. В иных случаях всё это вместе сплетается в самый сложный клубок неразрешимых противоречий, способных породить нечто вроде того «арзамасского ужаса», который когда-то пережило ночное сознание Л. Толстого. Человек, как бы помимо его воли, вовлекается в круг совершенно новых, ранее почти неведомых ему проблем, на фоне которых привычные смыслы отодвигаются на задний план, а прежние ценности тускнеют. Так заявляет о себе новая пора жизни, когда, как принято издавна говорить, приходит время подумать и о своей душе, и о Боге. От прежних социальных амбиций и задорных прожектов уже почти ничего не остается. Всевозможные заслоны, долгое время отгораживавшие человека от Бога, ветшают и начинают рушиться. И тогда Бог, не склонный нарушать нравственный суверенитет личности и вторгаться в ее мир помимо ее воли, спокойно входит через открывшийся пролом в человеческое сердце. А это

сердце, страдающее от мыслей о приближающейся смерти, от уныния, не знающее, как избавиться от засасывающей душу предфинальной депрессии, жаждущее надежды, любви и бессмертия, оказывается в таком состоянии, когда в нем пробуждается готовность принять Бога, поскольку оно ощущает необоримую действенность исходящих от Него утешений.

Ученым-гуманитариям, литераторам, публицистам свойственно преувеличивать силу склонности человека к нравственной автономии и меру его податливости принципам моральной гетерономии. Это происходит оттого, что в поле их зрения находятся чаще всего люди молодого и зрелого возраста, захваченные потоком внешней социальной жизни, вовлеченные в нее с головой. Но человеческое существование не исчерпывается молодостью и зрелостью. Полновесность прожитой жизни, ее наполненность социально и духовно значимым содержанием предполагают также и содержательную, духовно насыщенную старость. К сожалению, в российском массовом сознании старики чаще всего выглядят социальными париями, не представляющими для общества почти никакого интереса, а лишь обременяющими его. Между тем, старость уже по самой своей антропологической и духовной сути является тем периодом жизни, когда человек едва ли не в максимальной степени входит в соприкосновение с самыми острыми экзистенциальными вопросами. Даже первоначальная, только лишь пробудившаяся, юношеская озабоченность вопросами смысла жизни, смерти и бессмертия предстает на фоне опыта прожитой жизни чем-то весьма туманным и бесформенным. Для юности небытие и вечность представляются чем-то почти не реальным, но для старости они имеют вполне конкретные и часто даже грозные в своей осязаемости признаки. Между этими двумя возрастными моделями экзистенциальной озабоченности важен не столько временной, сколько смысловой разрыв. Завершающая жизненная эпоха в большей мере, чем все иные, предрасполагает человека в колебаниях между безверием и верой к выбору в пользу последней с тем, чтобы отвести абсолютным ценностям и нормам несравнимо более значительное, чем прежде, место в своей жизни.

Сравнительный анализ основных типов моральности подводит к ряду сопоставлений этико-антропологического характера, указывая на их связь с естественной, возрастной логикой человеческого существования. Почти невольно напрашиваются сопоставления трех морально-этических парадигм с тремя периодами жизни - молодостью, зрелостью и старостью, когда дух нравственной автономии вполне можно назвать юношеским духом, дух моральной гетерономии соответствует состоянию зрелости, а дух нравственной теономии - состоянию умудренной жизненным опытом старости.

В позиции нравственной автономии, в стремлении личности считать себя творцом смыслов и ценностей, законодателем норм собственного поведения, в самонадеянной готовности обойтись в нравственной жизни своими силами, не прибегая ни к помощи общества, ни к покровительству Бога, действительно много того, что напоминает дерзкий юношеский задор.

Выходя из детского доморального состояния, юношеское сознание, одолеваемое эгоцентрическими настроениями и, вместе с тем, вынужденное считаться с внешними социальными требованиями, находит в принципах нравственной автономии нечто вроде временного компромисса между теми и другими, между «хочу» и «обязан», между свободой и долгом и потому охотно приемлет эти принципы. Для него крайне заманчиво располагать беспредельным полем возможностей, когда можно выбрать любой источник и любое основание своей жизненной позиции. Преисполненное молодых амбиций, оно уверено, что способно самостоятельно, не прибегая ни к чьей помощи, нести бремя ответственности. Видя источник жизненных смыслов и основание жизненных ценностей в своём «я», оно считает его достаточно сильным, чтобы противостоять напору любых внешних противодействий.

Достигнув состояния социальной зрелости, человек обнаруживает, что стратегии духовного самовозвышения за счет позиционирования своей нравственной автономии уже не обещают значимых социальных плодов. Погрузившись с головой в активную практическую жизнь, требующую полной адаптации к ее требованиям, больших затрат духовных и физических сил, максимальной самоотдачи, обещающей взамен успех, признание, карьерное продвижение, он постепенно переходит на позиции гетерономной моральности, представляющей, на его взгляд, оптимальное адаптивное средство.

Однако рано или поздно зрелость уступает время следующей возрастной фазе, старости, когда многие из привычных ориентаций и привязанностей, прежде прочно прикреплявших личность к общественным институтам с их нормативными системами, ослабевают, когда неизбежно надвигаются новые, экзистенциально нагруженные вопросы финалистического характера, указывающие на неминуемое приближение смерти. С преодолением рубежа пенсионного возраста ослабевает давление социальной среды, и в этих условиях всё то, что прежде было зажато, затоптано, задвинуто на периферию духовной жизни, начинает оживать, прорастать, выпрямляться, выдвигаться на передний план. И здесь обнаруживается, что для удержания внутренней цельности своего «я», своего мировосприятия уже недостаточной ни эгоцентрично-автономной, ни социоцентрично-гетерономной систем моральных ценностей. Они как-то сами собой утрачивают значительную долю своей былой привлекательности. Самыми разными, порой совершенно неожиданными путями внутрь человека начинает входить то, что прежде казалось несущественным, не имеющим к нему никакого отношения, - мысли о возможности дальнейшего существования уже за чертой земной жизни, о Боге и даруемом Им спасении и бессмертии. Казавшиеся прежде досужими вымыслами, беспочвенными фантазиями, они вдруг предстают в совершенно ином свете, начинают все сильнее притягивать к себе внимание и заставляют размышлять обо всем, что связано с ними. И чем старше становится человек, тем больше в нем проявляется склонность к дальнейшему углублению в мир этих вопросов, усиливается потребность в поддержании в себе этого вопрошающего

духовного настроения. А поскольку уже на протяжении тысячелетий существуют духовные практики и религиозно-церковные институты, помогающие людям ориентироваться на этом, очень не простом пути, направляющие их искания, то человек с готовностью, которой прежде в себе не ощущал, обращается к ним. При этом он может с удивлением обнаружить, что не испытывает по отношению к этим институтам чувств неприятия и отторжения. Напротив, он с готовностью вступает в новую для него фазу духовной жизни, напоминающую нечто вроде вторичной социализации, когда приходится как бы заново учиться, открывать для себя мир новых истин, прежде скрытых, но обладающих, как оказывается, чрезвычайной значимостью, приносящих новый смысл в его клонящуюся к закату жизнь, освещающих ее новым светом, дарящих надежду, изгоняющих уныние и страх перед будущим. Индивидуальное «я» как бы вскарабкивается на новую ступень и обнаруживает перед собой необычайно раздвинувшийся горизонт бытия вместе с духовными мостами, переброшенными от атеизма к теизму, от рынка к храму, от безверия к вере, от земного к небесному, из времени в вечность.

Метанойя такого рода сопровождается, как правило, основательной переоценкой ценностей и даже реформативным некоторыми представлениями о собственной идентичности. В этом процессе формирования нового духовного порядка с уже иной конфигурацией жизненных смыслов реализуется, может быть, самый главный в жизни человека выбор, к которому он шел всю жизнь и который на протяжении многих лет постоянно отодвигался прагматикой социально ориентированных личных притязаний. Сохраняя и любовь к себе, и привязанность к окружающему социальному миру, оставаясь в нем, не отгораживаясь от него стеной, человек выбирает в качестве стратегической цели бытия спасение и бессмертие, обещанные Богом каждому верующему в Него. И подобно тому, как старость, оставляющая в прошлом годы юности и зрелости, не упраздняет тех ценностей, которые составляли содержательное ядро этих жизненных эпох, так и вера, вместе с нравственной теонимией, не перечеркивают ценностей автономии и гетерономии. Эти ценности обретают новое качество, становясь несравнимо одухотвореннее прежних. Автономия и гетерономия оказываются ступенями, подводящими личность к нравственной теонимии. Не растворяясь и не исчезая в последней, они находят в ней свое завершение. Возникает нечто вроде духовного синтеза, где объединяются три вида ответственности: к ответственности перед собой и обществом добавляется еще и ответственность перед Богом. Индивидуальное «я» обретает духовную целостность и завершенность, поскольку к нему приходит *мудрость* с присущей ей глубиной понимания мира, жизни и людей.

Такой переход всегда совершается в результате сознательного, свободного выбора и не может считаться ни актом капитуляции человека перед угрозой небытия, ни свидетельством его унижения, поскольку выбор делается в пользу не низшего, а высшего. Те, кто требуют, чтобы человек до конца своей жизни оставался атеистом, пребывал на позициях секулярной



моральной автономии/гетерономии, безжалостны по отношению к нему. Они отводят ему крайне незавидную участь существа, которое в пожилом возрасте, обладая уже сравнительно небольшим запасом физических сил, обречено выглядеть духовно немощным, вызывающим жалость и сочувствие окружающих. Позиция же веры и нравственной теонии позволяет личности и в старости сохранять духовную свободу и нравственное достоинство, к тому же освещенные светом той высшей мудрости, которая почерпнута из источника, именуемого Священным Писанием.

### Резюме

Сосуществование трех типов морали, трех разновидностей нравственной культуры, теонимной, гетерономной и автономной, образует не столько причудливую мозаику понятий, образов и символов, сколько *полифоничный мир* смысловых, ценностных и нормативных структур. Каждый из этих типов – это целая символическая вселенная со своим особым языком, своей иерархией смыслов и ценностей, задающая своё, особое направление мышлению, чувствам, поведению, всей жизни человека. Каждый свидетельствует об одном: духовно-нравственное бытие человека не бесосновно и опирается на важные, достойные самого серьезного и уважительного отношения к себе, начала - Бога, общество и индивидуальное «я». У каждой из этих онтологем имеется своя *деонтология* и *аксиология*, сочетающие предписательность с притягательностью. Человек с момента пробуждения у него способности к этической рефлексии оказывается в этом деонтологически-аксиологическом «треугольнике», где он, при несомненном влиянии социальной среды и при наличии собственной духовной активности, выказывает способность к избирательным предпочтениям, выстраивает для себя тот или иной иерархический расклад, отводя каждой из онтологем, Богу, социуму и личности, своё место, возводя одну из них в статус доминанты, а две другие ставя в подчиненное положение.

Мировая история цивилизаций и культур свидетельствует о том, что в обществе нет сил, которые могли бы полностью и навсегда уничтожить религию и нравственность. Известны макросоциальные системы, которые, пережив эпохи богоотрицания и государственного имморализма, оказывались вынуждены вернуться к идеям восстановления в правах как религиозных картин мира, так и регулятивных систем универсальных нравственных принципов. Еще больше известно случаев, когда отдельные люди, как выдающиеся, так и малоизвестные, пройдя через искусы безверия, в конечном счете вырывались на духовный простор, где им открывался мир нравственных абсолютов. Их нравственные миры, прежде «независимые от религии», входили в соприкосновение с миром теонимных предписаний и, становясь «зависимыми от религии», духовно высветлялись и преображались.

Разумеется, далеко не каждому человеку дано перейти на позиции нравственной теонии. Сама по себе динамика возрастных изменений не является гарантией такого перехода. Здесь цепкие стереотипы социальных идеологий, имеющие, как правило, секулярную направленность, могут стать непреодолимой преградой, блокирующей антропологический тренд и сокровенные потребности человеческого духа. Однако это уже тема для отдельного разговора...