

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Ивановский государственный университет»

На правах рукописи



ХВАТОВА Марина Борисовна

**АНТИНОМИИ ВЕРЫ И ПРАВСТВЕННОСТИ
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Специальность 09.00.05 – Этика

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Варава Владимир Владимирович

Иваново – 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Современная культура в поисках экзистенциальных смыслов бытия	15
1.1. «Эра пустоты» как духовная ситуация времени	15
1.2. Утрата доверия как показатель нравственного кризиса	27
1.3. Противоречие между возрождением религиозности и упадком морали....	34
Выводы по первой главе.....	54
Глава 2. Модусы взаимодействия веры и нравственности в русской философии	57
2.1. Нравственность и вера: становление автономной этики в России.....	57
2.2. Вера как экзистенциальная проблема	78
2.3. Феномен совести: религиозно-нравственные противоречия личности...91	
Выводы по второй главе.....	110
Заключение	113
Библиографический список	117

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В традициях отечественной религиозной философии центральное место занимают вопросы *духовного бытия человека*, среди которых – взаимоотношение Бога и человека, веры и разума, религии и морали, церкви и культуры, религиозного откровения и его человеческого понимания. Особенность русской философии в том, что эти вопросы всегда носят проблемный и антиномичный характер, что и отличает философскую мысль от богословия.

Богословские критики религиозной философии всегда это отмечали. Например, крупный церковный ученый А.В. Карташев называл философствования В.С. Соловьева в области всеединства и софиологии «логической иллюзией» и «философским самообманом». В то же время он говорил, что религиозное откровение неисчерпаемо и «есть предмет бесконечного постижения для тварных умов» и что «лишь глупцам кажется, что все ясно и не нужно никакой философии». А «всякая глубокая философия, – с его точки зрения, – антиномична. *Антиномично и православие*» [85, с. 114, 28, 55].

Мы полагаем, что среди антиномичных философско-богословских вопросов одним из первых является вопрос о *взаимоотношении веры и нравственности*. Причем этот вопрос имеет двойное измерение: с одной стороны, это историческая философско-богословская проблема, а с другой – актуальная в контексте духовных реалий современной жизни и культуры.

В историческом ракурсе христианской традиции чаще всего имеет место отождествление этих понятий. Значительный *духовный синтез веры и нравственности* был характерен для патристической традиции, которая была глубоко воспринята русской культурой. Однако этот синтез, возникший благодаря христианизации Руси, не лишен, конечно, определенного драматизма. Известный исследователь А. М. Панченко в статье «Красота Православия и крещение Руси» пишет: «Владимир считал, что единению

Руси может и должна способствовать единообразная культура, в тогдашних условиях отождествляемая с единообразной религией. Монокультура всегда навязывается сверху и обычно сопровождается насилием. ...Монокультура, как показывает исторический опыт, вообще недостижима» [134, с. 324].

Несмотря на это, в этот период был достигнут духовный синтез культуры на христианской основе. Собственно, проблемы в духовной сфере появились в результате петровских преобразований, которые раскололи общество и культуру на два практически противоположных начала. Органика и целостность были нарушены, но в то же время это способствовало пробуждению важных духовных вопросов, решения которых требовало время. И одним из таких вопросов было соотношение веры и нравственности, которое вызвало не только к церковной ортодоксии, но и к философской рефлексии.

Безусловно, есть уровень, на котором вера и нравственность, и соответственно религиозная и этикоцентричная парадигмы, совпадают. Этот уровень имеет скорее отношение к духовно-идеальному состоянию философской культуры; если же посмотреть на реальную историю философской мысли, то необходимо сказать, что и в русской философии есть значительные противоречия между религиозным и нравственным пластами бытия. В действительности существуют значительные проблемы, доходящие до непримиримых противоречий между верой и нравственностью, которые были зафиксированы в отечественной философии. Анализ этих противоречий и составляет актуальность нашего исследования.

Кроме того, необходимо сказать, что современная постсекулярная культура обнаруживает одно достаточно тревожное явление, проявляющееся в том, что, с одной стороны, заметно возрождение религиозности, что является показателем краха идеологии просвещения в области понимания феномена религии, а с другой – очевидно сильнейшее падение нравственности, что многими исследователями фиксируется в понятии «духовный кризис». Это противоречие между *возрождением религиозности*

и падением нравственности и составляет главный эвристический мотив нашего диссертационного исследования.

Степень научной разработанности проблемы. Вопрос о взаимоотношении веры и нравственности вписан в традиционный контекст философии религии, статус которой, по словам известного американского философа Чарльза Талиаферро, в последнее время значительно возрос. Он пишет, что из-за «практической вовлеченности философия религии становится фактором огромного политического и культурного значения. Встают вопросы об отношении между религиозными и секулярными ценностями, религиозной толерантностью и свободой, религиозным обоснованием и деятельностью в области медицины, экономики, искусства, образования, половой этики и ответственности за сохранение окружающей среды» [170, с. 17].

В этом контексте находится исследование русской философии, которое в последние годы вышло на новый качественный уровень. Появились работы, в которых раскрыты неизвестные пласты отечественной философской традиции, связанные с оригинальным прочтением ряда имен и текстов, глубокой реконструкцией базовых философов, выявлением взаимовлияния русской философии и русской литературы и культуры, определением места русской философии в контексте мировой философии, исследованиями зарубежного философского россиеведения и т.д. [68, 71, 106, 116, 121, 149, 150].

При этом ведущей является точка зрения, высказанная многими авторитетными авторами, в том числе о. Александр Мень говорил о *религиозном характере русской философии*, что и составляет ее главное преимущество, делая ее оригинальной и неповторимой [109, с. 8]. Однако феномен веры, являющийся субстанцией религиозной жизни, остается, как мы полагаем, вне должного внимания со стороны философии. Преобладает либо откровенная *апология веры* со стороны религиозных адептов, либо радикальная *критика веры* представителями секулярной мысли.

С точки зрения теологии и религиозной философии вера не является философской проблемой сама по себе, проблемой является *обоснование веры* перед лицом иноверия и затем атеистической идеологии. В контексте такой постановки вопроса выделяются наиболее значимые представители русской религиозной философии, среди которых А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, И. С. Аксаков, П. Д. Юркевич, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, Б. Н. Чичерин, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин и др.

Однако, как мы полагаем, взгляд на феномен веры исключительно в религиозной плоскости исключает ее противоречивый и порой драматический характер и несколько сужает ее духовный и метафизический потенциал. Об этом говорят современные философы-этики. В. Малахов отмечает, что «...вера сегодня поистине становится все более личностной, экзистенциально трудной, морально и мистически рискованной» [105, с. 213]. В. Фетисов считает, что «Вера проблематична сама по себе. В вере я всегда на вершине противоречия – и "да" и "нет" столкнулись, чтобы породить превосходящее их состояние знающего незнания или незнающего знания» [183, с. 313]. В. Варава пишет, что «...знание и вера отступают перед экзистенцией, которая раскрывается в нравственном свете философского опыта, потому что *прежде чем знать и верить, нужно сначала быть*» [40, с. 97].

Несомненный *синтез веры и нравственности*, и вообще духовной и светской культуры был характерен для допетровского времени. Христианизация Руси означала глубокое усвоение духовных принципов святоотеческого наследия. Современные исследователи пишут, что «Святые Отцы и Учителя Церкви, прежде всего Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Епифаний Кипрский, обосновывая монистическое понимание природы бытия, многократно усилили то, что можно было бы назвать этическим аспектом древней онтологии, то есть понимание всеобщего бытия как абсолютного добра или блага» [6, с. 14]. Однако

секуляризация вызвала много вопросов, среди которых и вопрос о соотношении веры и нравственности.

Среди современных исследований, посвященных вопросам религиозного характера русской философии, в том числе феномену веры, необходимо выделить монографию С. А. Нижникова «Метафизика веры в русской философии», в которой автор показывает, что вера есть искомая цель стремления русской философии [116]. На материале русской философии автор рассматривает онтологический, метафизический и антропологический аспекты метафизики веры. При этом здесь нет постановки вопроса о вере как экзистенциальной проблеме в контексте именно русской философии. Вопрос о соотношении веры и экзистенции рассматривается автором в традициях западной философии (онтолого-экзистенциальный статус веры в философии М. Хайдеггера и теологии К. Ранера, демифологизация веры Р. Бульмана, философская вера К. Ясперса и др.).

Важное место в вопросе о соотношении веры и нравственности занимает *вопрос о совести*. К совести всегда обращались наиболее выдающиеся мыслители. Этому загадочному явлению духовного мира человека посвящены поистине лучшие страницы философской мудрости. Единство в признании высшей моральной значимости совести занимает высокое место в контексте отечественной религиозно-философской и литературной традиции. Среди имен, в центре исследовательского и творческого внимания которых была совесть, важное место занимают А. Платонов, В. Шукшин, В. Распутин.

Современная неопределенность духовного бытия культуры вновь заставляет обратить пристальное внимание на этот феномен, который, к сожалению, имеет свойство утрачивать свою значимость и ценность. Это парадокс, и поэтому не случайно, что совесть вновь находится в центре внимания многих авторов. Исследовательский диапазон совести сегодня достаточно широк, и включает такие измерения, как собственно этические [11], религиозно-философские [63, 64], психологические [208],

педагогические [72], юридические [156], этимологические [61] и т.д. Вводится даже понятие «совестология» как наука об изучении совести [69].

Среди недавних диссертационных исследований, находящихся в русле интересующей нас проблематики, следует отметить такие работы: Черепова Т. И. Феномен отечественной нравственной философии: этико-философский анализ (Иваново, 2017); Голубева С. В. Нравственные константы в творчестве Николая Васильевича Гоголя (Иваново, 2014); Гельфонд М. Л. Нравственно-религиозное учение Л. Н. Толстого: теоретическое содержание и нормативный смысл (М., 2011); Калугина С. А. Этико-философский анализ феномена сердца: на материале русской философской культуры второй половины XIX – начала XX вв. (Тула, 2008); Омельчук Р. К. Вера как экзистенциальная ценность (Иркутск, 2006); Лосев А. В. Принцип единства морали и религии (Воронеж, 2006); Панова Н. А. Роль интуиции в морали (Воронеж, 2005) и др.

Однако, несмотря на множество исследований, в которых затрагиваются вопросы морали и религии, практически нет исследований, в которых взаимоотношения веры и нравственности, причем именно религиозной веры, ставились бы в проблемном ключе. Исходя из этого, задача нашей работы заключается в том, чтобы проанализировать веру как феномен религиозного сознания в контексте нравственной философии.

Объектом данного исследования выступает нравственно-религиозный дискурс отечественной философии XIX–XX вв.

Предмет исследования – проблема взаимоотношений веры и нравственности в структуре морального и духовно-антропологического опыта.

Цель работы заключается в том, чтобы исследовать веру как феномен религиозного сознания в этически-экзистенциальном аспекте, который обнаруживается у наиболее видных представителей русской философской культуры.

Цель исследования достигается путем постановки и решения следующих задач:

- 1) выявить основные нравственные противоречия современной культуры и описать «эру пустоты» в моральных терминах;
- 2) раскрыть противоречие между возрождением религиозности и упадком морали в постсекулярную эпоху;
- 3) выявить основные модусы взаимодействия веры и нравственности в русской философии;
- 4) показать особенности становления автономной этики в России;
- 5) раскрыть экзистенциальные аспекты религиозной веры;
- 6) показать нравственно-религиозные противоречия личности на примере феномена совести.

Методы исследования. Основу диссертационного исследования составляют методы этического, философско-антропологического анализа, а также общенаучные методы и принципы познания. Также в работе применялись системный подход, метод сравнительного анализа, аксиологический метод.

При реконструкции религиозно-философских воззрений русских философов были использованы феноменологический и герменевтический методы, с помощью которых удалось раскрыть противоречия между верой и нравственностью в идейных исканиях Н.Н. Гоголя, В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, Л.Н. Толстого, В.В. Розанова, Л. Шестова, Н.А. Бердяева и др.

Теоретическая основа исследования. В своей работе мы опирались на традиции европейской философии религии, в которой всегда ставились вопросы о соотношении веры и разума, морали и религии, философии и теологии. При анализе этой традиции мы, в числе прочих, опирались на книгу известного американского философа Чарльза Талиаферро «Доказательство и вера: философия и религия с XVII века до наших дней»,

представляющую собой масштабное исследование истории формирования философии религии в Новое и Новейшее время до наших дней.

Методологической основой такого подхода является реконструкция нравственных антиномий веры и нравственности у русских писателей-мыслителей, а также анализ выявленных нравственных противоречий веры в экзистенциальном ключе у некоторых русских философов.

Научную новизну диссертации составляет:

- анализ веры как феномена нравственного и экзистенциального бытия в русской философии;
- выявление характерного для отечественной философской традиции сближения религиозной, этической и экзистенциальной проблематики;
- акцентирование специфики именно отечественного подхода к восприятию *веры как экзистенциального феномена* в отличие от западноевропейского, у которого, начиная с Кьеркегора, первенство отдается вопросу о соположении веры и экзистенции;
- раскрытие положения о том, что традиционными для русской религиозной философии являлись *апология веры* и *гносеология веры*, а не экзистенциальная рефлексия над самим феноменом веры;
- предположение о тождестве этического и экзистенциального в русской нравственной философии, об этическом как выражении экзистенциального (в традициях западной философии), сделанное впервые;
- анализ нравственных антиномий веры и совести, которые ранее не рассматривались в проблемном аспекте.

Теоретическая значимость диссертации состоит в обогащении этического, религиоведческого и антропологического инструментария, в расширении теоретического понимания духовного синтеза веры и нравственности в контексте отечественной философской традиции, в углублении дальнейших исследований в области определения особенностей русской религиозной философии, что позволяет понять значимость ее

построений в контексте постсекулярного общества. Диссертационная работа дает возможность обратиться к этическим и экзистенциальным истокам религиозного опыта, более глубоко понять его значимость в духовно-нравственной структуре человека.

Практическая значимость заключается в том, что результаты исследования могут быть использованы в ходе дальнейшего изучения взаимоотношения религии и морали в широком диапазоне смыслов и значений, в расширении границ понятия религиозного опыта, при разработке исследовательских и учебно-образовательных программ по этике, истории русской религиозной философии, религиоведению, теологии, философской антропологии.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации нашли отражение в публикациях автора и его докладах на научных конференциях: Международные Рождественские образовательные чтения (Москва, 2016-2019 гг.); Иоанновские научные чтения» (Москва, 2017-2018 гг.); II Международная интеграционная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы современной культуры и образования» (27 – 28 марта 2017 г.); III Международная интеграционная научно-практическая конференция молодых ученых «Актуальные проблемы религиозной культуры» (Москва, 30 марта 2018 г.); Философский симпозиум «Русская философия в России и мире» (Москва, декабрь 2018 г.); Философско-богословский семинар на базе АНО ВО «МПИ св. Иоанна Богослова» (декабрь, 2018 г.); Круглый стол «Вера и совесть» (Москва, май 2019 г.); XVIII Международные Научные Чтения памяти Н.Ф. Федорова. К 190-летию со дня рождения. 5–9 июня 2019 года; Студенческая научная конференция «Сохранение и развитие культурного и образовательного потенциала Ивановской области» (Шуя, 2020); Философский онлайн-клуб «Декамерон» (Москва, июнь, 2020); Философский онлайн-курс «Парадоксальная танатология» (Москва, июнь 2020).

Основное содержание диссертации нашло отражение в 11 работах, в том числе в 3 статьях, опубликованных в журналах, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования Российской Федерации.

Личный вклад автора диссертационной работы состоит в раскрытии антиномий веры и нравственности в контексте духовных исканий русских писателей и философов; в выявлении новых аспектов в понимании современной «эпохи пустоты»; в определении взаимоотношений веры и совести в русской философии; в выявлении экзистенциальных параметров религиозной веры. Вклад автора также обусловлен определением задач и целей исследования, формулировкой пунктов новизны и положений, выносимых на защиту, идеями и выводами научных статей, пониманием применяемых методов, что позволило дать оригинальную, авторскую интерпретацию взаимоотношений веры и нравственности в отечественной философской культуре.

Положения, выносимые на защиту.

1. В современной культуре наблюдается *расхождение между возрождением религиозности и упадком морали*. Это достаточно парадоксальная ситуация, поскольку в традиционной системе ценностей нет особого противоречия между религией и моралью. Однако сегодня можно наблюдать обратную картину: бесспорное возрождение религиозности в постсекулярную эпоху сопровождается катастрофическим падением нравов, которое отметили практически все выдающиеся мыслители XX столетия.

2. В духовном контексте «эпохи пустоты» произошла трансформация многих традиционных этических категорий, в том числе и категории доверия. Сегодня уместнее говорить о доминирующем на всех уровнях недоверии как некоей аномальной норме. Однако это противоречит корневым нравственным началам человека и никоим образом не может и не должно быть легитимировано. В этой ситуации необходим поиск новых ценностей, которые смогли бы вернуть доверию его прежний статус важнейшего ценностного приоритета для человека. Этика сплочения,

вмещающая традиции как западной, так и отечественной философской традиции, могла бы стать такой ценностной основой.

3. В традициях отечественной философской культуры всегда было повышенное внимание к вопросам веры и нравственности. Для древнерусского периода отечественной культуры был характерен духовный синтез веры и нравственности при явном приоритете веры. Петровские преобразования нарушили существовавшую гармонию, в результате чего взаимоотношения веры и нравственности начинают приобретать проблемный и неоднозначный характер. Здесь выделяется фигура Гоголя, который практически первым заметил это явление и попытался его преодолеть в своем творчестве, которое характеризуется все большим отходом от эстетики в религиозную область.

4. Дальнейшее развитие русской философии в отношении вопроса о взаимоотношении веры и нравственности проходит двумя путями. Это путь автономной этики В. С. Соловьева и путь теономной этики Н. О. Лосского. Несколько внеположной этому процессу является позиция Л. Н. Толстого, который напрямую поставил веру в зависимость от нравственного начала, придав религиозности практический характер совершения благих и добрых поступков.

5. Экзистенция и нравственность в русской философии находятся в состоянии очень близкой сопряженности, практически переходя друг в друга. В традициях русской философии нравственность выступает в роли экзистенциального начала, или более конкретно – нравственность и есть экзистенция. В русской философии этический дискурс оказывается окрашен в сильные экзистенциальные тона, вот почему часто тексты русских философов на нравственную тематику воспринимаются как экзистенциальные, и наоборот.

6. Философские и теологические воззрения на совесть значительно различаются между собой. Несмотря на общее признание высшей значимости совести в структуре нравственного опыта человека, ее

универсального характера как «естественного закона», идущее от апостола Павла, принципиально различной является трактовка вопроса об бытийном статусе совести. Прежде всего это проявляется в том, что религиозная философия, полагая Божественный исток совести, стремится трактовать совесть как автономную от воли, социальной среды, воспитания и природы метафизическую данность. Теологическая же точка зрения детерминирует совесть религиозным опытом, конфессиональной этикой и педагогикой, снижая онтологический статус совести как Божественного органа в человеке. Первичным оказывается религиозный опыт, в котором совесть является лишь инструментом для реализации духовных целей, которые парадоксальным образом могут оказаться по ту сторону совести.

7. В этом контексте особую значимость приобретает вопрос о взаимосвязи совести и веры, чье религиозно-философское единство в наиболее полном виде было раскрыто в русской философской культуре на примере нравственных исканий Л. Н. Толстого, Н. А. Бердяева, С. А. Левицкого. Для этих философов значимым является прежде всего нравственный опыт совести, реализуемый в любви и свободе. Именно он – гарантия религиозного характера моральных ценностей, а не наоборот. Развитие этих аспектов представляется крайне актуальным для современного этического дискурса, поскольку расширяет границы существующих светской и религиозной этик, диалог между которыми становится все более проблемным вне контекста философской рефлексии.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, состоящих из шести параграфов, заключения и библиографического списка. Объем диссертационного исследования составляет 134 страницы.

ГЛАВА 1. СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА В ПОИСКАХ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ СМЫСЛОВ БЫТИЯ

1.1. «Эра пустоты» как духовная ситуация времени

Проблема взаимоотношения веры и нравственности, за которой стоит традиционный для европейской философии вопрос о морали и религии, проявила себя наиболее зримо в современную эпоху, которую часто называют эпохой или эрой пустоты. И вера, и нравственность относятся к глубинным свойствам человеческого бытия, являясь его духовной основой. И в нормальном состоянии они соотносятся друг с другом по принципу взаимной дополнительности. Во многом христианское вероучение задает фундаментальную парадигму нравственных ценностей, определяющую духовное бытие европейской культуры, включая и русскую культуру¹.

Однако сегодня баланс религиозных и моральных ценностей нарушен, поскольку сами ценности теряют свою основность. Это, безусловно, свидетельство кризисного состояния и религиозности, и нравственности, которое было многократно осмысленно в философии последнего столетия. Приведем точку зрения известного современного чилийского философа-этика Дарио Саласа Соммера, которую он высказал в книге «Мораль XXI века». В этой фундаментальной работе, к которой мы будем обращаться, дан глубокий этический анализ *нравственного состояния современного человека* с позиций моральной философии.

Взгляды Д. Соммера отличаются острой критичностью по отношению к моральному состоянию современности, однако это не морализм. Здесь, с нашей точки зрения, имеет место фундаментальный анализ современной морали. Так, в разделе с весьма характерным названием «Безумие современной жизни» он пишет следующее: «Мы не такие цивилизованные, сознательные, добрые, справедливые, как нам кажется. Мы требуем справедливости, но поступаем несправедливо; ищем равенства, но не

¹ Данные аспекты были рассмотрены нами в статьях [196, 197].

относимся к другим как к равным. На самом деле мы находимся лишь в начале своего развития, а ощущение величия и мощи основано лишь на научных достижениях, которые, однако, никак не улучшают внутреннюю природу человека» [166, с. 36].

В итоге такая низкая оценка морального состояния сознания современного человека: «Человечество не обладает истинной этикой и не может следовать морали, потому что обычное поведение людей механистично и импульсивно, а в их программе отсутствуют прочные настоящие этические нормы» [Там же, с. 40]. Это не голословные утверждения, а простая констатация фактов, которые можно наблюдать вокруг себя в изобилии. По мнению философа, это приводит к тому, что *посредственность* стала нормой, в то время как *не быть посредственностью* – исключением.

Аксиологический горизонт посредственности описан в главе «Ценности обыкновенных людей» следующим образом: «С каждым днем становится все больше людей, смысл существования которых заключается исключительно в телесных и чувственных удовольствиях, потреблении и развлечениях, а все оставшееся время они тратят на то, чтобы заработать необходимые для этого деньги. Они хотят жить спокойно и без проблем, быть здоровыми, любимыми и уважаемыми, иметь семью, дом, хорошую работу, ездить в отпуск, когда захотят, им непременно нужны телевизор, автомобиль и музыкальный центр» [Там же, с. 97]. Отечественные авторы, рефлексирющие над этическими основаниями, мыслят в схожей тональности. Вот, например, слова А. В. Разина: «сегодня человек – это существо, живущее в мире относительных ценностей и испытывающее наслаждение от достижения несовершенных (промежуточных) целей» [145, с. 36].

Отсутствие «истинной этики» в терминологии Д. Соммера есть показатель «духовного состояния времени». Необходимо отметить, что современность, бросая вызов и вере, и нравственности, в то же время создает условия для более глубокого анализа их взаимоотношения. Можно сказать,

что в кризисные эпохи нарушается гармония духовных ценностей, что способствует выявлению новых закономерностей и оснований. Сегодня именно такое время, которое подвергает сомнению устоявшиеся представления о вере и нравственности.

Рассмотрим некоторые характерные признаки современной эпохи пустоты. Одним из наиболее часто употребляемых по отношению к современности является слово «кризис»². Не вдаваясь специально в тему кризиса, поскольку это отдельный вопрос, хотелось бы привести некоторые мнения современных авторов, которые свидетельствует о некоем системном состоянии в этой сфере.

Вот слова известных современных российских философов. В. М. Межуев отмечает глубину кризисного состояния: «Учитывая достаточно массовый характер существующего в обществе недовольства, можно говорить о наличии в стране серьезного кризиса» [107, с. 431]. В такой же тональности говорит В. Н. Порус: «...вряд ли кто-то оспорит, что при всей неопределенности перспектив происходящее может быть названо масштабным кризисом всех общественных институтов и сфер общественной жизни. ...в обществе нет согласия о том, что называть успешным выходом из кризиса» [139, с. 217]³.

² В философской рефлексии на тему «кризиса культуры» и «духовного кризиса» приняли участие многие видные европейские, в том числе и русские, мыслители, среди которых В. Дильтей, Э. Гуссерль, Й. Хейзинга, К. Ясперс, Х. Ортега-и-Гассет, М. Унамуно, Н. А. Бердяев, Л. Шестов, А. Швейцер, М. Хайдеггер, Г. Маркузе, Т. Адорно, П. Слотердаик и многие другие. Как отмечает известный специалист в этой области Г. М. Тавризян: «Тема общего кризиса западной культуры – одна из главенствующих и наиболее устойчивых в философско-исторической литературе нашего столетия» [176].

³ Примечательна точка зрения на это вопрос А. С. Запесоцкого, высказанная им еще на VI Российском философском конгрессе. Он охарактеризовал ситуацию в терминах «катастрофического кризиса социальной инфраструктуры»: «Мы потеряли культуру, возвращающую в гражданах гуманизм, творческие начала, систему ценностей, испытанную тысячелетиями развития мировой цивилизации. Новая Россия хорошо умеет потреблять, но все меньше способна производить и тем более – творить. Формируется культура неоварварства, дикости, всеислия денег. Следует заключить, что созданная в 1990-е гг. в нашей стране ультралиберальная версия капитализма в корне противоречит интересам российского государства и общества – как неконкурентоспособная в контексте процессов мирового экономического и социально-культурного развития, в условиях глобализации. Перед Россией вновь встает задача выхода из очередного тупика – на магистральные пути общественного развития» [75, с. 32].

О глобальном характере кризиса говорит Ю. М. Осипов: «Главным отличительным признаком современности является *кризис*, он же КРИЗИС, однако вовсе не только и не столько отягченный деньгами, финансами, капиталом и гонкой за виртуальными доходами кризис – экономический кризис, сколько кризис хозяйственный, если под хозяйством понимать все жизнеотправления человека, включая производственные, творческие, потребительские, культурные, цивилизационные, геополитические аспекты человеческого бытия» [132, с. 278].

Таким образом, из этих слов видно, что, как правило, эта ситуация кризиса трактуется в крайне негативных терминах и воспринимается как знак духовного и нравственного упадка культуры. Истоки этой ситуации – в XIX веке, и своими корнями она уходит в известный тезис Ф. Ницше о «смерти Бога», который чаще всего трактуется как провозглашение немецким философом торжества безрелигиозного аморализма. Но слова Ницше показывают в то же время, насколько глубока связь между моралью и религией, в нашей терминологии между верой и нравственностью, и в этом смысле «смерть Бога» можно трактовать не только как религиозный, но и как нравственный кризис.

Духовные основы европейской культуры, базирующиеся, с одной стороны, на ценностях греко-римской философии, с другой – на духовных принципах христианства, в значительной мере были расшатаны наступившей эпохой, которую принято называть «постмодернистской». Однако Ницше, проанализировав духовную ситуацию своего времени, пришел к выводу о необходимости фундаментальной «переоценки всех ценностей», что означает исчерпанность прежних, прежде всего религиозных, ценностей и смыслов.

Здесь необходимо точное и адекватное понимание замысла Ницше, для того чтобы избежать превратного толкования его учения и не впасть в нигилизм по отношению к его философии. Представляется, что слова М. Хайдеггера проясняют существо вопроса. В своей работе «Ницше» он пишет следующее: «Что означает слово "ценность"? В своей особой

смысловой тональности это слово вошло в обиход и благодаря Ницше: мы говорим о "культурных ценностях" нации, о "жизненных ценностях" народа, о "нравственных", "эстетических", "религиозных" ценностях. Употребляя такие слова, мы не слишком задумываемся над их смыслом, хотя в них, по существу, должен содержаться призыв к высшему и последнему» [204, с. 421].

Итак, «высшее» и «последнее», иначе *предельное*, и есть существо ценности, провозглашенное Ницше. И если мы рассмотрим культурную ситуацию именно в таком контексте, то увидим, что немецкий философ выступил не в качестве «ниспровергателя святынь», а в качестве аналитика, поставившего диагноз духовной ситуации и предложившего методы преодоления негативных духовных явлений. Это, кстати, в большей степени соответствует исходному смыслу самого слова «кризис», которое означает «суд» и «разделение». Немецкий философ, провозгласив кризис, понял, что наступает время «суда», то есть переоценки ценностей, но не для разрушения, а для создания новых истинных ценностей, которые должны быть отделены от прежних.

Во многом это были «несвоевременные» мысли, которые стали очевидными позже, в начале XX столетия, когда дискурс кризиса культуры стал основополагающей формой интеллектуальной работы, вышедшей за пределы философии. Но появился этот дискурс именно в философии, которая смогла опознать знаки наступающего кризиса. Здесь, конечно, не только Ницше. Это и А. Шопенгауэр, который в начале XIX века почувствовал упадок академической университетской философии и предложил иную, эссеистскую форму философствования. Это и С. Кьеркегор, столкнувшийся с профанацией христианства в существующих формах официальной религиозности. Это и Достоевский, который увидел разгул беспочвенных социальных утопий, ставших властителями дум современной ему молодежи, и т.д.

Однако Ницше принадлежит заслуга в том, что именно он поставил вопрос о ценностях таким образом, что после него стала очевидна

исчерпанность прежних моделей и возникла насущная потребность в формулировании новых. По сути дела, появилась ранее не существовавшая философская дисциплина – *аксиология культуры*, которая изначально осуществила свою работу в форме критического дискурса. Рассмотрим некоторые, с нашей точки зрения, наиболее значимые формы этого дискурса, для того чтобы подойти к современной ситуации и увидеть те интеллектуальные истоки, которые ее формировали.

Безусловно, О. Шпенглер в книге «Закат Европы», продолживший философское дело Ницше, с необыкновенной силой в начале XX столетия заявил о закате западноевропейской культуры, которая распространилась по всему земному шару. Можно сказать, что Шпенглер выступил в качестве предтечи глобализма в форме осознания «великого кризиса», постигшего европейское человечество. Описывая ситуацию, в которой приближалась мировая война, он говорит следующее: «Несметное число животрепещущих вопросов и страстных мнений является ныне на свет в тысячах книг и воззрений, однако вразброд, поодиночке, базируясь на отграниченном горизонте специальной области, и поэтому они искушают, угнетают и сбивают с пути, но освободить не в состоянии. Однако в совокупности они знаменуют собой великий кризис» [213, с. 73].

Исчерпанность западноевропейской формы культуры предстает в виде упадка ее основополагающих начал. Шпенглер описывает это состояние современной ему культуры таким образом: «Целое столетие чисто экстенсивной деятельности в отсутствие какой-либо высшей художественной и метафизической продукции, короче говоря, безрелигиозная эпоха, что в точности совпадает с понятием мировой столицы – вот время упадка» [Там же, с. 69]. Отсутствие метафизической продукции и есть, собственно говоря, самый верный признак упадка и кризиса. И Шпенглер, продолжая традицию Ницше, это диагностировал.

Возникает вопрос о причинах этого упадка. Возможно ли на него ответить и найти эти причины? Сам Шпенглер достаточно фаталистичен в

этом вопросе. Он говорит: «Мы не *выбирали* этого времени. Мы не в состоянии изменить того, что появились на свет в качестве людей начинающейся зимы развитой цивилизации, а не на солнечных вершинах зрелой культуры во времена Фидия или Моцарта. Все зависит от того, чтобы отчетливо уяснить и понять это положение, эту *судьбу*, что на этот счет можно себе с три короба наврать, но уйти отсюда невозможно» [Там же, с. 67].

Шпенглер предлагает своего рода *дескриптивный фатализм*, то есть понимание неизбежности сложившегося положения вещей и выработку адекватного языка описания ситуации. Сама ситуация представляет собой детерминизм, происходящий из органического роста и развития природы и истории, в которой человек всегда оказывается захваченным какой-то определенной эпохой, одним временем.

Непосредственная связь со Шпенглером в теме кризиса культуры обнаруживается у Й. Хейзинги в его трактате «В тени завтрашнего дня», имеющего характерный подзаголовок «Диагноз духовного недуга нашей эпохи». Эта работа вышла в 1935 году и была очень популярной. Философ пишет следующее: «В настоящее время сознание того, что мы переживаем острый, гибельный кризис культуры, проникло в самые широкие слои общества. Сигналом тревоги для неисчислимой массы людей во всем мире стал "Закат Европы" Шпенглера. Это вовсе не означает, что все читатели знаменитой книги безоговорочно приняли декларированные в ней взгляды. Но эта книга открыла им саму идею возможности упадка современной культуры, в поступательное развитие которой они прежде верили всецело и без рассуждений» [205, с. 247].

Хейзинга анализирует этот «острый, гибельный кризис культуры», рассматривая последовательно все уровни и слои культурного бытия. Его диагноз беспощаден, что находит выражение в соответствующих сентенциях, разбросанных по всему тексту. Вот некоторые из них: «повсюду пышно цветут иллюзии и заблуждения», «мир насыщен ненавистью и взаимонепониманием», «сама глупость стала могущественней», «безразличие

к истине достигло своей кульминации в открытом публичном восхвалении политического обмана», «дух расточается впустую», «неудержимо девальвирует слово», «снижение критической потребности, помутнение критической способности, извращение функции науки», «непереваренные знания тормозят работу мысли, преграждают дорогу к мудрости», «многознание превращается в маломудрие», «современный механизм развлечения масс в большей степени препятствует сосредоточению духа», «начиная с политической жизни и вплоть до жизни семейной – всюду наблюдается разлад, какого никогда прежде не бывало», «мы воочию видим, как шатается все то, что казалось прежде незыблемым и священным: истина и человечность, право и разум», «ощущение упадка культуры перед ближайшим будущим, ощущение упадка культуры и грозящей человеку гибели».

Все эти характеристики относятся и к нынешнему времени. И даже в большей мере. Это не просто констатация, но и диагноз. Однако автор далек от пессимизма и фатализма, свойственного Шпенглеру, считавшему наличное положение дел не подлежащим никакому изменению. Хейзинга полагается на добрую волю людей, на сознательный и активный труд и убежден в том, что «единственным противовесом этой деструктивной смычке факторов могут служить только самые высокие этические и метафизические ценности» [Там же, с. 348]. Не возвращение к разуму, но этика и метафизика являются спасением в такой ситуации.

В ряду существенных трудов по критической философии видное место занимает работа испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» (1930), которая не уступала в своей популярности работе Й. Хейзинги «В тени завтрашнего дня», составляя по главной интенции с ней одно целое. В духе Шпенглера этот текст был воспринят как пророчество о грядущей катастрофе западной культуры. Лежащее в основе этой работы социологическая концепция деления общества на избранное меньшинство и массы выходит за рамки собственно социологического анализа и

становится подлинной философией культуры, исследующей духовные причины существующего кризиса культуры.

«Восстание масс» свидетельствует о коренной ломке всех социальных, духовных и нравственных ценностей, в результате чего сформировалась принципиально новая культура. Два фактора отличают эту новую культуру от прежней – это *массовость* и *безнравственность*. Ортега-и-Гассет формулирует эти идеи в двух программных тезисах своей работы: «Сегодня весь мир становится массой» и «Европа утратила нравственность» [129, с. 311, 348]. И соответственно вывод: «Массовый человек попросту лишен морали» [Там же, с. 349]. Примечательны наблюдения итальянского философа Н.А. Аббаньяно, сделанные белее чем через 50 лет после констатаций Ортеги-и-Гассета в работе «Аспекты времени». Мораль, говорит философ: «...предстает как реликт иных времен и наследство, оставленное существами, которые с людьми сегодняшнего дня имеют мало общего» [1, с. 239].

Ортега-и-Гассет подошел вплотную к истокам современного кризиса культуры, которые обнаруживаются в экзистенциальном измерении человеческого бытия. Подступы к такому пониманию уже видны у Альберта Швейцера – крупнейшего философа-гуманиста XX столетия. В своих работах «Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть I»; «Культура и этика. Философия культуры. Часть II» (1923) он дал фундаментальный анализ кризиса культуры и выявил его духовную причину.

Эта духовная причина кризиса культуры, заключающаяся, согласно Швейцеру, в том, что ее материальная сторона развилась намного сильнее, чем духовная, может также трактоваться экзистенциально. Он пишет, что «У современного человека нет больше стимула усваивать все идеалы прогресса и желать их осуществления. В значительной мере он примирился с действительностью. Он стал намного покорней судьбе и разочарованнее, чем сам себе в этом признается. В одном же отношении он превратился в откровенного пессимиста» [211, с. 96].

Вот эта покорность судьбе и разочарованность есть знаки *экзистенциального кризиса*, о котором позже будут говорить К. Ясперс и М. Хайдеггер, с одной стороны, а с другой – А. Камю и Ж.-П. Сартр. Согласно Швейцеру эта ситуация уходит в середину XIX века, когда начался *кризис мировоззрения*. Он пишет: «Нам больше не удастся прийти к концепции универсума, которая позволила бы познать смысл существования человека и человечества и, следовательно, содержала бы идеалы, вытекающие из разумного миро- и жизнеутверждения и этического желания» [Там же, с. 96].

Кризис мировоззрения превращается в отсутствие мировоззрения, что равнозначно отсутствию культуры.

Крупнейшим преемником идеи А. Швейцера в области анализа нравственного кризиса культуры является Д. Соммер. Развивая идеи Ортеги-и-Гассета о массовом человеке, он связывает духовный, точнее экзистенциальный, кризис современности с появлением массовой культуры и массового человека, чей горизонт упирается в *потребительские ценности*. Он выводит такую закономерность: «Чем богаче становится мировая витрина предлагаемых товаров, тем более тоскливо и подавленно чувствует себя человек» [166, с. 42].

Это парадоксальная ситуация: с одной стороны, прогресс ведет к расширению материальных возможностей, к увеличению материального достатка, а с другой – именно это и ведет к духовным и психологическим расстройствам, вообще к неудовлетворенности своим существованием. Д. Соммер это состояние экзистенциальной тоски связывает с *незавершенностью* современного человека⁴. Он пишет: «Стоит лишь посмотреть на стояние современного мира и его историю, чтобы принять, что

⁴ Примечательно, что русский философ Н. Ф. Федоров в середине XX века схожим образом оценивал положение современного ему человечества, называя его «несовершеннолетием». Очевиден параллелизм взглядов русского и чилийского философов, при том, что именно отечественный философ в зародыше увидел начало тех процессов деградации нравственности, которые сегодня приобрели уже всепоглощающий характер.

нынешняя ситуация есть результат действий людей цивилизованных, но незавершенных, другими словами, "полулюдей", которые, развив часть своего мозга, лишились другой его части – высшей, оставшейся неразвитой, поэтому люди подобны недостроенным зданиям.

Экзистенциальная тоска – всего лишь интуитивное ощущение незавершенности, чувство разъединения с самой важной частью того, чем мы являемся. А смысл жизни в действительности заключается в *завершении* самого себя» [Там же, с. 91–92].

Важнейшим показателем такого состояния является также философское творчество писателей, осмысливших эту опустошенность и растерянность современного человека, бессмысленность его существования, таких как М. Метерлинк, Р. Музиль, Ф. Кафка, Д. Джойс, А. Платонов, С. Беккет, М. Пруст, Д. Фаулз, А. Мердок, Э. Ионеско и др. Однако здесь в большей мере имеет место описание ситуации и, как правило, отсутствуют пути выхода из данного кризиса.

Если говорить о действенной программе преодоления экзистенциального кризиса, то это логотерапия В. Франкла, в центре которой – проблема утраты людьми смысла жизни. Главная книга психолога «Человек в поисках смысла» вышла в 60-е годы XX века, но особую актуальность приобретает только сегодня, когда масштабы духовного кризиса стали гораздо ощутимее. Но Франкл увидел эти проявления в середине прошлого века, когда диагнозы Шпенглера, Хейзинги и Ортеги-и-Гассета уже стали реальностью. Франкл пишет: «И все же дело доходит до экзистенциального вакуума. И это – в сердце общества изобилия, которое ни одну из базовых, по Маслоу, потребностей, не оставляет неудовлетворенной. Это происходит именно оттого, что оно только удовлетворяет потребность, но не реализует стремление к смыслу» [190, с. 41].

Характеризуя проявления «экзистенциального вакуума», Д. А. Леонтьев отмечает, что это нравственный кризис – «не что иное как ощущение огромным числом людей бессмысленности той жизни, которую

им приходится вести» [94, с. 5]. Исследователь ставит знак равенства между нравственным кризисом, кризисом смысла и кризисом ответственности. Здесь прямая связь с идеями Хейзинги и Ортети-и-Гассета, уделявшим особое внимание именно утрате нравственности, которая приводит уже к экзистенциальному вакууму. И этот кризис, изначально трактовавшийся в религиозных терминах как утрата веры в секулярную эпоху, теперь жестко не связывается с религией. Об этом говорят современные авторы: «В ситуации отсутствия фундаментального экзистенциального смысла религиозная вера сама подпадает под вопрос» [Там же, с. 13].

Оценивая современное кризисное состояние, исследователи все чаще обращаются к понятию «антропологический кризис», которое, безусловно, является синонимом экзистенциальному. Вот как оценивает сложившуюся ситуацию А. В. Шувалов: «Современная Россия находится среди мировых лидеров по количеству аборт; по числу разводов супружеских пар; по числу детей, брошенных родителями, и детей-сирот; по числу курящих детей; по масштабу детского алкоголизма; по объему потребления героина; по числу нападений педофилов на детей; по количеству суицидов среди всех возрастных категорий» [214, с. 387].

Эта ужасающая констатация, согласно автору, является свидетельством антропологического кризиса и снижения жизнеспособности людей в целом. Этот кризис «...связан с отрывом человека от первооснов, от духовных первооснов бытия, ...с поражением духовно-нравственной сферы человека» [Там же]. Очевидно, что антропологическое, нравственное и экзистенциальное находятся в одном смысловом ряду. И выпадение одного звена, в данном случае нравственного, ведет к истощению человека на антропологическом и экзистенциальном уровне.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что существующий экзистенциальный кризис, проявленный на всех уровнях культурного и социального бытия, имеет в своей основе нравственные причины. Безусловно, это и психологический феномен, но нравственное основание

здесь тоже существенно. Именно в этом контексте и возникает вопрос о соотношении веры и нравственности, поскольку расшатана фундаментальная основа духовного бытия. Однако это кризисное состояние имеет и свое позитивное значение: появляется необходимость заново поставить вопрос о соотношении морали и религии, который требует переосмысления устоявшихся моделей и выхода на новый уровень.

Таким образом, духовный кризис («эпоха пустоты») стимулирует дальнейшую рефлексию над фундаментальными основаниями человеческого бытия.

1.2. Утрата доверия как показатель нравственного кризиса

Одним из наиболее ярких проявлений противоречия между возрождением религиозности в современном мире и повсеместным упадком морали является феномен *утраты доверия*. Этот феномен, с нашей точки зрения, является наиболее очевидным и зримым показателем нравственного кризиса современной эпохи. Поскольку в основании доверия как морального фактора изначально лежит религиозное чувство веры, то это является не свидетельством возрождения религиозности, которое определяется сегодня во многом лишь по внешним показателям, а как раз свидетельством глубокого религиозного кризиса, то есть *кризиса веры*, за которым кроется нравственный кризис [199].

Этот процесс, очевидно, стал развиваться не сегодня и не только в России или на Западе. В определенном смысле он носит всеобщий характер, и люди, обладающие особым нравственным чутьем, очень хорошо это видят. Так, русский писатель Валентин Распутин еще в 1988 году говорил о том, что в современную эпоху стало уже общим местом. В интервью «Если по совести» он дает нравственную характеристику духовному состоянию целой эпохи: «...во многих случаях произошла подмена или смещение нравственных понятий, и началось это не вчера, не в 30-е годы, а гораздо раньше, наверное, даже с лишним 100 лет назад. ... понятия, бывшие

нравственностью, одухотворенностью, совестью, к началу века, по крайней мере к началу Первой мировой войны, стали терять прежние очертания и живое значение и все больше превращаться в милую ветхость бабушкиных сундуков» [146, с. 226–227].

Рассмотрим более основательно механизм утраты доверия в современном обществе.

Рассуждать о доверии как социальном инструменте и, возможно, как факторе социально-экономического успеха можно лишь с учетом того мощного *аксиологического сдвига* культуры, который начался с философских прозрений и интуиций Ницше еще во второй половине XIX века. Здесь важно увидеть, что немецкий философ диагностировал наступление духовного кризиса не только как кризиса исключительно религиозного, но как аксиологического кризиса. Но в действительности это не столько кризис аксиологии, но скорее ее появление, поскольку был именно поставлен онтологический вопрос о природе ценностей.

Начиная с XIX века европейское человечество живет в «духовной ситуации», спрогнозированной немецким философом. И это ситуация не просто «переоценки ценностей», но исчезновения традиционных ценностей. «*Что делает ценность ценностью?*» – сегодня уже не абстрактный вопрос спекулятивной метафизики, но вполне конкретный, затрагивающий первоосновы самой жизни. В этом смысле уместно в связи с доверием упомянуть тот социокультурный и духовный фундамент, а именно «эпоху пустоты», в которой доверие приобретает уже далеко не традиционный облик, который оно всегда имело, будучи одним из нравственных первоначал человеческого бытия.

В названии параграфа сталкиваются два концепта – *этический* концепт «доверие» и *экзистенциальный* – «эпоха пустоты». Как этическая категория «доверие» встраивается в следующий понятийный ряд близкородственных категорий – *вера, верность, достоверность, надежность, искренность, правдивость, сердечность, открытость* и т.д. Семантическое ядро этого

поля – «вера» и соответственно «верность», образующие широкий диапазон значений. Об этом свидетельствуют и толковые словари В. И. Даля и С. И. Ожегова и собственно этическая литература на русском языке, начиная с XIX века. Здесь семантика и этимология достаточно прозрачны и однозначны.

В социально-психологическом плане наличие доверия к другому приводит к чувству уверенности, необходимому в социальной практике, и наоборот, утрата доверия приводит к опустошающему и деструктивному ощущению неуверенности и соответственно потерянности и опустошенности. Так или иначе эти понятия концентрируются вокруг наиболее интимных и тонких душевных состояний, которые возможны по отношению к другому человеку. В этом смысле можно сказать, что *этика доверия* является частным случаем такой фундаментальной философской парадигмы современности, как *этика другого*.

В религиозном аспекте понятия «вера», «доверие» и «верность» представляют собой синонимы, которые определяются друг через друга. Как пишет С. С. Аверинцев, вера – это «личное доверие к Богу» и «личная верность к Богу», отмечая при этом, что «во всех языках, с которыми изначально связано становление теистической религии, вера и "верность", а также "верующий" и "верный" обозначаются соответственно тем же словом» [3]. Религиозные и этические смыслы этого концепта достаточно близко соприкасаются друг с другом. Однако есть существенные различия: религиозный концепт доверия в большей степени предполагает раскрытие личностно-эсхатологического измерения человеческого бытия, в то время как этический концепт имеет социальную проекцию.

В некотором роде выражение «этика доверия» избыточно, поскольку, как уже было сказано, само доверие есть одна из важнейших категорий и профессиональной, и индивидуальной, и социальной этики. Но в ситуации, которая рядом виднейших представителей западной философии так или иначе обозначается термином «пустота», есть смысл говорить уже об *этике*

доверия, поскольку традиционный аксиологический фундамент этого понятия давно уже размыт. И сейчас можно уже говорить об утрате доверия как некоей *анормальной норме*.

Утрата доверия к ближнему, характерная для рыночной ментальности, компенсируется *этикой бизнеса*, являющейся глобальной парадигмой современной культуры. Этика бизнеса в этом контексте – это компенсаторный механизм, выполняющий важные этико-коммуникативные функции в ситуации радикальной утраты доверия к ближнему, характерному для конкурентной рыночной среды.

Постепенная трансформация протестантской этики труда с ее духовно-аскетическими установками приводит к тому, что экономическое вытесняет этическое, оставив последнему место «неписанного закона» для регулирования корпоративных отношений. Но это стало возможно в ситуации, которую Ницше определил как «смерть Бога». Не капитализм вытеснил христианство, но духовно опустошенное христианство дало возможность становлению рыночных отношений.

Здесь как раз уместно обратиться к понятию «пустота», которое достаточно точно и исчерпывающе описывает «духовную ситуацию времени», выражаясь словами К. Ясперса. Эта ситуация, согласно немецкому мыслителю, чревата разрушением духа. Он пишет следующее: «Духовность гибнет, распространяясь в массе, рационализация, доведенная до грубой моментальной доступности рассудку, привносит в каждую область знания процесс обеднения» [219, с. 359]. Ясперс говорит о пустоте, из которой тщетно пытаются выйти потерявшая форму образованность и культура в целом.

Это понятие формировалось наиболее видными представителями европейской философской и шире – духовно-интеллектуальной и культурной традиции, в числе которых Ф. Ницше, Т. Манн, Г. Гессе, Й. Хейзинга, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж. Липовецки, Ю. Кристева, П. Слотердаjk и др. Но само понятие «эпоха пустоты» (The Age of Nothing) принадлежит британскому исследователю Питеру Уотсону, автору одноименной книги. Проанализировав

огромный исторический период, начавшийся в середине XIX века и продолжающийся и поныне, он пишет, что «под подозрением оказалась и сама идея единства – не только личности, но и вселенной, космоса – так что понятия метафизики, трансцендентальности и даже самого бога теперь окрашены для нас оттенками фрагментации и распада» [181, с. 700].

Это положение вещей в другой терминологии носит название «*ситуация постмодерна*», однако здесь дано более точное указание на особенности, связанные с «духовной пустотой», – это распад и фрагментация. Во многом идеи Уотсона, его многомерные реконструкции и описания «эпохи пустоты» перекликаются с описаниями «духовной ситуации времени» у Ясперса. Но разница существенна; если Ясперс видит опасность в «духовной гибели» и весьма критически анализирует сложившееся положение вещей, то Уотсон его легитимирует, стараясь оправдать новый неметафизический стиль жизни не только как приемлемый, но и как наиболее счастливый.

В любом случае трансформация фундаментальных этических категорий проблематизирует концепт доверия, требуя новых смыслов, способных если не вернуть прежний регулятивный статус этой ценности, то по крайней мере реабилитировать ее непрагматический характер. Парадокс в том, что интегративное понятие «эпоха пустоты» – это порождение капиталистической ментальности с ее гипериндивидуализмом, автономизацией, радикальным эгоцентризмом, что и создает ситуацию утраты доверия к ближнему; а с другой стороны, именно эта ситуация, чреватая полным одиночеством, экзистенциальным вакуумом, фрустрацией, взывает к новой этике, к такой системе ценностей, которая оказалась бы работающей в современных условиях. Это может быть *этика интегрального сплочения*, которая приходит на смену не выполнившей своих обещаний христианской этике. И здесь вновь необходима апелляция к Ницше как одному из первых европейских мыслителей, почувствовавших

необходимость нахождения иных основ для формирования этического миропорядка.

В этом плане важно сравнение Ницше с фигурой Достоевского, которого первый считал своим учителем, поскольку Достоевский так же остро осознал кризис и, возможно, крах прежней морали. Но их различие в том, что если русский мыслитель полагался все же на возрождение христианских начал, то немецкий смотрел уже в другую сторону («Так говорил Заратустра»). Но здесь важно не то, что их различает, а то, что объединяет, а именно – понимание необходимости смены существующей морали, так называемой переоценки ценностей.

Где и в чем искать основу для «этики сплочения»?

Конечно, сама по себе эта идея не является новой, и в истории европейской философской мысли можно найти много различных эквивалентов этому понятию. Например, *этика сострадания Шопенгауэра* как вариант нехристианской метафизики; *солидаризм* как этико-социальная программа; «*интегральный гуманизм*» Ж. Маритена; «*философская вера*» К. Ясперса как практика гуманизации мирового порядка, направленная на обретение истинного смысла жизни; это, в конце концов, и *этика благоговения перед жизнью А. Швейцера*, в которой явно прозвучало альтернативное духовное воззвание самоуспокоенной «пустоте» как наличному образу жизни.

Если обратиться к отечественной философской традиции, то это этика товарищества Андрея Платонова, с одной стороны, основывающаяся на христианских идеях Николая Федорова, а с другой – коренящаяся в основополагающих константах русской духовной ментальности – в особом чувстве *онтологического сиротства*, то есть бездомности, оставленности, покинутости, бесприютности. Важно то, что истинная человечность у Платонова стремится обрести себя вне традиционного религиозного контекста. И поэтому ценностные наработки такой установки крайне важны

сегодня, когда, несмотря на внешнюю «постсекулярность», обнаруживается глубочайший секуляризм в экзистенциальных первоосновах бытия.

Этика товарищества создавалась Платоновым в пору его энтузиазма по отношению к революции и новому социалистическому строю. Но по своей мировоззренческой и философской сути она гораздо глубже и шире социалистической идеи и охватывает метафизику русской души и русской культуры в целом. Показательно, что его идеи воспринимает и поддерживает писатель Даниил Гранин, задавая вопрос о причинах убывания «духа сплоченности» в народе. Еще в 1988 году он писал о нравственном состоянии: «...что же с нами происходит? Как мы дошли до этого, как из нормальной отзывчивости перешли в равнодушие, в бездушие, и это тоже стало нормальным?» [56, с. 108–109].

Д. Гранин говорит об ослаблении чувства взаимопомощи, взаимобязанности, и связывает это с тем, что милосердие и сострадание покидает жизнь, ее общественное измерение. Здесь важную роль играет литература, которая должна писать о несчастных людях, которые пали духом и отчаялись и которым нужна помощь. Нужен мотив и тема «милости к падшим», она «нужна для очеловечивания нашего бытия. К ней надо призывать и призывать, чтобы растревожить совесть, чтобы лечить глухоту души, чтобы человек перестал пожирать отпущенную ему жизнь, ничего не отдавая взамен и ничем не жертвуя» [Там же, с. 117].

Думается, что этот призыв Даниила Гранина актуален и сегодня, для нынешнего состояния литературного процесса. Вообще тема «милости к падшим» коренится в древнейших пластах отечественной ментальности и восходит к «Поученью» Владимира Мономаха, где первое наставление гласит: «страхъ имейте божий в сердце своем и милостыню творя неоскудну, то бо есть начатокъ всякому добру» [140, с. 35].

Таким образом, можно заключить, что в духовном контексте «эпохи пустоты» произошла трансформация многих традиционных этических категорий, в том числе и категории доверия. Сегодня уместнее говорить о

доминирующем на всех уровнях недоверии как некоей аномальной норме. Однако это противоречит корневым нравственным началам человека и никоим образом не может и не должно быть легитимировано. В этой ситуации необходим поиск новых ценностей, которые смогли бы вернуть доверию его прежний статус важнейшего ценностного приоритета для человека. Этика сплочения, вмещающая традиции как западной, так и отечественной философской традиции, могла бы стать такой ценностной основой.

1.3. Противоречие между возрождением религиозности и упадком морали

Несовпадение религиозности и моральности является в некотором смысле общим местом в философском дискурсе⁵. «Сравнение современной России с Россией советского периода заставляет думать, – пишут современные авторы, – что не вера или неверие, а экономический строй общества определяет его моральный уровень. В нашем понимании нравственность по своей сущности не только возможна, но в современную эпоху функционирует в образованных слоях общества независимо от влияния религии» [58, с. 73]. Однако очевидность этого постулата уходит в тень, и каждый раз заново необходимо обосновывать это.

В XIX веке произошли фундаментальные изменения в духовной сфере, среди которых можно отметить *поворот от схоластики к экзистенции* и в западной, и в российской философии. В результате этого поворота отошел в тень вопрос о вере и разуме, и на первый план выдвинулся вопрос о *вере и экзистенции* (западная философия) и о *вере и совести* (русская философия).

Пауль Тиллих в своей статье про Кьеркегора раскрывает контекст появления *экзистенциального мышления*, характеризуя его так: «это мышление, которое сознает конечность и трагедию всякого человеческого существования, в том числе и человеческой мысли» [177, с. 454]. Никогда

⁵ Исследованию данного вопроса посвящена наша статья [201].

еще трагизм не становился темой философии в ее глубинной этической сущности. Трагедия не в античном смысле, и не трагизм как следствие греховности в христианском, а именно трагизм как трагизм, как экзистенциально неприкрытое существование. Обнажилась конечность, объективный мир рухнул. Эту ситуацию, отмечает Тиллих, Ницше назвал «смертью Бога», которая означала «исчезновение христианского опыта и христианских смыслов из массового сознания западной цивилизации». Это и вызывает к жизни экзистенциальный опыт философии: «Утрата "объективного" мира как осмысленной реальности предполагает возникновение "экзистенциальной" субъективности». Собственно говоря, экзистенциальная позиция появляется как «попытка изменить невыносимый объективный мир» [Там же, с. 455].

Итак, в XIX веке, в ситуации «смерти Бога» экзистенция стала выходить из-под опеки религии, потребовав языка для своей философской вербализации. Этот язык мог быть религиозным в самом широком смысле, но он не мог быть языком церковного богословия. В это время происходит одновременное *открытие философии, открытие человека и открытие экзистенции*, что может быть обозначено как «осевое время» русской философии.

Это общеевропейская ситуация, но с соответствующими акцентами в Западной Европе и в России. Ганс Гадамер делает интересные наблюдения по этому поводу: «В XIX и XX веках университетская философия утратила свое значение, причем произошло это не просто из-за обращенных против нее гневных тирад Шопенгауэра. Это случилось потому, что она уступила место великим неакадемическим философам и писателям масштаба Кьеркегора и Ницше, а еще более потому, что была отодвинута в тень целым созвездием великих романистов, прежде всего французами – Стендалем, Бальзаком, Золя – и русскими писателями – Гоголем, Достоевским, Толстым» [50, с. 116].

Университетская философия действительно утратила свое значение, и во многом из-за того, что не могла удовлетворить новую духовную

потребность человека, которая теперь переместилась из *области веры* в *область экзистенции*. Во многом европейская университетская философия так или иначе обслуживала теологические нужды, давая необходимый инструментарий для решения исключительно религиозных (вероучительных) вопросов. При всей дистанции между философией и теологией обе они были погружены в контекст христианской культуры, отличавшейся необычайной цельностью в главных вопросах. Спор между разумом и верой разворачивался в плоскости приоритетности обоснования истинности христианских принципов, незыблемость которых была априорна. И вот, когда открывается экзистенция, она видит и чувствует совершенно другие реалии, которые расположены *по ту сторону разума и веры*.

Карл Ясперс в лекции *«Разум и экзистенция»* объясняет исключительно возрастающее значение Кьеркегора и Ницше в контексте исторического значения этих философов. Он говорит, что «Кьеркегор и Ницше выступают как выражение судьбы», что в них «совершился сдвиг в западном философствовании», что «их мышление создает новую атмосферу». В чем такая значимость Кьеркегора и Ницше? В открытии экзистенции. «Оба они, – говорит Ясперс, – из глубины экзистенции, поставили под сомнение разум» [220, с. 12–13]. А значит, и всю проблематику рациональной метафизики, в том числе и проблематику традиционной христианской этики и антропологии, которая вращалась вокруг разума, вокруг вопросов доказательства бессмертия души, двухчастного или трехчастного строения человека и т.д.

Этот антропологический круг вопросов перестает быть актуальным, утрачивает значимость и интерес. На первый план выходят другие мысли и другие чувства, вообще иное мироощущение. Кьеркегор выразил это с достаточной полнотой уже в трактате *«Или – или»*, в котором *религиозное* представлено как *экзистенциальное*, а Бог – как печаль, отчаяние, бессмысленность человеческого существования. И это не психологически опознаваемая меланхолия, депрессия и проч., и не сентиментализм, и не

скепсис. Это человеческое бытие, с которого слетел «защитный слой» традиционной веры. И экзистенция в своей неприкрытой сущности явила своей нестерпимый лик.

То, что говорит Кьеркегор, Гегель не сказал бы никогда. Вот некоторые показательные фрагменты из «Или – или»: «Ничего не хочется. Ехать не хочется: слишком быстро движение; идти не хочется: слишком утомительно; да и ложиться не хочется, потому что тогда либо нужно лежать, а этого не хочется, либо снова вставать, а этого тоже не хочется. Summa summarum: вообще ничего не хочется. [...] Вот так и я живу сейчас, как в осажденной крепости, но чтобы не понести урона от чрезмерного бездействия, я обычно плачу, пока не устану. Я скажу о своей печали то, что англичанин говорит о своем доме: моя печаль – is my castle. [...] Жизнь моя подобна вечной ночи; когда я стану умирать, я смогу сказать, как Ахилл: "Ты завершилась, ночная стража моей жизни". [...] Моя жизнь совершенно бессмысленна. [...] Как, однако, ужасная скука – ужасно скучна! [...] Вот так я и лежу, но единственное, что открывается моему взору, – это пустота; единственное, в чем я живу, – это пустота; единственное, в чем я двигаюсь, – это пустота. Я не ощущаю даже боли. [...] Все поглощается отравленным сомнением моей души. Душа эта подобна Мертвому морю, через которое не может перелететь птица: долетев до середины, она бессильно падает в гибель и смерть» [92, с. 42, 44, 61–63].

Это, еще раз отметим, не *апатия* как психологическое состояние, но *отчаяние* как экзистенциальное мироощущение. Кьеркегор, можно сказать, выступил в качестве предтечи «эпохи пустоты», о которой много на разный лад и манер будут говорить в XX и XXI веках.

В этом существенная разница между Кьеркегором и Гегелем, экзистенциальным мироощущением и рациональной метафизикой и связанными с ней «историческими формами религии», как говорит В. М. Жирмунский. Проблема взаимоотношения *разума и веры*, которая была преобладающей в европейской христианской философии тысячелетие,

уступает проблеме драматического напряжения *экзистенции и веры, нравственности и веры*. Слова Ницше о «смерти Бога» исчерпывают эту ситуацию сполна. Эти слова Ницше вполне можно прировнять к словам Кьеркегора, которые цитировались выше: «Моя жизнь совершенно бессмысленна». Так раньше не мог сказать никто, ни по отношению к Богу, ни по отношению к самому себе.

Это не традиционно трактуемая секуляризация как рациональное вытеснение религии, это *время появления экзистенции* со своими вопросами и запросами. Вот почему так видоизменился и в России, и на Западе облик культуры. Резюмируя воззрения Гадамера и Ясперса, можно сказать, что в XIX веке произошли события, которые можно описать, используя понятие самого же Ясперса, в терминах «осевого времени». В этот период происходит открытие человека, рождение экзистенции, «смерть Бога», нигилизм, переоценка ценностей. Во многом это однопорядковые явления.

Итак, XIX век – это время открытия человека в экзистенциальном измерении и на Западе, и в России. Это открытие проходило по-разному и в различных формах. Но есть нечто общее, свидетельствующее о том, что наиболее чуткие авторы выступили в качестве предтеч наступающей эпохи тотального кризиса, сами оставаясь во многом «несвоевременными мыслителями». Тиллих говорит, что идеи Маркса, Ницше и Кьеркегора стали реальностью мировой истории лишь в первой половине XX века, в то время как во второй половине XIX века они не оказывали никакого воздействия. «Пророческие души XIX века», среди которых Кьеркегор и Ницше, и, добавим мы, Достоевский, способствуют формированию ситуации XX века. «Им всем, – говорит Тиллих, – была свойственна смесь духовного ужаса, пророческого гнева, меланхолической покорности, этической страсти, интеллектуальной агрессивности. Всех их бросало от исступленной надежды к мучительному отчаянию» [177, с. 456].

А в XX веке Ханна Арендт произнесла такие слова: «Мы – первое со времени появления христианства на западе поколение, в котором вера в

"будущую жизнь" (как еще выражались отцы-основатели) отсутствует уже не только у узких элит, но и у масс. Это, похоже, обязывает нас мыслить совесть как орган, который будет функционировать даже в отсутствие надежды на награду и страха перед наказанием» [12, с. 132].

Арендт выявила прямую зависимость между утратой религиозности и возрастанием значимости совести как морального начала. С одной стороны, это достаточно позитивный фактор, так как моральная мотивация становится «чище», становясь независимой от внешних регулятивов, в том числе и религиозных. Но с другой – это симптоматично, так как свидетельствует о том, что традиционные синтетические механизмы духовной культуры, в которой нет противоречия между моральностью и религиозностью, уже не работают. С нашей точки зрения, эта ситуация во многом создается из-за того, что этика, выполнявшая интегративную роль связи собственно духовного и морального, в значительной мере сегодня видоизменена. Что приводит в конечном счете к дезинтеграции культуры, ее основных структур.

Вопрос о том, что первично в этом процессе: кризис культуры влечет за собой кризис этики, или наоборот, утрата этикой своего духовного статуса влияет на культуру, представляет собой отдельный пласт исследования. Но очевидно одно: современная культура отличается особой фрагментарностью и эклектичностью, которая затрагивает практически все ее области, включая и такие, в которых это приобретает тревожный характер. Дезинтеграция основополагающих звеньев духовного бытия культуры становится нормой.

И, конечно, особую озабоченность вызывает этика, которая сегодня становится исключительно утилитарной, направленной не на постижение духовного смысла человеческого бытия, а на конъюнктурное приспособление к условиям современного массового общества. Такова прикладная этика, ставшая инструментом для преимущественно прагматических целей. Выявление изначального тождества этики, религии и философии сможет прояснить духовный характер этики и раскрыть ее

метафизическую ценность в контексте европейской культуры, в которой нуждается нынешнее время.

Кроме того, что этическое знание становится прикладным, сегодня наблюдается *расхождение между возрождением религиозности и упадком морали*. Это достаточно парадоксальная ситуация, поскольку в традиционной системе ценностей нет особого противоречия между религией и моралью. Однако сегодня можно наблюдать обратную картину: бесспорное возрождение религиозности в постсекулярную эпоху сопровождается катастрофическим падением нравов, которое отметили практически все выдающиеся мыслители XX столетия.

Показательным в этом плане является прошедший в 2010 году объявленный Институтом философии РАН конкурс «Возможна ли нравственность, независимая от религии?» Историческим прецедентом для этого начинания выступила просьба к Л. Н. Толстому ответить на вопросы: «Что такое религия?» и «Возможна ли религия, независимая от нравственности?». С этой просьбой к нему обратился профессор Берлинского университета Г. Гижицкий от имени журнала «За этическую культуру». Толстой ответил на нее трактатом «Религия и нравственность» (1893), который значим и сегодня. В вышедшем сборнике собран богатый материал относительно современного понимания этого вопроса, что свидетельствует об актуальности данной темы.

В предисловии к сборнику подчеркивается *злободневность темы* и описывается современная ситуация, которая делает этот вопрос особенно важным, поскольку «он приобрел дополнительную остроту в свете советского и постсоветского опыта взаимоотношений государства и церкви, общества и религии, а также с учетом принятого недавно в нашей стране решения о введении в средней школе преподавания в альтернативном режиме основ религии и этики» [47, с. 3]. Устроители конкурса воспринимают его как срез общественного сознания и состояния «гуманитарных умов» современной России. В этом смысле результаты

конкурса есть социально значимая величина, позволяющая судить о том, что в целом по данному вопросу «думает думающая Россия».

Прежде всего отмечается полярность теоретических суждений по вопросу о соотношении нравственности и религии, доходящая до непримиримости. Это свидетельство «идейного раскола» в обществе, указывающее в то же время на реальную глубину данной проблематики. Остановимся на некоторых наиболее показательных моментах этого важного свидетельства.

В работе «Секулярный и теономный типы нравственности: сравнительный культурно-антропологический анализ» известный философ В. А. Бачинин говорит об очевидности кризиса безрелигиозного общества эпохи постмодерна. Его описания духовного кризиса, случившегося в России, достаточно впечатляющи: «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» [20, с. 10–11].

Исследователь обстоятельно рассматривает особенность секуляризма и становление секулярной морали, выявляя глубинные противоречия данного

типа морали. Автор делает такой вывод: «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, то есть движимый не только материально-физическими потребностями и социально-прагматическими интересами, но и мотивами религиозно-духовного характера» [Там же, с. 30].

Другой известный современный философ И. В. Вишев высказывает прямо противоположную точку зрения. Свою позицию он резюмирует в следующих тезисах: «1. По моему искреннему и глубокому убеждению, нравственность не только может, но и должна быть нерелигиозной, свободной от влияния религии – веры в существование сверхъестественных сил, поклонения им и упования на них.

2. Религиозная нравственность и нравственность светская полярно альтернативны, они исключают друг друга, поскольку первая опирается на веру в Бога, а вторая отрицает Его бытие» [45, с. 141].

Таковы полярные точки зрения на соотношения веры и нравственности, за которыми стоят различные не только мировоззренческие, но и онтологические позиции. В этом контексте необходимо остановиться на некоторых существенных измерениях этики, которые указывают на ее особую значимость в системе человеческих ценностей, в том числе и религиозных.

Остановимся на взглядах современных известных специалистов в области этического знания. А. А. Гусейнов определяет мораль следующим образом: «Мораль есть предельное понятие. Речь идет о пределе, границе, отделяющей пространство, освещенное светом разума, от расположенной за

ним темной бездны, которая остается для разума непроницаемой. Мораль соединяет видимое с невидимым, конечное с бесконечным, понятное с непонятным. Она придает осмысленность человеческому бытию тем, что задает границы собственно человеческого, культурного пространства, которое организуется словом» [59, с. 177].

Вот слова современного философа-этика А. Е. Зимбули: «Этика – не просто наука о взаимоотношениях между субъектами. Поскольку таковые осуществляются и на уровнях механическом, физиологическом, психическом. Взаимоотношения складываются в пространстве политики, права, искусства, религии. Этику интересуют взаимоотношения, рассмотренные сквозь призму свободы, достоинства, гуманности и справедливости. Таковым своим ракурсом она качественно отличается от истории, математики, физики, эстетики» [79, с. 164].

Здесь выделена специфика этики как особого пространства духовной коммуникации на основании ее онтологического статуса, заключающегося в придании смысла. В этом смысле этическое есть предельно человеческое понятие, максимум человечности, ее наивысшая концентрация в положительном смысле. Не «человеческое, слишком человеческое» в смысле Ницше, а именно в плане высшей позитивности. Рассмотрим некоторые *исторические аспекты становления этики* именно в этом качестве, для того чтобы после более точно определить уровень взаимоотношений веры и нравственности.

Несмотря на то, что мораль относится к «вечным константам» духовного бытия человека, создание этики как философской дисциплины принадлежит Аристотелю. Обобщив предшествующий опыт, древнегреческий философ дает этике ее родовое имя, этимологически связанное со словом с богатой философской семантикой. Это слово «этос» (ἦθος), в круг значений которого входят такие смыслы, как «место обитания», «человеческое жилище», «логово зверей», «обычай», «нрав», «характер», «природа», «устойчивый характер». Говоря, что цель этики «не познание, а

поступки», Аристотель, тем самым формирует специфическое пространство практической философии в отличие от теоретической. В этом смысле этика определяется им в своей корневой связи со словом «этос» как наука об исследовании наилучших характеров и нравов человека для достижения счастья, то есть подлинной жизни.

Особенность подхода Аристотеля в том, что, вычлняя специфику этики, он все же пытается теоретически решить проблему счастья и достойной жизни. Здесь важен контекст появления теоретического философского мышления как такового. Греческая культура проявила исключительный интерес к теоретическому знанию, которое со временем стало именоваться философией.

Изначальная *связь этики и философии*, обнаруживаемая в контексте древнегреческой философской культуры, отмечается многими известными авторами. Так, описывая общий ход развития античной философии, немецкий классик историко-философской науки Вильгельм Виндельбанд указывает на исток философии: «В философии же выступает на первый план практический вопрос о житейской мудрости: знания не ищут больше ради знания, но – только, как средство, для правильного строя жизни» [46, с. 19].

Современный французский философ Ален Бадью отмечает, что в греческом контексте этика имеет отношение к поискам правильного «способа существования», или, по-другому, мудрости в поступках. Он говорит, что именно на этом основании этика «оказывается частью философии – той ее частью, которая наводит в практической сфере жизни порядок сообразно осуществлению Добра» [16, с. 14–15].

Таким образом, этика как «практическая философия» есть порождение греческой культуры, причем в ее наивысших духовных проявлениях. В своем известном «Введении в философию» Вильгельм Вундт писал, что «Независимо от индийской философии так же, как и от духовного развития всех других восточных народов, развивается западная философия... Конечно, в частных областях знания, как то в математике, астрономии и

медицине, греки могли получить первые побуждения к их разработке от восточных народов, именно из сношений с египтянами, но возникновение *западной философии*, во всяком случае, является вполне продуктом греческого духа, отпечаток которого оно и имеет во всех отношениях. Уже в начале греческой духовной жизни указанный нами процесс отделения философии от мифов совершился совершенно иначе, чем у родственных индийских народностей» [48, с. 79].

«Практический» характер этики является при этом проявлением «теоретического» свойства, связанного с особым, философским смыслом греческого слова «теория». Это созерцание в поисках истины, которое в контексте христианской традиции приобретает особый смысл и значение. Во многом труд Августина Аврелия «Исповедь» стал своего рода идеалом христианской этики и метафизики в их взаимном переплетении. Здесь внутренние духовные вопрошания этического свойства упираются в метафизический предел, порождая новый тип духовности и соответственно философии на христианской почве.

В контексте европейской духовной традиции выявляется и путь русской философии, которая приобрела ясность и отчетливость, приняв христианство. С. С. Аверинцев в своей известной работе «Крещение Руси и путь русской культуры» показывает, что «ключевые слова традиционной русской этики и эстетики», такие как «цело-мудрие», «благо-образие», «благо-лепие», формировались в контексте христианской греческой литературы [2, с. 53]. Таким образом в контексте отечественной духовной культуры налицо религиозно-этический синтез.

О характере и назначении христианской этики очень точно сказал Н. А. Бердяев: «Этика есть завершающая часть философии духа, в ней пожинаяются плоды философского пути жизни. Этика христианская нередко отождествляется с сотериологией, с учением о путях спасения. Но этика не может быть только сотериологией, она есть также учение о творческих ценностях и творческой энергии человека» [23, с. 45].

Широта охвата сущего в христианской этике, таким образом, очень внушительна – от «высшего предела обобщенности» до коренных смысложизненных вопросов, связанных со спасением и творчеством. Этот пласт знания, который называют практической философией, обращен главным образом к человеку, к вопросам о его жизни и смерти, то есть к вопросам духовного свойства. Русский философ С. Л. Франк по этому поводу пишет: «Дело в том, что кроме чувственного и интеллектуального созерцания мы обладаем еще особым, и притом первичным, типом знания, который может быть назван живым знанием или знанием-жизнью. В этой духовной установке познаваемое не предстает нам извне, как нечто отличное от нас самих, а как-то слито с самой жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. Самое важное и существенное для нас знание есть не знание-мысль, не знание как итог бесстрастного внешнего наблюдения бытия, а знание, рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине *жизненного* опыта – знание, в котором как-то соучаствует все наше внутреннее существо. Мысль в форме предметного познания может только задним числом, производно накладываться на фундамент этого живого знания» [186, с. 9–10].

Эти вопросы этики, вопросы нравственно-религиозного характера касаются человека как такового, то есть мыслящего, созерцающего, страдающего, оценивающего и переживающего существа. В определенном смысле можно сказать, что вопросы нравственного характера включают предшествующий гносеологический и онтологический опыт и охватывают высший слой сознания, в котором и появляется специфическое для человека вопрошание, а именно – нравственное вопрошание.

Это имеет непреходящее значение в европейской культурной традиции, в которой этико-философское размышление, затрагивающее религиозный пласт, занимало существенную часть. Достаточно назвать такие труды, как «Этика» Спинозы, «Критика практического разума» Канта,

«Философия права» Гегеля, «Афоризмы житейской мудрости» Шопенгауэра, «По ту сторону добра и зла» Ницше, «Оправдание добра» Вл. Соловьева, «Этика» Н. Гартмана, «Этика» А. Бадью и т.д. Даже те авторы, которые дистанцировались от традиционно понимаемой религиозности (например, Шопенгауэр), так или иначе через метафизику выходили и на религиозные вопросы.

Тождество этики, религии и философии подтверждается, таким образом, всем духовным опытом европейской культуры. Вневременной характер этических норм ставит ее выше всех проявлений нравов во времени, поскольку поиск трансцендентного начала преодолевает всякую наличную, в том числе и культурную, ограниченность. В этом смысле философия и этика принципиально тождественны, и они носят трансцендентный или религиозный характер.

Этика, таким образом, выражает сам дух философии, а философия проявляет себя в большей мере в этике, что является органичным для философского самосознания европейской культуры, включающей и отечественную культуру. В контексте христианской традиции это означает высший синтез этики, религии и философии, который всегда означал идеал культуры и жизни. Однако с XIX века этот баланс начинает нарушаться, что приводит к тому, что различные элементы духовного бытия входят в состояние автономизации.

В этом контексте нам бы хотелось рассмотреть некоторые важные идеи С. Кьеркегора, касающиеся *этико-философских вопросов личности*. Речь пойдет о разделе под названием «Равновесие между эстетическим и этическим в развитии личности», которая является, с нашей точки зрения, важнейшей частью его трактата «Или – или». В этом трактате датский философ высказывает ряд существенных идей, которые имеют огромное значение для этики и философии, что, в свою очередь, помогает более глубоко осознать различие между психологией личности и философией человека.

Этическое для Кьеркегора – онтологическая категория, это бытийный центр человека, посредством которого он самоопределяется в вечности. Все рассуждение Кьеркегора строится на диалектическом противопоставлении этического и эстетического, в ходе которого раскрывается все бездонное многообразие личности. Было бы неверно сказать, что философ поступает моралистически: то есть просто отрицает эстетику во имя этики. Это было бы неглубокой философией. У Кьеркегора все сложнее и основательнее; важно не столько противопоставить одно другому (этику эстетике), но показать многоуровневость личности, в которой есть различные пласты. Так этическое связывается с абсолютным и непреходящим, в то время как эстетическое – со случайным, изменчивым. Философ говорит: «Чтобы человек жил этически, ему необходимо самому осознать себя, причем осознать настолько всеобъемлюще, чтобы не укрылась ни одна случайность. Этическое начало вовсе не стремится напрочь вычеркнуть всякую конкретность, – оно просто видит в ней свою задачу, видит, из чего ему приходится строить и что именно оно должно выстроить» [92, с. 729].

Дело в том, что и то, и другое (этическое и эстетическое) присутствует в личности, в которой действует «внутреннее начало, самое святое, что только может быть в каждом человеке, – связующая сила личности», утрата которого есть, согласно Кьеркегору, ужасное положение, «когда все завершается распадением твоей сущности на некое множество составляющих» [Там же, с. 635]. Положение об искомой «связующей силе личности» станет определяющим для многих направлений философии, в том числе и для весьма близкой философии гуманистической психологии, о которой мы говорили выше.

Главная идея данного трактата Кьеркегора – это этический выбор, который лежит в основании человеческого бытия. Он пишет: «Вообще выбор – это настоящее и точное выражение для этического. Повсюду, где в строгом смысле слова речь идет об "или – или", можно быть совершенно уверенным, что в игру вступает этическое начало. Единственное абсолютное "или – или",

которое существует, это выбор между добром и злом, – выбор вместе с тем является и чем-то абсолютно этическим».

Этот выбор есть *этизация личности*; поскольку этическое связано с вечным и абсолютным, то личность, совершая выбор, тем самым совершает этический акт восхождения к абсолютному, что останавливает ее многоликое эмпирико-психологическое рассеяние. «В таком выборе, – говорит Кьеркегор, – личность возвещает о себе в своей внутренней бесконечности, и благодаря ему личность еще больше укрепляется в своем единстве» [Там же, с. 642–643].

Когда личность выбирает только эстетически, она не достигает того преображения, которое дает ей этическое, которое соединяет ее с вечностью. Кьеркегор весьма поэтически пишет об этом: «Тогда душа видит высшее, то, что не способен увидеть никакой смертный взор, она видит то, чего никогда больше не сможет забыть, – тогда личность обретает рыцарское посвящение, которое облагораживает ее на всю вечность» [Там же, с. 653].

Итак, у С. Кьеркегора наглядно видно, как психология личности переходит в философию человека, поскольку, как утверждает философ, «человек имеет своей задачей себя самого во всей своей конкретности» [Там же, с. 806]. Только тогда человек являет собой одновременно и общечеловеческое, и исключительное⁶.

Важное различие между этико-философским и психологическим воззрениями на человека заключается в том, что в этике и в философии человек предстает прежде всего как *проблема*, требующая глубочайшей *нравственной рефлексии*, в то время как в психологии человек как таковой проблемой не является, поскольку он воспринимается в своем наличном бытии как нечто естественное и окончательное. Соответственно различны и

⁶ Крайне интересно отметить, что эта идея Кьеркегора о диалектике единичного (индивидуального) и всеобщего (универсального) проявляет себя и в размышлениях отечественных философов. См., например: «...в творимых человеком ценностях, во всеобщих формах знания, добра и красоты он воспроизводит объективную логику развивающейся по своим законам природы. Понять это – значит понять диалектическое тождество сиюминутного, в живом общении людей происходящего отождествления общественного (всеобщего) и индивидуального (особенного) способов человеческой жизнедеятельности» [112, с. 285].

методы изучения человека, и телеологические установки по отношению к его бытийной судьбе.

В строгом смысле говорить о проблеме человека возможно лишь в этико-философском, а не психологическом контексте, поскольку *именно в философии проблемность человеческого существования тематизирована в качестве онтологического первоисточка самого философствования как такового*. Но отсутствие именно такой точки зрения в психологии, которая тоже претендует на определенное целостное понимание человеческой природы, дает нам существенные критерии в понимании того, чем отличается этика от психологии в плане постижения человека.

Именно в идеальном бытии этики, который сохранялся в контексте традиционной христианской культуры, не было разделения на веру и нравственность. Моральное и религиозное совпадали в едином контексте духовных ценностей, и лишь в эпоху «смерти Бога», а затем и «эпоху пустоты» возникает напряжение, а затем и радикальное противопоставление морального и религиозного опыта личности. И эта автономизация этики от религии присуща не только светской философии и светской, то есть гуманистической, этике, но и христианскому богословию.

Примечательны и показательны в этом плане мысли известного протестантского теолога Дитриха Бонхеффера, высказанные им в его труде «Этика». Характер этих воззрений позвонят понять определенную эволюцию религиозных представлений, совершенную после «устранения этического» С. Кьеркегора. У Бонхеффера это «устранение этического» выглядит еще более радикально. Остановимся на некоторых его идеях, поскольку они крайне показательны и важны для нашей темы.

Приоритет религиозного собственно над этическим выглядит у Бонхеффера так: «Истоком христианской этики не может быть ни действительность собственного Я, ни действительность мира, а также ни действительность норм и ценностей, но только действительность Бога в Его откровении в Иисусе Христе. Это и есть то неслыханное требование, которое

по чести должно предъявляться прежде всех других каждому, кто желает заниматься проблемами христианской этики» [31, с. 19–20].

Этическое как таковое для Бонхеффера является неприемлемой темой для христианской этики. Его рассуждения глубоки и оригинальны, и в них отражается духовная ситуация времени, которое в этическом не видит религиозного, а в религиозном этического. Он пишет следующее: «"Этическое" как тема обладает определенным временем и определенным пространством потому, что человек является живым смертным творением, существующем в конечном и хрупком мире, а не преимущественно и по существу "студентом", изучающим этику» [Там же, с. 380]. Теологи говорят, что *учителям этики* присущи величайшая наивность или величайшее заблуждение, заключающееся в намеренном игнорировании этого факта и акцентировании внимания на «должном», на необходимости совершать «последний бесконечный выбор» как свой «последний долг».

Он продолжает: «Это и есть непонимание исторического человеческого бытия, в котором всему отведено свое время (Екклесиаст 3) – время есть, пить, спать, так же как и время для сознательного самоопределения и деятельности, труда и отдыха, выполнения задач и бесцельного бытия, исполнения долга и следования наклонностям, время умирать и играть, ограничивать себя и радоваться. Это то самоуверенное невнимание к тварному существованию, которое должно привести либо к изолгавшемуся лицемерию, либо к бессмыслице, что делает из учителей этики опасных мучителей, тиранов, дураков или трагикомические фигуры» [Там же, с. 381].

То, о чем говорит немецкий теолог, в другой терминологии носит название «морализм» и также находит порицание и отрицание в подлинно этической среде. Но его мысль более радикальна; не зря мы сказали, что у него имеет место эволюция кьеркегоровского «устранения этического». У Бонхеффера речь даже идет не об «устранении», а о «невозможности» этического. Его тезис звучит так: «Познание добра и зла – это разделение с Богом. Познать добро и зло можно только вопреки Богу» [Там же, с. 311].

Отсюда следует такая задача христианской этики, как отмена этики. Отмена, переходящая в невозможность. Он формулирует такую парадоксальную задачу: «Кажется, что познание добра и зла – это цель всякого этического размышления. А первоочередная задача христианской этики – отмена самого этого знания. ...Христианская этика претендует на то, чтобы выразить исток всяких этических вопрошаний. Тем самым она, критикуя всякую прочую этику, притязает на то, что этикой является она одна» [Там же, с. 311].

В чем же существо христианской этики, согласно Бонхефферу?

Он говорит, что единственно возможный предмет христианской этики лежит по ту сторону этического и ведет к «заповедям Бога». Раскрывая сущность этого тезиса, он пишет: «Заповедь Бога представляет собой нечто иное, чем все то, что мы обозначали как этическое, она объемлет всю жизнь, она не только необходима, но и тотальна. Она не только предписывает и повелевает, но и разрешает. ...Заповедь – это единственное полномочие к этическому высказыванию» [Там же, с. 396].

Бонхефферу принадлежит, таким образом, существенное терминологическое новшество: происходит замена термина «закон» на философское понятие «этическое», которое отличается от понятия «заповедь». Тем самым этическое получает исключительно религиозную («заповедь») легитимизацию.

Известный поэт и философ Ольга Седакова, комментируя «Этику» Бонхеффера, дает также и свое толкование, значительно расширяющее контексты взаимоотношений этики и религии. «Христианская этика, – пишет она, – как некоторая система – представлялась Бонхефферу не просто парадоксальной (к «парадоксам христианства» мир уже привык), но почти невозможной» [157, с. viii]. Поясняя этот, по сути, главный тезис немецкого теолога, она говорит, что только тем, кто всерьез не задумывался «над глубочайшим внутренним противоречием между классической этикой (и всеми производными от нее системами) и вестью христианства... постановка

темы у Бонхеффера покажется не просто странной, но вызывающей, едва ли не скандальной. Церковь привычно представляется хранителем моральных устоев, "традиционных ценностей", а во времена общей смуты и разброда – едва ли не последним их хранителем» [Там же].

Исследователь совершенно точно подмечает, что церковный человек – по умолчанию также и человек нравственный в измерениях автономной этики. Это норма традиционного церковного сознания, свойственного «докатастрофической эпохе». В «эпоху пустоты» ситуация принципиально меняется: этическое и религиозное расходятся и между ними образуется существенная лакуна, которая не может быть заполнена никаким содержанием. Иными словами, компромисс между этикой и религией уже невозможен, и Бонхеффер выразил это предельно однозначно.

Приведем еще такие слова О. Седаковой, позволяющие более глубоко понять сущность концепции немецкого теолога. Она пишет: «Последняя реальность для Бонхеффера – никак не суд собственной совести, кантовского "нравственного закона в моем сердце" и не суд "общих устоев", а действительное, прямое действие Божье. Установление статических, постоянно действующих, автономных разграничений добра и зла он понимает как прямое следствие грехопадения, вкушения от древа познания добра и зла» [Там же, с. ix].

Таким образом, здесь налицо конфронтация *автономной этики* в таких ее разновидностях, как светская, или гуманистическая, этика, и *христианской этики*. Радикализм последней, как следует из логики Бонхеффера, исходит из прямой «Божьей воли» и не обусловлен никаким человеческом посредничеством, в том числе и совестью. Сама же способность разграничивать добро и зло, то есть этика, появляется в результате того, что человек полагает центр утверждения в себе, а не в Боге. Если он в Боге, то не может быть и этических разграничений, которые, появляясь в результате грехопадения, свидетельствуют лишь о поврежденной человеческой природе, а не о свободе.

ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

По первой главе нашей работы представляется возможным сделать следующие выводы.

1. Проблема взаимоотношения веры и нравственности, за которой стоит традиционный для европейской философии вопрос о морали и религии, проявила себя наиболее зримо в современную эпоху, которую часто называют эпохой или эрой пустоты. В главе показана эволюция данного понятия, осмыслением сущности которого занимались многие видные западные философы, в том числе такие как О. Шпенглер, Й. Хейзинга, Х. Ортега-и-Гассет, А. Швейцер, М. Хайдеггер, К. Ясперс и др.

2. Истоки этой ситуации – в XIX веке, и своими корнями она уходит в известный тезис Ф. Ницше о «смерти Бога», который чаще всего трактуется как провозглашение немецким философам торжества безрелигиозного аморализма. Но слова Ницше показывают в то же время, насколько глубока связь между моралью и религией, в нашей терминологии – между верой и нравственностью, и в этом смысле «смерть Бога» можно трактовать не только как религиозный, но и как нравственный кризис.

3. Существующий экзистенциальный кризис (В. Франкл), проявленный на всех уровнях культурного и социального бытия, имеет в своей основе нравственные причины. Это психологический феномен, но нравственное основание здесь тоже существенно. Именно в этом контексте и возникает вопрос о соотношении веры и нравственности, поскольку расшатана фундаментальная основа духовного бытия. Однако это кризисное состояние имеет и свое позитивное значение: появляется необходимость заново поставить вопрос о соотношении морали и религии, который требует переосмысления устоявшихся моделей и выхода на новый уровень. Духовный кризис, «эпоха пустоты» стимулирует дальнейшую рефлекссию над фундаментальными основаниями человеческого бытия.

4. Одним из наиболее ярких проявлений противоречия между возрождением религиозности в современном мире и повсеместным упадком морали является феномен утраты доверия. Этот феномен, с нашей точки зрения, является наиболее очевидным и зримым показателем нравственного кризиса современной эпохи. Поскольку в основании доверия как морального фактора изначально лежит религиозное чувство веры, то это является свидетельством не возрождения религиозности, которое определяется сегодня во многом лишь по внешним показателям, а как раз глубокого религиозного кризиса, то есть кризиса веры.

5. В XIX веке произошли фундаментальные изменения в духовной сфере, среди которых можно отметить *поворот от схоластики к экзистенции* и в западной, и в российской философии. В результате этого поворота отошел в тень вопрос о вере и разуме, и на первый план выдвинулся вопрос о *вере и экзистенции* (западная философия) и о *вере и совести* (русская философия). И западная и русская философии обратились к теме человека в его экзистенциальной открытости. Это привело к тому, что на смену прежним вопросам о бытии Бога и бессмертии души приходят проблемы соотношения веры и нравственности, веры и совести.

6. Сегодня наблюдается *расхождение между возрождением религиозности и упадком морали*. Это достаточно парадоксальная ситуация, поскольку в традиционной системе ценностей нет особого противоречия между религией и моралью. Однако сегодня можно наблюдать обратную картину: бесспорное возрождение религиозности в постсекулярную эпоху сопровождается катастрофическим падением нравов, которое отметили практически все выдающиеся мыслители XX столетия.

7. Проанализировав показательный для теологии текст Д. Бонхеффера «Этика», мы заключаем, что здесь налицо конфронтация *автономной этики* в таких ее разновидностях, как светская, или гуманистическая, этика и *христианской этики*. Радикализм последней, как следует из логики Бонхеффера, исходит из прямой «Божьей воли» и не обусловлен никаким

человеческом посредничестве, в том числе и совестью. Сама же способность разграничивать добро и зло, то есть этика, появляется в результате того, что человек полагает центр утверждения в себе, а не в Боге. Если он в Боге, то не может быть и этических разграничений, которые, появляясь в результате грехопадения, свидетельствуют лишь о поврежденной человеческой природе, а не о свободе.

ГЛАВА 2. МОДУСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ВЕРЫ И ПРАВСТВЕННОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

2.1. Нравственность и вера: становление автономной этики в России

Вопросы, связанные с определением специфики русской философии, сегодня не потеряли своей актуальности и значимости. Современные авторы пишут: «Русская философия – значительное явление в мировой общепhilosophической мысли. Зародившись существенно позже западноевропейской философии, тем не менее русская философия никак не утратила собственной уникальности и самобытности» [70, с. 67]. Такая точка зрения, требующая соответствующего обоснования, довольно распространена.

Прежде всего приведем несколько суждений, иллюстрирующих значимость этих характеристик как в классическом контексте, так и в современном исследовательском пространстве. Вот, например, современный исследователь пишет о русской философии как о преимущественно религиозной философии: «Характерной чертой русской религиозной философии является ее органическая связь с православием, осмысление православной духовности философскими методами, трансформация религиозного опыта в философские системы» [29, с. 118]. Соответственно, полагает исследователь, построение православно-христианского мировоззрения, раскрытие христианских догматов есть основная методологическая задача русской религиозной философии.

Такая точка зрения коренится в широко распространенном воззрении, которое было озвучено в классический период русской философии. Многие представители в той или мере придерживались его, сами являясь выразителями религиозной мысли. Она, конечно, не всегда соответствовала догматическому и церковному пониманию религии, но все же была глубоко религиозной, укорененной в стихии христианского вероучения. Здесь нужно привести такие имена, как А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров,

С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский, С. Л. Франк, И. А. Ильин, А. Ф. Лосев и многие другие.

Именно эти философы сформировали христианскую парадигму русской философии, которая стала во многом ее «визитной карточкой». В этом контексте весьма примечательным является сборник «Русская религиозно-философская мысль XX века», составленный известным деятелем эмиграции Н. П. Полторацким. Он включает 35 статей 26 авторов, среди которых такие как В. Вейдле, Н. Арсеньев, Н. Зернов, Дж. Л. Клайн, С. Левицкий, Ю. Иваск, В. Зеньковский, Б. Филиппов и др. В своем предисловии Н. Полторацкий дает высокую оценку русской религиозной мысли: «Когда в 1922 году большевики выслали за границу чуть ли не всех оставшихся еще в России выдающихся русских религиозных мыслителей, то это привело еще и к тому, что русская религиозная философия вышла вскоре как бы на мировую арену. Теперь и подавно не подлежит никакому сомнению, что она есть явление замечательное и единственное в своем роде» [151, с. 6].

В своей статье «О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века» Н. Арсеньев говорит о «могучем рассвете» и «внезапном взрыве» русской религиозной мысли в середине XIX века, который он связывает с тремя именами – это И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и Ф. М. Достоевский. Благодаря им русская религиозная мысль зародилась и в дальнейшем концептуально оформилась, представ в виде следующих основных тем: «*христицентризм* (самоотдание Любви Божьей в Сыне Любви Его (Колосс. 1, 13) – до глубины страдания и смерти и победы над смертью – как центр и смысл истории и жизни мира и источник новой жизни); далее, "*соборность*" нашего спасения: мы составляем единое Тело духовное, ибо охвачены и покорены единой любовью, *Его* Любовью, действующей и в нас – в любви нашей к братьям, и *преображение твари...* этот процесс преобразования уже начался в действии Духа» [13, с. 32–33].

Это основные темы определяют весь дальнейший путь русской религиозной мысли, определяя ее сущность и своеобразие. В контексте доминирующей религиозной установки *нравственная проблематика* приобретает как бы «вторичный», то есть не самостоятельный, иначе, не автономный характер. Господствующая теонормативная этика воспринимает нравственность исключительно как феномен религиозного сознания. Показательна в этом плане трактовка Б. Я. Яковенко религиозной веры в понимании А. С. Хомякова, которую он дал в «Истории русской философии». Он пишет, что для Хомякова вера – это прежде всего: «видение невидимого факта, проявившегося в факте видимом», и кроме этого, вера есть «...одновременно жизнь и истина, или же акт, в котором человек отчуждает собственное несовершенство личности, стремясь соединиться с существом нравственным, со справедливым Иисусом Христом, т.е. с *Богочеловеком*. То есть религиозная вера по самой своей сути есть нравственный принцип» [217, с. 126].

Можно сказать, что вопрос о соотношении веры и нравственности в русской философии носит противоречивый и неоднозначный характер⁷. В начале XIX века в России начала появляться самобытная философия, и этот вопрос стал центральным и определяющим. Это произошло из-за того, что изменился общий духовный фон культуры; процессы секуляризации, которые стали набирать обороты, проблематизировали многие ранее казавшиеся незыблемыми устои.

Необходимо отметить, что на эти процессы стали реагировать прежде всего отечественные поэты и писатели, которые почувствовали отсутствие прочного духовного фундамента существующей культуры. Здесь и Д. А. Веневитинов, и А. С. Пушкин, и В. Ф. Одоевский и многие другие. Но, пожалуй, наиболее остро и драматично эта проблема возникла у Н. В. Гоголя. Писатель, обладавший проницательным духовным видением и достаточной философской чуткостью, одним из первых осознал трагический разрыв

⁷ Этот аспект мы рассмотрели в наших статьях [192, 195].

между культурой и Церковью. Этим и обусловлен сложный, полный противоречий творческий путь Гоголя.

В. В. Зеньковский, посвятивший изучению жизни и воззрений Гоголя много лет, писал, что «...в нем ярче, чем у других выразилось разложение морального и эстетического гуманизма. ...Вопрос о природе эстетического начала и об отношении его к моральной теме в человеке всю жизнь занимал, можно сказать, мучил Гоголя: он сам был горячим, страстным поклонником искусства, но с полной, беспощадной правдивостью вскрывал он таинственную трагичность эстетического начала» [77, с. 174, 178]. За этим расхождением эстетической и моральной сферы кроется фатальное распадение классической триады Истины, Добра и Красоты.

Это стало возможно из-за того, что религиозное начало постепенно ушло из жизни и культуры. Воссоединение разорванных этических и эстетических начал имеет место лишь в религии, полагал Гоголь, и чему он отдал много сил. Как отмечает В. В. Зеньковский: «...подлинно соединить красоту и добро может только то, что глубже обоих начал, – т.е. религия. Религиозные искания Гоголя развиваются все время вокруг этой темы: религия для Гоголя призвана преобразить естественный строй человека, его культуру, его творчество» [Там же, с. 179]. Вера, таким образом, может и должна преобразить весь строй человеческой жизни, прежде всего его нравственность, которая окажет влияние и на эстетическую сферу. Можно сказать, что именно Гоголь одним из первых русских мыслителей понял *проблемный характер взаимоотношения веры и нравственности* и предпринял конкретные шаги по преодолению этого.

Значительное продолжение этой темы можно найти в трудах многих русских философов, но более всего, с нашей точки зрения, она раскрыта у В. С. Соловьева в книге «Оправдание добра», у Н. Ф. Федорова в его «философии общего дела», у Н. О. Лосского в книге «Условия абсолютного добра» и у Л. Н. Толстого в его «Пути жизни». Остановимся на некоторых воззрениях этих авторов.

Значительной философской проблемности взаимоотношения этической и религиозной сферы, то есть веры и нравственности, достигают у В. С. Соловьева. В «Оправдании добра» он выступает против «односторонней зависимости этики от положительной религии», так как такая зависимость «отнимала бы у нравственной области собственное содержание и самостоятельное значение» [165, с. 100]. Философ отмечает, что такой взгляд, подчиняющий нравственность и нравственную философию теоретическим принципам положительной религии, весьма распространен.

Философ критикует такое воззрение, ссылаясь в том числе и на апостола Павла, который признавал, что и язычники по естественному закону могут делать добро (Римл. II. 14–15). Исторический и повседневный опыт, утверждает В. С. Соловьев, показывает, что сознание добра возможно и помимо истинной религии. В конечном счете *вопрос о соотношении веры и нравственности* он решает следующим образом: «...если благочестие требует признать, что силы для исполнения добра даются от Бога, то было бы, напротив, большим нечестием ограничивать Божество в способах сообщения этих сил. И так как по согласному свидетельству опыта и Священного Писания пути для получения нравственных сил не исчерпываются *положительной* религией, ибо и помимо нее некоторые люди сознают и *творят* добро, то, значит, и с религиозной точки зрения остается только принять эту истину и, следовательно, признать в известном смысле независимость нравственности от положительной религии и нравственной философии – от вероучения» [Там же, с. 101].

Таким образом, В. С. Соловьев делает важное утверждение о независимости этики от положительной религии и соответственно *независимости нравственной жизни от догматов*. Такая автономизация нравственной сферы не приводит к умалению религиозного начала, но способствует отходу от «начетнической» религиозности, которая подчиняет дух букве.

По-другому такое «буквалистское» отношение к религии называется фарисейством, о котором очень много говорил еще один видный русский философ XIX века Н. Ф. Федоров. В его «философии общего дела», которая по-другому называется «супраморализм», вопросам нравственности отводится исключительно важное место. Несмотря на строгую ортодоксальную позицию философа, у него можно наблюдать своего рода *примат нравственности над верой*, поскольку только пробуждение нравственного долга приводит к религиозному делу.

Наличное же состояние и веры, и нравственности, которые разошлись в разные стороны, Н. Ф. Федоров называет фарисейской моралью, в основе которой – забвение сыновьего долга по отношению к умершим отцам. Согласно Н. Ф. Федорову фарисейская нравственность есть «нравственность нашего времени», которую «нынешний безнравственный век называет, считает нравственностью» [182, с. 242]. Происходит инверсия (в действительности перверсия) моральных понятий, что и создает существующий наличный строй жизни с его борьбой, несправедливостью, раздорами, то есть неисчислимыми бедствиями. Он полагает, что *книжники* (то есть ученые и интеллигенты) и *фарисеи* создали теоретический, философский разум, разум, созерцающий лишь предков, который «бессилен против слепой силы природы». Эпитет «фарисейский» он применяет также и к гуманизму.

Идеальное состояние человечества, согласно Н. Ф. Федорову, это состояние совершеннолетия, когда сознание достигнет высокой степени нравственного преображения, для того чтобы осознать долг перед ушедшими поколениями (отцами). Пока этого нет, противостояние веры и нравственности, а значит, слова и дела, теории и практики составляет сущностную основу наличной жизни общества и культуры.

Фундаментальная разработка этической проблематики в ее связанности с религиозными проблемами дана в книге Н. О. Лосского «Условия абсолютного добра», в которой он утверждает *абсолютный характер*

нравственных ценностей. Острие его критики направлено против *этического релятивизма*, который признает множественность различных кодексов морали, а тем самым ее неабсолютный характер. Так, он пишет: «Несмотря на множественность кодексов морали, этика может установить единство цели поведения всех существ и единую систему ценностей» [100, с. 90]. Глубокая основа нравственности, полагает философ, «...едина у всех членов человечества; не всеми людьми она осознана и опознана, но в конечном итоге именно она руководит нравственной жизнью всех народов во все времена» [Там же, с. 97].

К таким выводам философ приходит через исследование различных аспектов нравственного бытия. Так, он подвергает критике такие популярные этические теории, как гедонизм, биологизм, натуралистический эволюционизм за их бедность, неполноту и в конечном счете несостоятельность. Много места в его книге занимают вопросы, связанные со злом, с его сатанинской природой, а также вопрос о любви как антиподе этому темному началу. В конечном счете Н. О. Лосский выходит на вопросы соотношения нравственности, социального порядка и социального прогресса.

В отличие от автономной этики В. С. Соловьева, который провозгласил независимость нравственности от религиозного начала, этика Н. О. Лосского сугубо теономна, то есть полностью связана с религиозным началом и зависит от него. В своей аргументации философ исходит из анализа конкретной человеческой ситуации, которая всегда отличается несовершенством, неполнотой и ущербностью. Он пишет, что «...никакое отдельное содержание мира никогда не удовлетворяет человека до конца, не может наполнить всей его жизни: рано или поздно в нем пробуждается стремление идти все дальше и дальше, прибавить к тому, что достигнуто, еще новые и новые содержания жизни» [Там же, с. 48].

С одной стороны, подобное положение дел, которое обнаруживается всегда, что зафиксировано в текстах великих философов, является знаком неистребимого стремления человека к совершенству, к достижению новых

результатов, а с другой – является свидетельством какой-то фатальной неполноты и ущербности человеческого бытия, которое никогда и ничем так и не может быть заполнено. Метафора «сизифов труд», применяемая ко всей жизни человечества, а не к отдельным бессмысленным его поступкам, является наглядной иллюстрацией такого положения вещей.

Будучи религиозным философом, причем настроенным позитивно, в отличие, скажем, от пессимистических воззрений тоже глубоко религиозного философа К. Н. Леонтьева, Н. О. Лосский убежден, что абсолютная полнота бытия достижима. Именно в Боге всегда достигается чаемое *единство веры и нравственности*, которое он формулирует следующим образом: «Бог открывается в религиозном опыте не только как абсолютная полнота бытия, но еще и как высшая абсолютно совершенная ценность, как само Добро во всех смыслах этого слова, именно как сама Красота, Нравственное Добро (Любовь), Истина, абсолютная жизнь» [Там же, с. 51].

Много рассуждений о вере и нравственности, выдержанных и в духе автономной этики В. С. Соловьева, и теонормной этики Н. О. Лосского, можно найти у С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова, Л. Шестова, И. А. Ильина и др. Все они так или иначе исходят из приоритета духовных ценностей в структуре человеческого бытия. Это является значительным отличием от западноевропейских философов, у которых представлен несколько иной взгляд. Но анализ воззрений этих русских философов, как и воззрений Ф. М. Достоевского, выходит за рамки данной работы и требует отдельного исследования. В заключение нам хотелось бы обратиться к некоторым нравственно-религиозным и философским исканиям Л. Н. Толстого и М. В. Безобразовой, которые логично венчают проблематику данного раздела.

Духовный путь Л. Н. Толстого – тема, неоднократно осмысленная на самом высоком уровне. Мы затронем лишь некоторые аспекты исканий писателя, в которых ставится вопрос о соотношении веры и нравственности. Прежде всего необходимо отметить, что Л. Н. Толстой был глубоко

религиозным мыслителем, что сказалось и на его художественных произведениях. Но религиозность Толстого была сугубо личного характера, далекая от официальной церковной позиции. И, с нашей точки зрения, во многом это расхождение обусловлено тем, что Толстой видел в существующей церкви *нестерпимое противоречие между верой и нравственностью*.

Об этом он много говорил, в том числе и в своей знаменитой «Исповеди», где отражено испытание веры разумом и совестью. Это произведение можно назвать нравственной феноменологией или нравственной критикой веры. Глубочайшее расхождение между верой и нравственностью обнаруживается в следующих словах Л. Н. Толстого: «И я обратил внимание на все то, что делается людьми, исповедующими христианство, и ужаснулся» [178, с. 93]. В этом произведении исповедального характера Толстой раскрывает свою духовную эволюцию, которая шла от доверия к православной вере до полного отрицания церкви.

Сомнение в истинности веры, проповедуемой церковью, росло у Толстого постепенно. Сначала это недоверие к «верующим нашего круга», как их называет писатель. Он пишет: «А они, эти верующие нашего круга, точно так же, как и я, жили в избытке, старались увеличить или сохранить его, боясь лишений, страданий, смерти, и так же, как я и все мы, неверующие жили, удовлетворяя похотям, жили так же дурно, если не хуже, чем неверующие. ...И я понял, что вера этих людей – не та вера, которую я искал, что их вера не есть вера, а только одно из эпикурейских утешений в жизни» [Там же, с. 76].

Затем появились вопросы отношения православной церкви к другим церквям, а также отношение церкви к войне и казням. Именно здесь Толстой и увидел ту нравственную неправду церкви, которая выражена в таких словах: «И ложь и истина переданы тем, что называют церковью. И ложь и истина заключаются в предании, в так называемом священном предании и писании» [Там же, с. 93].

При этом необходимо понимать, что у Толстого не отрицание веры как таковой, но отрицание веры, проповедуемой церковью. В поисках истиной веры он обращается к жизни «прошедших и современных огромных масс людей». Почему они живут? Что дает им силы и уверенности в жизни, несмотря на то, что разум видит в этом зло и бессмысленность? Толстой пишет: «Ведь не то, что мы с Соломоном и Шопенгауэром не убили себя, не это убедило меня в существовании веры, а то, что жили эти миллиарды и живут и нас с Соломоном вынесли на своих волнах жизни» [Там же, с. 76].

В «Пути жизни» представления Л. Н. Толстого получают уже вполне оформившийся концептуальный характер. Здесь писатель противопоставляет истинную веру ложной. Что такое ложная вера? Ответ достаточно прост. Ложные веры, считает Толстой, не отвечают высшим требованиям человеческой души, концентрируются на внешней обрядности и проявляются в множественности церковных учений. Сущность истинной веры формулируется Толстым следующим образом: «Вера не в том, чтобы знать то, что было, или то, что будет, ни даже то, что есть, а только в том одном, чтобы знать, что должно делать каждому человеку» [179, с. 241]; «Узнать Бога нельзя по рассказам о Нем. Узнать Его можно только тем, чтобы исполнять закон Его, тот закон, который знает сердце всякого человека» [Там же, с. 242].

Очевидно, что у Л. Н. Толстого вера имеет нравственные, а не религиозные основания. Суть религиозности не в соблюдении внешних обрядов и не в вере в чудеса, а в *нравственном действии*, которое исходит от Бога. Иными словами, нравственность является доказательством Божьего бытия, а не наоборот. В определенном смысле это близко к автономной этике Канта, на которого Толстой очень часто ссылается, цитирует и перефразирует его. Вот, например, такой показательный перефраз Канта: «Человек может угодить Богу только хорошей жизнью, и поэтому все то, чем, кроме хорошей, чистой, доброй жизни, человек думает угодить Богу, все это грубый и вредный обман» [Там же, с. 232].

Подобный ход мысли, с одной стороны, может показаться наивным, а с другой – предстает как проявление *панморализма* (или морализаторства), которое нашло строгий и серьезный отпор в традициях русской религиозной философии. Но так или иначе позиция Толстого занимает совершенно определенное место в типологии форм взаимоотношения между верой и нравственностью и имеет большое количество последователей.

Здесь стоит упомянуть точку зрения М. Безобразовой, первой русской женщины-философа, которая развивала свое этико-философское учение о *чистой нравственности*, в главных моментах, и прежде всего по отношению к религии, весьма сходное с позицией Л. Н. Толстого. Несмотря на ее отрицательное отношение к толстовскому учению о «непротивлении злу насилием», их объединяет сила нравственной проповеди, в которой добро, а точнее, *вера в добро*, стремление и служение ему оказывается выше религии как выражения внешнего благочестия.

Определяя сущность «чистой нравственности», М. Безобразова называет этот вопрос одновременно высшим и трудным из всех существующих. Она пишет: «Высшим называю я его потому, что считаю нравственность выше религии, или религию подпоркой нравственности.

Поскольку человек не дорос до чистой нравственности, он нуждается в религии.

Никто, я думаю, не станет оспаривать, что сущность христианства или то, что делает эту религию лучшей из всех – его более высокая или чистая нравственность» [22, с. 311–312].

В вопросе о соотношении веры и нравственности М. Безобразова в большей мере расходится с Ф. М. Достоевским, нежели с Л. Н. Толстым. Приводя известные слова Достоевского о том, что «Если нет Бога, то все позволено», она комментирует их так: «Вот то безнравственное рассуждение, которое претит мне в религии и отвращает меня от лучшей из них – христианства» [Там же, с. 312]. Неверие в будущую жизнь, считает философ, никак не может стать критерием нравственной оценки человека. Лишь вера в

добро, которая претворяется в благие поступки, может стать критерием нравственной оценки.

Достаточно однозначно вопрос о соотношении веры и нравственности решается выдающимся русским религиозным философом С. Н. Булгаковым, который в книге «Свет невечерний» резюмировал: «нравственность коренится в религии» [37, с. 45]. Соответственно *апологетика христианского вероучения* предстает как важнейшая задача, определившая дух и стиль русской философии, которому соответствует определенный тип *религиозной нравственности*. Он представлен достаточно широко – это всеобщая нравственность в христианской философии П. Я. Чаадаева, нравственно-богословские искания Н. В. Гоголя, православно-христианское учение о нравственности митр. Антония (Храповицкого), литургическая этика П. А. Флоренского, религиозно-этическая антропология В. И. Несмелова, этика творчества Н. А. Бердяева, теономная этика любви Н. О. Лосского, этика христианского реализма С. Л. Франка, этика сердца И. А. Ильина, этика веры А. Ф. Лосева и др.

При этом существует другая парадигма, наиболее полно выраженная, как это ни парадоксально, одним из главных представителей именно религиозной философии в России В. В. Зеньковским. Приведем эти известные слова из его «Истории русской философии» полностью, чтобы вникнуть в их глубинный смысл. Он пишет: «Если уже нужно давать какие-либо общие характеристики русской философии, – что само по себе никогда не может претендовать на точность и полноту, – то я бы на первый план выдвинул *антропоцентризм* русских философских исканий. Русская философия не *теоцентрична* (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не *космоцентрична* (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), – она больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории. Прежде всего это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах)

моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Тот «панморализм», который в своих философских сочинениях выразил с исключительной силой Лев Толстой, – с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей, – даже у тех, у которых нет произведений, прямым образом посвященных вопросам морали (например, у Киреевского)» [77, с. 21–22].

На первый взгляд, кажется даже странным, что «тема о человеке» для религиозного философа является не религиозной, но моральной. Вопреки большинству представителей религиозной философии в России В. В. Зеньковский разделяет религию и мораль, и соответственно веру и нравственность, что невозможно ни для религиозной мысли, ни тем более для богословия. Будучи сам представителем религиозно-богословской мысли, В. В. Зеньковский не делает отождествления религии и морали, что свидетельствует о высокой степени объективности его оценок русской философии.

Итак, не теоцентризм и космоцентризм, но антропологизм, характерен для русской философии, так как он связан с моральной установкой. Здесь происходит утверждение того факта, что в природе человека главное начало, усматриваемое русскими философами, заключено не в религиозной вере, а в моральной преданности нравственному идеалу. И поэтому «панморализм» как гипертрофированное, но весьма показательное явление свойствен русской философии в целом, а не только Л. Н. Толстому как наиболее яркому представителю панморализма.

Оснований для этой точки зрения В. В. Зеньковского более чем достаточно. Это прежде всего труд В. С. Соловьева по нравственной философии «Оправдание добра», который, по словам Н. Я. Грота, явился «первой этической системой» в русской философии. По сути дела, это первый опыт построения *автономной этики* в традициях отечественной философии, поскольку В. С. Соловьев постулирует *абсолютность добра* и

соответственно *независимость нравственных начал от религии и метафизики*. Как отмечает исследователь истории русской этики В. Н. Назаров, объясняя критику в адрес В. С. Соловьева по поводу его акцентуации автономии добра: «Соловьев не видит необходимости специально доказывать теономность добра. Добро для него имманентно теономно, самоочевидно и естественно теономно. А вот автономию добра он действительно считает необходимым доказать, чтобы не растворить его в религиозных и метафизических сферах и не подорвать тем самым антропологические корни» [115, с. 127–128].

Исследователь называет нравственную философию В. С. Соловьева «теономией добра» или Богочеловеческой этикой, показывая ее сущностные отличия как от гуманистического категорического императива Канта, так и от чистой теономии Кьеркегора. Для доказательства этой идеи приводятся следующие слова В. С. Соловьева о *безусловном начале нравственности*, которые можно назвать категорическим императивом его философии: «В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире» [165, с. 261].

Комментируя эти слова, В. Н. Назаров пишет: «...категорический императив этики Канта абсолютно "гуманистически самодостаточен", целиком антропоцентричен. Перед нами пример чистой моральной автономии, при которой понятие Бога выводится из понятия добра. Категорический же императив нравственной философии Соловьева имманентно включает понятие Бога, определяющее понятие добра. Речь здесь идет, конечно, не о чистой теономии, которая, собственно, перестает быть моральной в результате "теологического преобразования и преодоления этического" (С. Кьеркегор), но именно о теономии добра, которая не может быть ничем иным, кроме как Богочеловеческой этикой» [115, с. 128].

Очевидно, что В. С. Соловьев не мог настаивать на полной автономии нравственного начала, но существенный шаг в этом направлении был им совершен. Эти идеи получили дальнейшее развитие в традициях русской мысли, в том числе у Э. Л. Радлова в его «Этике», в которой он, во многом следуя за В. С. Соловьевым, утверждает приоритет независимого нравственного начала. Этот труд важен потому, что это, во-первых, учебник, во-вторых, опыт системного изложения этики, что является достаточно редким явлением в русской философии. Этикоцентричная, по сути, русская философия не стремится к систематизации своего опыта в категориях рациональной философии. Э. Л. Радлов в своей работе отвечает в том числе и на этот важный вопрос, касающийся природы русского способа философствования.

Коснемся некоторых положений этого труда, в котором, с нашей точки зрения, показана независимость нравственности от религиозного начала (веры). Это не означает их противопоставление и конфликт, но показывает важность нравственного начала для духовного бытия человека. Прежде всего представляет интерес характеристика нравственного мира, в которой явно прослеживаются признаки его автономности. Э. Л. Радлов пишет: «Нравственный мир есть совершенно своеобразное явление, и его нужно описывать и исследовать как таковое, не низводя его к таким областям, в которых он исчезает, и не возводя его к таким верхам, в которых он расплывается совершенно в бесконечном начале» [142, с. 50–51].

Иными словами, ни научная, ни религиозная этика не состоятельны, поскольку они редуцируют нравственную специфику человека к иным, гетерогенным началам. Принцип нравственной автономии формулируется Радловым так: «Нравственность есть явление духовного мира человека, и нечего ее искать ни в природе, ни в безусловном начале; нравственным нельзя назвать ни дьявола, ни ангела, а только человека. Точно так же добродетельным может быть только человек; понятие добродетели теряет свой смысл в применении к дьяволу или ангелам. Однако это не значит, что

корней нравственности не следует искать в природных данных, а смысла ее – в безусловном начале. Нравственный мир произрастает на почве нравственного чувства и совести» [Там же, с. 51].

Состояние русской этической литературы, в которой проявляется национальный подход к нравственным вопросам, Э. Л. Радлов характеризует так: «Русская оригинальная литература редко рассматривала этические вопросы с их отвлеченной стороны, а по большей части – по отношению к практике, даже больше того – по отношению к определенным задачам времени. Исключений из этого немного, таковы, например, Н. Сорский, Г. Сковорода и Вл. Соловьев» [Там же]. Радлов критикует нравственное сознание и соответственно русскую этическую литературу за недооценку идеи нравственного совершенствования, в результате чего происходит путаница понятий. Для доказательства он ссылается слова В. С. Соловьева о том, что многие стремятся к святости, забывая об элементарной честности. В качестве примера он приводит сцену из «Власти тьмы» Толстого, в которой пьяный солдат является учителем святости. «Однако неужели же, – спрашивает Радлов, – нужно быть безобразно пьяным, чтобы стать святым?» [Там же, с. 152]. Здесь налицо *противоречие между верой и нравственностью*, которое фиксирует философ.

Истоки автономной этики необходимо искать в тех антропологических построениях, которые появились в результате секуляризации. Как отмечает В. В. Зеньковский: «русский секуляризм нашел свое выражение в этическом и эстетическом гуманизме» [77, с. 669]. Именно здесь более всего происходит совпадение *антропоцентризма с моральной установкой*, а не с религиозной. И несмотря на то, что русский секуляризм, согласно В. В. Зеньковскому, «оказывается до крайности насыщенным религиозными исканиями», эта религиозность есть пафос, то есть сила и стремительность исканий, их радикализм, а не связанность с церковной догматикой, как в богословской этике.

Глубокая связь антропологизма и морализма, а соответственно первые основы для нравственной автономии обнаруживается в философии Г. С. Сковороды. Как пишет в своей известной работе о философе В. Эрн: «Первая черта, которая фундаментальным образом характеризует всю мысль Сковороды, – это глубочайший и бесстрашный *антропологизм*. Для Сковороды ключ ко всем разгадкам жизни, как космической, так и божественной, *есть человек*, потому что все вопросы и все тайны мира сосредоточены для него в человеке. Не разгадав себя, человек не может ничего понимать в окружающем; разгадав же себя *до конца*, человек проникает в самые глубокие тайны Вселенной» [216, с. 493].

При этом важно понимать, что Сковорода опирается на Библию, но не на Церковь. В. Эрн говорит, что Сковорода «находится к Ней в какой-то глухой, бессознательной оппозиции» [Там же, с. 576]. Это и есть свидетельство внутрицерковной секуляризации, о которой говорит В. В. Зеньковский, когда пишет, что «в лице Сковороды мы стоим перед бесспорным фактом *внутрицерковной секуляризации мысли*. Вот к кому действительно применима средневековая формула о *fides quaerens intellectum*» [77, с. 80]. То есть это «вера, ищущая понимания». От этого один шаг до «веры, ищущей нравственного оправдания».

Конечно, Сковорода этого шага в полной мере еще не делает, и его писания пронизаны своеобразным библейским морализмом и христианским платонизмом, в котором предпочтение отдается невидимому, духовному перед видимым и материальным. Этот глубинный дуализм дает основание В. Эрну сделать вывод, что для Сковороды «*без веры само добро недействительно*». Он пишет: «Мораль Сковороды *мистична*, и основные кардинальные добродетели для Сковороды носят характер религиозный, а отнюдь не моральный» [216, с. 549].

Но все же в его произведениях можно встретить различные этические сентенции, свидетельствующие и об автономизации нравственного начала, и о внутрицерковной секуляризации. Так, в сборнике «Сад божественных

песен» Сковорода постоянно говорит о силе нравственности. Например, о том, что смерть не страшна тому, у кого совесть чиста: «Смерть страшна, замашная коса! // Ты не щадишь и царских волосов. // Ты не глядишь, где мужик, а где царь, – // Все жерешь так, как слому пожар. // Кто ж на ее плюет острую сталь? // Тот, чья совесть, как чистый хрусталь...» [164, с. 57–58]. Или вот такие мысли о нравственной ценности жизни: «Лучше час честно жить, чем скверно целый день» [Там же, с. 63]; «Не красна долготою, ко красна добротою, // Как песнь, так и жизнь» [Там же, с. 67].

Эти нравоучительные положения появляются не только в результате секуляризации как внешнего размежевания церкви и культуры, но и как свидетельство понимания значимости нравственных ценностей самих по себе (совесть, честность, доброта). И дальнейшее развитие нравственной философии в России, в которой достаточно остро обозначились *противоречия между моралью и религией*, и соответственно между верой и нравственностью, не правильно сводить лишь к секуляризации как направленному антицерковному движению. Это касается многих имен и идей, которые стали стремительно развиваться в контексте появившейся самостоятельной философской культуры, которую привлекали к себе прежде всего вопросы нравственного характера.

Имело место раскрытие духовного мира человека, чье нравственное достоинство унижалось в существующих социальных реалиях. «Маленький человек» – совокупный продукт нравственных исканий русской литературы, есть человек, остро испытывающий несправедливость, попрание основных моральных прав со стороны «сильных мира сего», которые официально исповедовали христианство. Здесь сильна традиция Гоголя – Достоевского, которая затем найдет свое продолжение у Чехова и Платонова, а в советский период у Шукшина, Распутина и др. Совесть и правдолюбие русской литературы всегда стояли на защите «униженных и оскорбленных», на защите нравственной истины. Это не могло не отразиться

на моральной критике религии, в ходе которой все больше раскрывалось автономное значение этики.

Особенно сильно нравственная проблематика звучит у А. И. Герцена в цикле его статей под общим названием «Капризы и раздумья». Здесь нравственной рефлексии подвергаются такие состояния и проявления человеческого бытия, как любовь, счастье, судьба, свобода, достоинство, эгоизм, случайность, семья, общество, воспитание, молодость, старость, деньги, богатство и т.д. Вообще Герцен одним из первых почувствовал изменение духовного микроклимата эпохи, когда на смену строму, вполне стабильному и определенному миропорядку приходит критика, сомнения, угрызения совести, то есть в полной мере заявляет о себе нравственная проблематика. Он пишет: «В событиях жизни, в науке, в искусстве нас преследуют неразрешимые вопросы, и вместо того, чтоб наслаждаться жизнью, мы мучимся» [53, с. 314].

Оценка нравственного состояния современного А. И. Герцену человека весьма критична. Он говорит о «мертвой морали» как морали, существующей только на словах и недостойной управлять поступками. «Современная мораль, – пишет Герцен, – не имеет никакого влияния на наши действия; это милый обман, нравственная благопристойность, одежда – не более» [Там же, с. 340]. Причины такого состояния он находит в неспособности самостоятельно мыслить, в склонности к привычкам, лени, предрассудкам и заблуждениям. Это «младенчество мысли»: «...вместо труда и пота – орган слуха, вместо логической наготы – готовое богатство, вместо нравственной ответственности перед самим собою – младенческая зависимость от внешнего суда» [Там же, с. 350].

Поиск причин морального упадка приводит А. И. Герцена к формулировке *основных положений автономной этики*. Он говорит о «нравственной независимости» и «нравственной свободе» как фундаментальных принципах достоинства личности, которые, однако, всегда попираются самой же личностью. Главные враги на пути к нравственной

свободе – это лень, привычка и подчинение авторитету. Герцен пишет, что люди всегда говорят о «нравственной независимости, о стремлении к ней, о ее достоинстве и прелестях, однако не вкушают этих прелестей, потому что они несравненно более привязаны (хотя и не хвастаются этим) к авторитетам, к внешним велениям, к указаниям, нежели к нравственной свободе. ... Людям страшна ответственность самобытности; любовь их к нравственной независимости удовлетворяется вечным ожиданием, вечным стремлением; они скромно рвутся, воздержанно стремятся к предмету желаний и чувствительно верят, что их желания осуществляются если не в настоящем, то в будущем; такая вера утешает и мирит их с настоящим – чего же лучше?» [Там же, с. 353].

Такая «сентиментальная вера», разновидностью которой является и религиозная вера, способствует моральному индифферентизму и нравственному инфантилизму, «боязни перед правдой», как ее называет Герцен. Здесь он формулирует, пожалуй, наиболее острую коллизию между внешним навязанным моралистами «долгом» и внутренними убеждениями личности, которые одни достойны уважения. Он пишет: «...не одной покорности требуют моралисты, не одного вещественного исполнения *того, что* называют долгом (потому что содержание его до капризности многообразно), но еще чтоб внутри души своей человек считал внешний долг, хотя и против своих убеждений, за безусловно нравственную истину» [Там же, с. 357].

Важным этапом становления автономной этики и критической философии в России были Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов и заседания Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге в 1907–1917 годах, на которых ставились острые вопросы о взаимоотношении Церкви и культуры, христианства и мира, веры и разума, веры и нравственности. Не вдаваясь в подробный анализ их деятельности, хотелось бы выделить критику церковного христианства В. В. Розановым, поскольку у него ярче других выступает на первый план именно моральные аргументы, в

свете которых проявляются существенные противоречия между верой и нравственностью.

В своем выступлении «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания» В. В. Розанов, критикуя различные стороны церковного бытия, приходит к достаточно жестким выводам: «Церковь определилась для меня, как *злое начало*. Церковь – *зла*. ... Как только церковь определилась для меня, как *зло*, так понятна мне стала фальшь в шаге и шагах ее, и что она никогда не *раскаивается*. Это одна из поражающих черт, в которую, господа, если вы вдумаетесь ночью наедине, вы задрожите от страха. Страшная вещь – *помутившаяся, замешавшаяся совесть*: вот она-то и *есть* в церкви» [148, с. 80–81].

«Помутившаяся совесть» – это, конечно, сильный нравственный упрек, если не столько религиозной вере как таковой, то ее церковной форме. За вычетом эмоционального элемента в рассуждениях В. В. Розанова, необходимо отметить, что он действительно выявил острые болевые моменты в духовной жизни современной ему России, в которых проявилось несовпадение религиозного и нравственного, что стимулировало не только творчество в религиозной сфере, но и развитие философской этики с ее нравственной критикой. В том числе с критической оценкой взглядов В. В. Розанова в этой дискуссии выступили С. А. Аскольдов, К. М. Аггеев, К. Ф. Жаков, Б. Г. Столпнер и др., что свидетельствует о повышении уровня критической рефлексии в религиозных вопросах, в том числе в вопросах, связанных с верой и нравственностью.

В советский и постсоветский периоды продолжилась традиция анализа религиозных вопросов морали и моральных вопросов религии. Здесь нужно назвать такие имена как В. Н. Шердаков, Л. Н. Митрохин, Я. А. Мильнер-Иринин, А. А. Гусейнов, В. И. Кураев, В. П. Фетисов, Л. А. Маркова, В. Н. Назаров, В. А. Бачинин, А. А. Скворцов и др. В этом контексте заслуживает внимание конкурс философских сочинений на тему «Возможна ли нравственность, независимая от религии?», объявленный Институтом

философии и Международным гуманитарным общественным фондом «Знание» в 2010 г., о котором мы говорили выше [47, с. 3].

Итак, можно подвести итог. В традициях отечественной философской культуры всегда было повышенное внимание к вопросам веры и нравственности. Для древнерусского периода отечественной культуры был характерен духовный синтез веры и нравственности при явном приоритете веры. Петровские преобразования нарушили существовавшую гармонию, в результате чего взаимоотношения веры и нравственности начинают приобретать проблемный и неоднозначный характер. Здесь выделяется фигура Гоголя, который практически первым заметил это явление и попытался его преодолеть в своем творчестве, которое характеризуется все большим отходом от эстетики в религиозную область.

Дальнейшее развитие русской философии в отношении вопроса о взаимоотношении веры и нравственности проходит двумя путями. Это путь автономной этики В. С. Соловьева и путь теономной этики Н. О. Лосского. Несколько внеположной этому процессу является позиция Л. Н. Толстого, который напрямую поставил веру в зависимость от нравственного начала, придав религиозности практический характер совершения благих и добрых поступков. Своеобразное и в то же время укорененное в традициях русской философии продолжение мыслей Толстого можно найти в построениях М. В. Безобразовой о «чистой нравственности», в которых религия трактуется как «подпорка нравственности».

2.2. Вера как экзистенциальная проблема⁸

В XIX веке русская философия обратилась к проблемным вопросам человеческого бытия. До этого периода само содержание веры никогда не подвергалось философской рефлексии с присущими ей скепсисом, сомнением и вопрошанием, но было воспринимается сообразно с канонами церковного благочестия, предполагавшего более всего смирение. Богатый

⁸ Материалы данного параграфа легли в основу нашей статьи [193].

материал относительно традиций древнерусской книжности можно обнаружить в словаре Митрополита Евгения (Болховитинова) [28], в котором явно прослеживается ее учительская составляющая, не выходящая за пределы церковного понимания основных истин человеческого бытия.

Если обратиться к древнерусской философской мысли, то в отличие от западноевропейской философии в ней практически отсутствовала схоластическая традиция, занимавшаяся рациональными доказательствами основных постулатов христианского вероучения. Исследователи этого периода отмечают невыделенность философии в особую форму интеллектуального творчества, но бытование ее в качестве «всеохватывающей мудрости, высшего духовного синтеза практической и умственной деятельности» [57, с. 263].

Только в философии славянофилов, прежде всего у А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, появляется философская разработка содержания понятия веры, причем религиозной веры, наиболее истинная форма которой существует только в церковных пределах. Основная проблематика этого направления состоит в анализе возможностей разума понять, принять и выразить «религиозный опыт», в поиске путей примирения разума и веры, идеалом чего выступает «верующий разум». Философская мысль здесь сосредоточена на критике рационализма как ведущей формы западной философии. При этом важно отметить, что именно западные философы, прежде всего Шеллинг, оказали наиболее серьезное влияние на становление русской самобытной философии.

В. С. Соловьев внес новую струю в этот процесс, попытавшись придать религиозной истине форму разумного мышления, что предполагало синтез религии, философии и науки. Философия синтеза также имеет глубокую укорененность в традициях западной философии, но в контексте русской культуры она прозвучала впервые с особой силой именно у В. С. Соловьева. Дальнейшая разработка феномена веры в трудах классиков русской религиозной философии (Н. Ф. Федорова, С. Н. Булгакова,

П. А. Флоренского, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, И. А. Ильина и др.) сущностно не отличалась от изначального импульса, заданного славянофилами, и выступала в качестве теоретического обоснования гносеологического статуса веры, феноменологического анализа «религиозного опыта», выявления отличий религиозной веры от иных форм духовного бытия человека, защиты истинности христианского вероучения перед лицом материалистической идеологии и т.д.

Об этом большинство работ, посвященных русской религиозной философии. Например, Д. В. Поляков, рассматривая категорию веры у В. С. Соловьева и П. А. Флоренского, делает заключение, что это «гносеологический камень для построения теории. Именно она позволяет связать субъекта и объекта, человека и Бога. Эти философы решительно хотят доказать, что без веры невозможно познание, она является необходимым компонентом в познании. То есть хотят показать объективное, реалистическое основание веры» [138, с. 1470]. Глубокая связанность «категории добра с религией и Богом» обнаруживается, как отмечают исследователи, прежде всего у Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого [135, с. 98].

Иными словами, традиционной для русской религиозной философии являлась *апология веры, гносеология веры*, а не *экзистенциальная рефлексия* над самим феноменом веры.

Вера как экзистенциальная проблема возникает также в контексте религиозной философии, но уже существенно от нее отличаясь. Необходимо указать прежде всего на писателей-мыслителей Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и А. П. Чехова, проблематизировавших веру с нравственных позиций, а также на религиозных философов Н. А. Бердяева, В. В. Розанова и Л. Шестова, для которых вера имела экзистенциальный смысл, предполагающий определенный трагизм в плане ее воплощения в жизненную реальность.

Проиллюстрируем эти мысли на примере отдельных, с нашей точки зрения, показательных работ у данных авторов. Безусловно, что первый в данном ряду – Ф. М. Достоевский, у которого мы находим в равной степени обнаженную до предела этическую и экзистенциальную проблематику. Очень хорошо это иллюстрируют слова известного испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета, сказанные в эссе «Воля к барокко» в целом о творческом методе Достоевского: «Как если бы скорбный сокрытый дух сдернул покрывало видимости и мы бы внезапно увидели жизнь состоящей из отдельных составных частиц – вихрей и молний – или из ее изначальных течений, которые увлекают человеческую личность на круги Дантова ада – пьянства, скупости, излишеств, безволия слабоумия, сладострастия, извращений, страха» [129, с. 153].

Это своего рода *негативная этика*, призванная показать такую глубину нравственного дна человека, что можно потерять всяческую веру в разумные и добрые основания бытия. Однако Достоевский преследует иную цель: раскрывая до предела с помощью экзистенциального письма всю этическую подноготную человека, он парадоксальным образом возвращает веру в человека. Но это вера, прошедшая через трагический опыт жизни. Рассказ «Кроткая» демонстрирует, как мы полагаем, совпадение религиозной, этической и философской (экзистенциальной) позиций. Если выразить концентрированно основной смысл этого рассказа, то можно сказать, что это этическая рефлексия от нравственного потрясения, вызванного смертью близкого человека. Здесь *правда/неправда* смерти, в свете которой раскрывается ужас *жизни/смерти*.

Напряженность этой этической рефлексии делает ее, по сути, экзистенциальной речью, поскольку классическому этическому дискурсу свойственна аксиологически нейтральная интонация. Здесь же эмоциональный накал настолько высок, что он выходит за эти пределы, приобретая форму предельного экзистенциального опустошения. Когда герой говорит: «Мы прокляты, жизнь людей проклята вообще!» – то в этой

фразе *этическое переходит в экзистенциальное*, усиливаясь затем в таких словах, в которых явно звучит еkkлeзиастовская интонация: «Косность! О, природа! Люди на земле одни – вот беда! ...Говорят, солнце живит вселенную. Взойдет солнце и – посмотрите на него, разве оно не мертвец? Все мертво, и всюду мертвецы. Одни только люди, а кругом них молчание – вот земля!».

Этическое вопрошание, таким образом, у Достоевского переходит в экзистенциальное отчаяние. Каким образом здесь появляется вопрос о вере и появляется ли вообще? Конечно, он появляется, поскольку Достоевский был религиозным мыслителем, которого, по словам В. В. Зеньковского, «всю жизнь Бог мучал». Конкретно в рассказе «Кроткая» нет прямой (дидактически-вероучительной) постановки вопроса о вере, но она возникает на стыке этического и экзистенциального в форме *антиномии веры и неверия*, приобретая черты трагической философии. Иными словами, это не апология веры или обоснование безверия, но напряженная, трагическая диалектика этих предельных состояний веры и неверия, – что и делает данный текст, как и большинство других у Достоевского, философичным по своей природе.

Именно Достоевский проблематизирует веру, делая ее столь же сложной, труднодостижимой, сколько и желанной. Важной в этом контексте является оценка Вяч. Иванова, данная писателю относительно его роли в отечественной культуре. В работе «Достоевский и роман-трагедия» он пишет, что «...до него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство, поставил будущему вопросы, которые до него никто не ставил, и нашептал ответы на еще непонятные вопросы. Он как бы переместил планетарную систему: он принес нам откровение личности» [80, с. 165].

Можно сказать, что именно с Достоевского пошла традиция русской философической литературы, традиция антиномического (трагического) напряжения между верой и неверием, в котором этическое достигает уровня

экзистенциального. Это во многом стало типологической чертой отечественной философской культуры, которая, однако, по-разному проявлялась у разных авторов.

У Л. Н. Толстого, в отличие от Ф. М. Достоевского, нет такого экзистенциального надрыва, связанного с *верой/неверием*. У Толстого, на первый взгляд, вообще экзистенциальное, нравственное и религиозное разведены. Так, чистая экзистенция находит свое проявление в рассказе «Записки сумасшедшего», в так называемом «арзамасском ужасе», где, возможно, впервые в истории европейской литературы дана феноменология ужаса смерти в художественном виде. Можно сказать, что здесь максимум экзистенции и минимум этики и религии.

В «Исповеди» Толстой разводит веру и нравственность вне экзистенциального контекста. Вот эти известные слова: «По жизни человека, по делам его как теперь, так и тогда никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедование православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими» [180, с. 2].

А в «Пути жизни» вера предстает как знание, и на этом основывается необходимость разума, который должен проверять основоположения веры. В самом начале этого трактата Толстой прямо формулирует основной постулат своей «разумной веры»: «Для того, чтобы человеку жить хорошо, ему надо знать, что он должен и чего не должен делать. Для того, чтобы знать это, нужна вера. Вера – это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете. И такая вера была и есть у всех разумных людей» [179, с. 9]. Очевидно, что здесь сделан акцент на разум, а не на экзистенцию, которая

иррациональна в своей сути. Здесь намечается тема, которую в дальнейшем развил К. Ясперс, в том числе в работе «Разум и экзистенция».

Где же у Толстого религиозное вера приобретает экзистенциальную проблемность? Обратимся к работе Ю. Н. Давыдова «Страх смерти и смысл жизни», в которой автор раскрывает близкую сопряженность нравственной и экзистенциальной проблематики у Толстого. Рассматривая такие произведения писателя, как «Смерть Ивана Ильича», «Записки сумасшедшего», «Хозяин и работник», автор делает следующий вывод: «Именно конечность человека обуславливает непреложность нравственных законов, которым он должен подчиняться» [60, с. 417].

Толстой, считает Ю. Н. Давыдов, показал деструктивное воздействие страха и ужаса смерти, способных полностью разрушить всяческий смысл жизни. Во многом в сознании большинства людей именно смерть является отрицанием смысла жизни, а страх смерти выступает в качестве показателя бессмысленности. И здесь необходимо нравственное усилие, которое предпринимает Толстой как русский мыслитель, для того чтобы отрицательный экзистенциал страха смерти претворить в благотворное чувство осмысленности жизни.

Это возможно, полагает исследователь, через любовь, которая, будучи одной из главных нравственных ценностей, приобретает у Толстого религиозный характер, соравную вере, так как может преодолеть страх смерти. Любить других в истинно нравственном смысле означает, что смерть преодолевается духовно и перестает быть чем-то абсолютно непереносимым. «Постигнув через эту любовь смысл жизни, – пишет Ю. Н. Давыдов, он верно постигает и смысл смерти – и чем глубже он постигает этот смысл, тем меньше трепещет перед нею. Смерть перестает мучить его своей бессмысленностью» [Там же, с. 417].

В этом существенное отличие экзистенциального понимания бытия, основанного на любви, которое предлагает Л. Н. Толстой, и от «страха и трепета» С. Кьеркегора, от его абсурдной веры, основанной на отчаянии, и от

нравственного цинизма героев А. Камю, попадающих в экзистенциальную ситуацию, прежде всего в «Постороннем». Можно предположить, что именно у Толстого, несмотря на частые упреки его в морализаторстве, нигилизме и даже анархизме, мы находим позитивную программу экзистенциального смысла, поскольку она способствует нравственному возрастанию человека.

Личность А. П. Чехова и его творчество являются столь же притягательными, сколь и проблемными для религии и философии. Каждый пытается «перетянуть» великого писателя на свою сторону. И нужно сказать, основания для этого в творчестве писателя достаточно. То, что его тексты пронизаны глубочайшей философичностью, бесспорно. Относительно религиозности Чехова вопрос не так однозначен. Известный писатель эмиграции Б. К. Зайцев в своей литературной биографии Чехова показывает его религиозную противоречивость. Так, с одной стороны, Б. К. Зайцев убежден, что «...христианский, евангельский свет в Чехове таился», но с другой стороны, он также утверждает, что «...дара полной веры, как у няньки Марины или о. Христофора, у него не было» [73, с. 206].

Это противоречие между «евангельским светом» и «даром полной веры» как раз свидетельствует об экзистенциальном характере веры писателя. Вера няньки Марины или о. Христофора – это вера большинства «верующих», она проста, не трагична, лишена сомнений и терзаний. Иными словами, в ней нет экзистенциального начала. У Чехова же, который постоянно балансировал на грани предельных вопросов о добре и зле, о смысле и бессмыслице, о жизни и смерти, вера не могла быть беспроблемной и простой. В очень многих произведениях писателя герои проходят сложнейшие драматичные испытания веры. Но мы хотели бы выделить два рассказа писателя – «В овраге» и «Архиерей», в которых, с нашей точки зрения, герои испытываемы трагизмом жизненных обстоятельств не в меньшей мере, чем у Достоевского.

Особенность рассказа «Архиерей» в том, что в нем испытанию веры подвергается священнослужитель, то есть сам «носитель веры». Следующие строки весьма красноречиво это демонстрируют: «Преосвященный сидел в алтаре, было тут темно. Слезы текли по лицу. Он думал о том, что вот он достиг всего, что было доступно человеку в его положении, он веровал, но все же не все было ясно, чего-то еще недоставало, не хотелось умирать; и все еще казалось, что нет у него чего-то самого важного, о чем смутно мечталось когда-то, и в настоящем волнует все та же надежда на будущее, какая была и в детстве, и в академии, и за границей» [206, с. 239].

Можно сказать, что здесь у духовного лица, а в его лице вообще у многих людей той эпохи пробудилась экзистенциальная рефлексия. Это и есть подлинное глубинное *открытие человека*: вера есть, но не хватает «чего-то самого важного». Вера и экзистенция не совпали, разошлись, и остался человек один с ностальгией по детству и надеждой на будущее. Важно то, что у Чехова здесь показан не просто человек, которых у него также множество, но архиерей, то есть человек как бы защищенный верой от экзистенциального кризиса. Если это просто человек, ощутивший экзистенциальный вакуум, то ему сразу будут рекомендовать религиозную терапию, объясняя, что его смятение, боль и тревога от недостатка или потери веры. А здесь именно лицо, которое уже обладает верой, вдруг понимает, что «не все было ясно», ощущает пустоту и нехватку «самого важного».

Итак, мы рассмотрели некоторые философские идеи экзистенциального характера, в которых феномен веры приобретает экзистенциальные черты на примере русских писателей-мыслителей, чье творчество носит философский характер. Это так называемый философский литературоцентризм, который распространяется также и на философов, весьма далеких от академических традиций, при этом не писавших художественных произведений. Речь идет, прежде всего о В. В. Розанове и

Л. Шестове, которых как раз в академической среде принято называть русскими экзистенциалистами.

Сюда же примыкает и Н. А. Бердяев, чья философия также содержит большой экзистенциальный план. Однако разбор его воззрений предполагает отдельное исследование, которое выходит за рамки данной работы. Сосредоточим внимание на двух вышеназванных именах.

Философию В. В. Розанова трудно определить однозначно в системе выверенных терминов и координат. Но то, что он явился ярчайшим представителем экзистенциального стиля письма, признается почти без всяких сомнений. О том, как «обыденная» вера у Розанова становится глубоко личностной, то есть экзистенциальной, на чем и основывается его экзистенциальная концепция человека, пишет в своих работах И. И. Евлампиев.

Исследователь полагает, что «Розанов должен быть признан одним из первых представителей экзистенциальной философии» [67, с. 307]. Относительно эволюции веры у Розанова важными представляются следующие слова исследователя: «Розанов начинает с "обыденного" православия, но в результате своих исканий без сожалений оставляет эту "тепло-хладную", то есть "никакую", веру и находит иной религиозный путь, ставший образцом для многих его читателей. И подобно Алеше Карамазову, в своих исканиях "испытывает", примеряет к себе веру двух своих старших современников, двух своих философских "братьев" – Достоевского и Ницше; именно в результате такого "испытания" чужих верований он обретает свою собственную веру» [68, с. 307].

Эти идеи В. В. Розанов развивает во многих своих работах, в том числе «Около церковных стен», «Темный лик», «Люди лунного света» и др. Однако мы полагаем, что экзистенциальное напряжение веры в большей степени достигнуто в «Опавших листьях», где сочетание литературного, этического и экзистенциального письма уникально. В этом тексте автор постоянно

подвергает свою веру различным духовным испытаниям, таким как ирония, самоотрицание, тревога, глубинное сомнение и неизвестность.

Можно, конечно, цитировать весь текст, но вот некоторые показательные фрагменты: «Я думал, что все бессмертно. И пел песни. Теперь я знаю, что все кончится. И песня умолкла»; «Я *кончен*. Зачем же я *жил?!!!*» «Совершенства нет на земле... Даже и совершенной церкви...»; «Мир вечно тревожен, и тем живет»; «Страшная пустота жизни. О, как она ужасна...» [147, с. 277, 279, 295, 297, 422]. В этих и подобных сентенциях проявляет себя совершенно особая философичность экзистенциального свойства. Здесь, по сути дела, все экзистенциальные темы – смерть, ужас, бессмысленность, пустота, тревога, которые найдут дальнейшее развитие в философии и литературе XX века.

В. В. Розанов демонстрирует как бы не совсем типичную для русской традиции веру. Его собственная метафора «около церковных стен» как нельзя лучше характеризует ее суть. И. И. Евлампиев отметил именно эту экзистенциальную направленность веры у Розанова, показав его отличие от Хомякова, Достоевского и Соловьева. Исследователь пишет: «Розанов использует понятие "Бог" для обозначения самой глубокой *иррациональной* сущности человека, фактически отождествляет "Бога" с "жизнью", с экзистенциальной основой человеческого бытия» [68, с. 313].

Всех русских философов и писателей в высшей степени волновали «проклятые вопросы», то есть вопросы, связанные предельными основами человеческого существования – жизнь, смерть, страдание, страх, Бог. У Шестова они приобретают характер возвышенно-экзальтированной интонации, и поэтому его стиль философствования принято называть «экзистенциальным иррационализмом».

Кажется, что вопросы, связанные с верой, волновали Шестова более других, особенно в период его знакомства с философией С. Кьеркегора. С одной стороны, Шестов выступает как толкователь и продолжатель идей датского философа, что находит выражение в книге «Киргегард и

экзистенциальная философия», а с другой – обнаруживаются некоторые различия во взглядах этих мыслителей.

В Кьеркегоре Шестов увидел единомышленника, боровшегося с рационалистическим засильем в этике, философии и религии. Главное, что объединяет обоих философов, это восприятие веры, лежащее по ту сторону ее конфессиональных толкований, рационалистических объяснений и соответствующих практик. Вера уходит в ту область, которая совершенно не равнозначна ритуальному и рациональному, ставшим обыденным образом жизни большинства «верующих».

При этом есть расхождения, на которые обращает внимание в своей статье А. А. Гирицкий: «Для Шестова человек – воин и бунтарь, "подпольный человек", ломающий "стену", нигилист, обретающий в Боге инстанцию силы и свободы по ту сторону необходимости. Акт веры – состояние ничем не сдерживаемой духовной свободы. Для Кьеркегора человек – возделывающая себя "экзистенция",двигающаяся от "мира" к "вере" путем долгого диалектического развития и обретающая в Боге подлинность как свободу и долг, ответственность перед лицом бесконечности» [54, с. 112].

Очевидно, что тема веры в экзистенциальном измерении есть общее у Шестова и Кьеркегора. Именно это и отличает обоих философов, сближая их настолько, что различия выглядят уже несущественными. Шестов почерпнул у Кьеркегора главное, что вера – это «преодоление самоочевидностей». В этом же и смысл экзистенциальной философии, которая означает прежде всего «отстранение этического». Этическое, согласно Шестову, это разумное, постулирующее необходимость и долженствование. На этом пути нет и не может быть никакого движения к вере. Вера – это путь от разума к Абсурду, то есть от необходимости к свободе. В этом и есть подлинный, то есть экзистенциальный смысл веры и вообще религиозного. Следуя за Кьеркегором, Шестов говорит: «Вера, только вера освобождает от греха человека: вера, только вера может вырвать человека из власти необходимых

истин, которые овладели его сознанием после того, как он отведал плодов с запретного дерева. И только вера дает человеку мужество и силы, чтобы глядеть в глаза смерти и безумию и не склоняться безвольно пред ними» [212, с. 20].

В этих словах Шестова раскрыт подлинный, то есть экзистенциальный смысл веры, который также оказывается и нравственным усилием, чтобы иметь мужество «глядеть в глаза смерти».

Таким образом, можно сделать выводы. Рассмотрев некоторые тексты русских писателей и философов, мы могли убедиться в том, что для отечественной философской традиции характерно сближение религиозной, этической и экзистенциальной проблематики. Это наиболее очевидно, когда раскрываются *экзистенциальные аспекты веры*. Прежде всего это вера, основанная не на традиционной обрядовой религиозности, но вера, столкнувшаяся с жизненным трагизмом, который и становится для нее важнейшим экзистенциальным испытанием. Здесь намечен переход от традиционной апологии веры и ее гносеологического обоснования для процесса познания в сторону экзистенциальной значимости для конкретного личного бытия человека, который ощущает тревогу существования и испытывает страх и ужас смерти.

Такая постановка вопроса стала возможной лишь с «открытия экзистенции», совершенного Ф. М. Достоевским. Предельные с точки зрения этики ситуации, в которые попадают герои Достоевского, есть экзистенциальный предел, в котором происходит испытание веры. У Л. Н. Толстого несколько иные задачи, связанные с преодолением ужаса смерти нравственной силой любви. Но это также можно трактовать как экзистенциальное испытание веры, которая проходит через самый страшный и мучительный опыт – опыт смерти. А. П. Чехов в некоторой степени радикализует те «ужасы жизни», о которых говорит Достоевский. В его творчестве вера проходит испытание не только через сомнения, но и через

трагический опыт жизни, в котором и утрата веры священнослужителем («Архиерей»), и чудовищная гибель невинного младенца («В овраге»).

Философия В. В. Розанова и Л. Шестова направлена на истолкование экзистенциального опыта веры, однако не в традициях академической, то есть рационалистической философии, а в экзистенциальном стиле письма. Тем самым эти философы выбирают наиболее адекватный (экзистенциальный) философский язык для рефлексии над верой, показывая тем самым экзистенциальную сущность веры.

2.3. Феномен совести: религиозно-нравственные противоречия личности

Все это свидетельствует о важности темы совести в современном гуманитарном дискурсе. Особую значимость приобретает сегодня вопрос о *взаимосвязи совести и веры*, который одновременно имеет и религиозное, и нравственное измерение [194]. С нашей точки зрения, здесь одновременно раскрываются и существенные противоречия феномена совести, и ее наиболее важные свойства. Необходимо отметить, что религиозно-философское единство в понимании совести в наиболее полном виде было раскрыто в русской философской культуре. Большой интерес в этом плане представляет позиция Л. Н. Толстого, для которого совесть и душа связаны глубинным нравственным единством.

Известный исследователь его философии Е. Д. Мелешко трактует это так: «...действительность души приоткрывается не только посредством феноменологии человеческого "я", она проявляется также в нравственном чувстве совести и сознания мирового единства души» [108, с. 16]. Эта связанность дает возможность наиболее точно понять мысль Толстого. Е. Д. Мелешко пишет: «Толстой пытается определить совесть вполне в метафизическом духе: как высшую ступень сознания связи человека со всеобщим духовным началом... Совесть и есть сознание всеобщего духовного начала, Бога. Тем самым Толстой делает первый шаг к переходу от сознания души к сознанию того, от чего душа человека отделена – к

осознанию Бога, приоткрывающемуся через "голос совести". Вторым же шагом является осознание "единой души во всех"» [Там же].

В то же время соотношение веры и совести – это именно проблема, особенно свойственная современному периоду, проблема, требующая прежде всего философской аналитики. Современный философ В. Малахов так характеризует сложившуюся ситуацию в духовной сфере: «Не просто в споре между атеизмом и религией, но в общей перспективе постижения современным человеком своего духовного назначения принципиальной, на мой взгляд, остается сама *проблема веры*, обращенная не только к выбору, но и к размышлению и предполагающая в человеке способность трезво, придирчиво исследовать свое внутреннее бытие, руководящие основания своего отношения к миру, соединять движение мысли и движение чувства в своеобразной "совестной" рациональности» [105, с. 107–108].

Понятие «совестная рациональность», введенное В. Малаховым, с нашей точки зрения, вскрывает наиболее существенное противоречие, возникающее при религиозно-философском взгляде на совесть. Это двоякое противоречие: во-первых, противоречие между религиозным и философским воззрением, и, во-вторых, противоречие внутри самого религиозного (в данном случае христианского) воззрения. Оно не возникает, если разделить совесть и веру, сделать их онтологически внеположенными явлениями. Однако в таком случае нельзя говорить о полноценности нравственного сознания личности, которое требует совесть рассматривать в свете веры, а веру подвергать совестной рефлексии.

Являясь важнейшим нравственным понятием, совесть, безусловно, всегда находилась в центре религиозно-философской рефлексии европейской традиции. Оставляя за пределами нашей работы достаточно спорный вопрос о *совести в античности*, сосредоточим внимание на христианском подходе, поскольку именно христианство во многом раскрыло те духовные пласты человека (в том числе и совесть), которые были не так очевидны и проявлены в предшествующие эпохи. Относительно совести в античности сошлемся

лишь на известную статью В. Н. Ярхо «Была ли у древних греков совесть?», в которой выражена радикальная точка зрения на этот вопрос. Автор пишет: «...феномен совести, начавший привлекать к себе в конце V в. внимание греческих философов и ораторов, не оказал сколько-нибудь существенного воздействия на художественное мышление афинских трагиков» [218, с. 262]. Лишь желание исследователей видеть античность как преддверие христианства заставляет их делать положительный вывод о наличии совести у греков. В. Н. Ярхо пишет: «Феномен совести представляется также совершенно неотъемлемым атрибутом древнегреческой этики тем исследователям, которые хотят видеть в античном мире предпосылки религиозной морали, сформировавшейся в христианском вероучении» [Там же, с. 251].

Признанный христианский авторитет Августин Аврелий в своей «Исповеди» выразил равное и философское, и теологическое значение совести для пробуждения своего собственного внутреннего мира (духовного «Я»). Он пишет: «И вот пришел день, когда я встал обнаженным перед самим собой, и совесть моя завопила: "Где твое слово? Ты ведь говорил, что не хочешь сбросить бремя суеты, так как истина тебе неведома. И вот она тебе ведома, а оно всё еще давит тебя; у них же, освободивших плечи свои, выросли крылья: они не истомились в розысках и десятилетних (а то и больше) размышлениях". Так, вне себя от жгучего стыда, угрызался я во время Понтицианова рассказа» [4, с. 203].

В этих словах выражена главная особенность совести («совесть завопила») – раскрывать перед человеком истинную суть, глубинную правду вещей. И действительно, есть поле общих смыслов, присущих и философии, и богословию в плане понимания духовной значимости совести для человека. При этом природа совести, как мы отметили выше, противоречива, по крайней мере противоречивы ее трактовки. Видный отечественный этик советского периода О. Г. Дробницкий выявил это противоречие, описав его так: «Проблема совести в истории этической мысли нового времени

послужила поводом к возникновению следующей антиномии. (1) Совесть индивида является наилучшим судьей в вопросах морали, высшей способностью нахождения моральной истины и выработки самого правильного решения, представляет собой подлинную нравственную точку зрения, тогда как подчинение внешнему авторитету в любых его формах аморально или выходит за рамки нравственности. (2) Совесть – всего лишь субъективная точка зрения, в которую индивид может вложить какое угодно содержание, выдать зло за добро, свой порок за добродетель, причем будучи глубоко убежденным в своей правоте» [62].

Исследователь связывает первую точку зрения с Кантом и Фихте, вторую – с Гегелем и Т. Гоббсом. Однако истоки намного глубже, чем философия нового времени. Эти противоречия в своей основе связаны с тем, что и философия, и христианское богословие, образовавшие *фундаментальный дискурс совести* в европейской философской культуре, все же по-разному смотрят на феномен совести. Философии, даже религиозной, более свойствен автономный, в то время как религии – гетерономный взгляд на совесть.

Рассмотрим христианскую точку зрения на совесть, поскольку она, с нашей точки зрения, имеет если и не противоречие, то по крайней мере некую двойственность. Апостол Павел дает следующую универсальную трактовку *совести* как *естественного закона*: «потому что не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут, ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую)» (Послание к Римлянам 2:13–15).

Совесть с этой точки зрения универсальна, ибо Божественна; именно Божественное происхождение совести гарантирует ее всеобщность, свойственную и язычникам. Современные богословские исследования посланий апостола Павла подтверждают эту мысль: «Συνείδηση, или совесть

в Рим. 9:1 имеет человеческую функцию, являясь способностью к критическому суждению человеком о самом себе, постоянно присутствуя и действуя в человеке независимо от того, кем он является – эллином или иудеем. Это не только универсальный человеческий феномен (ср. Рим. 2:15), но и независимый персонифицированный свидетель истины, который свидетельствует бок о бок с самим Павлом» [143].

Однако в других местах посланий апостола Павла высказывается иная позиция: «Но не у всех такое знание: некоторые и доныне с совестью, признающею идолов, едят идоложертвенное, как жертвы идольские, и совесть их, будучи немощна, оскверняется. Пища не приближает нас к Богу: ибо, едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем. Берегитесь, однако же, чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном для немощных. Ибо если кто-нибудь увидит, что ты, имея знание, сидишь за столом в капище, то совесть его, как немощного, не расположит ли и его есть идоложертвенное?» (Первое послание к Коринфянам 8:7–10).

Совесть здесь зависит от веры. Речь идет о «совести немощных», которая нуждается в очищении: об этом апостол Павел говорит еще в одном послании: «Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя, непорочного, Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел для служения Богу живому и истинному!» (Послание к Евреям 9:13,14). Представляется, что здесь «очищение совести» не является метафорой духовного очищения вообще, которое приносит христианство, но скорее выражает отношение к онтологическому статусу совести, который оказывается сниженным, несовершенным, если речь идет о совести язычников.

Таким образом, мы можем заключить, что у апостола Павла *совесть детерминирована верой*, и поэтому в этом случае правильно говорить не о совести вообще, то есть чистой совести, но о «христианской совести». Совесть как «глас Божий» от Бога, но она зависит от веры. Здесь кроется

противоречие между *универсальностью совести*, гарантированной ее Божественным происхождением, и ее *относительностью*, зависящей от религиозной веры, то есть от конкретной религии. Религия, а не Божественное начало детерминирует совесть.

Именно такое двойственное отношение к совести было точно унаследовано последующей христианской традицией. Приведем в качестве иллюстрации воззрений на совесть авторитетных христианских авторов.

Основное произведение христианского богослова, византийского философа, игумена Синайского монастыря Иоанна Лествичника «Лествица» затрагивает широкий круг вопросов духовной жизни человека, в том числе и совесть. С одной стороны, в духе апостола Павла утверждается высокий статус совести: «Целию и правилом, во всех случаях, да поставляем по Богу совесть нашу и, узнавши, откуда веют ветры, по ее указанию да распростираем паруса» [95, с. 337]. Такое «указательное», душеводительное значение совести проистекает из ее Божественного происхождения: «Сознание есть порождение совести и обличение Ангела Хранителя, данного нам при крещении» [Там же, с. 406].

Однако здесь происходит и ограничение Божественного универсализма совести, который оказывается зависимым от сугубо религиозных (конфессиональных) факторов, в данном случае от крещения. «Посему-то, – продолжает автор, – мы и примечаем, что непросвещенные крещением не только бывают мучимы в душе за свои злые дела, сколько верные, но как-то неясно». С одной стороны, совесть как «естественный закон» есть универсальная Богоданная величина и свойство, с другой – на качество работы совести влияет крещение, которое ограничивает изначальный духовный универсализм совести. И как следствие, инструментальный характер совести, о котором Иоанн Лествичник говорит так: «Совесть да будет тебе зеркалом твоего повиновения; и сего для тебя довольно» [Там же, с. 106].

Известный русский подвижник и духовный писатель XIX века святитель Игнатий Брянчанинов говорит о совести в своих «Аскетических

опытах» следующее: «Совесьть – чувство духа человеческого, тонкое, светлое, различающее добро от зла. Это чувство яснее различает добро от зла, нежели ум. ...Совесьть – естественный закон» [163, с. 481]. Здесь также утверждается высокий нравственный статус совести как естественного закона и мерила различения добра и зла. Но он также подрывается условиями религиозного характера: «Совесьть руководствовала человека до Закона письменного. Падшее человечество постепенно усваивало себе неправильный образ мыслей о Боге, о добре и зле: лжеименный разум сообщил свою неправильность совести» [Там же].

Соответственно требуется религиозная (церковная) педагогика, которая приводит совесьть к исцелению и очищению, превращая ее в христианскую совесьть. Святитель Игнатий пишет: «Здоровое состояние и правильное действие совести возможно только в недре Православной Церкви, потому что всякая принятая неправильная мысль имеет влияние на совесьть: уклоняет ее от правильного действия» [Там же, с. 482]. Он говорит о потемнении, притуплении, заглушении совести, которое возможно на основании «произвольного согрешения». Совесьть, согласно святителю, заражается грехом, становится лукавой и слепой. Поэтому и требуется уже не просто педагогика и этика, но церковная аскетика, чтобы хранить свою совесьть в чистоте: «Как лезвие ножа натачивается камнем, так совесьть натачивается Христом: она просвещается изучением и изощряется исполнением евангельских заповедей. Просвещенная и изощренная Евангелием совесьть подробно и ясно показывает человеку его согрешения – и самые малейшие» [Там же, с. 483]. Иными словами, совесьть нужна для постоянного ощущения своей греховности.

И наконец, рассмотрим воззрения современного авторитетного православного богослова архимандрита Платона, выраженные в его курсе «Нравственное богословие». Они в полной мере отражают изначальную позицию апостола Павла. Так, прежде всего автор говорит о высшей значимости совести для нравственной жизни человека: «В совести

интегрирована вся нравственно осознанная деятельность человеческой личности. В каждый отдельный момент судьбы совесть – это нравственный итог пройденного человеком жизненного пути» [136, с. 68]. И далее: «Совесть относится к наиболее глубоким и ярким явлениям человеческого нравственного опыта. Она представляет собой ту замечательную способность души, с помощью которой в каждой отдельной личности преломляется общечеловеческое нравственное сознание с его аксиомами естественного нравственного закона. Поэтому именно личная совесть, а не что другое, что находится во власти самого человека, должна явиться связующим звеном двух важнейших экзистенциальных реальностей: нравственного порядка в душе и нравственного порядка во всем окружающем мире» [Там же, с. 68–69].

Это свидетельство того универсализма совести, о котором говорил апостол Павел, имея в виду «естественный закон». Совесть, таким образом, является высшим и наиболее собственным («личным») нравственным измерением человека. Однако данный абсолютизм совести нарушается, когда автор трактует позицию апостола Павла, с которой он, разумеется, полностью согласен. Он говорит, что апостол Павел «заимствовал термин "совесть" с целью выразить наиболее точно и полно центральную идею христианского благовестия о спасении верой. Апостол связал тему совести с верой, любовью и действием Святого Духа в жизни отдельного человека. ...совесть у апостола Павла – это не просто отождествление с понятием сердца в Ветхом Завете, это новое сознание человека, живущего по заповедям Христа. Самое важное, что здесь следует подчеркнуть, – это то, что для апостола Павла совесть означала сознание истинно нравственного содержания жизни, основанное на вере, поскольку вера понималась как личное обязательство человека перед Богом и окрашивала собой воззрения человека на окружающую реальность: на мир, на людей и на все, что происходит в мире» [Там же, с. 71].

Весь нравственный мир, включая совесть, таким образом, воспринимается «глазами веры» и является, по словам автора, не чем иным

как «христианским мирозерцанием». И поэтому речь идет о «христианской совести». Совесть подчинена вере, более того, по сути дела, совести и нет как таковой, она полностью растворена в стихии веры, с которой связаны все высшие и главные моменты жизни человека. Естественный закон оказывается подчинен конкретным требованиям религиозной жизни.

Совесть здесь утрачивает автономный и абсолютный характер, характер единства, и приобретает многоаспектность. Архимандрит Платон говорит о таких видах совести, как «несведущая», «колеблющаяся», «погрешительная», «немогущая», «усыпленная», «угасшая», «окаменевшая», «ожесточенная», «пристрастная», «лицемерная», «сожженная» и т.д. Такая совесть, присущая всякому человеку без исключения, нуждается в освящении. «Освящение каждого конкретного человека, – пишет автор, – Христос осуществляет в жизни Церкви. Главными средствами освящения совести является вера во Христа, участие в святых таинствах Церкви и личный подвиг духовно-нравственной жизни. Освященная и чистая совесть является проводником Божественной благодати в душе человека; она становится надежной гарантией того, что человек находится в общении с Богом и в мире с самим собой» [Там же, с. 79].

Это значит, что совесть необходимо воспитывать и формировать. «Без правильного воспитания совесть, – отмечает архимандрит Платон, – может оставаться глухой и черствой. Правильное христианское воспитание совести достигается в жизни Церкви» [Там же, с. 80]. Но ведь совесть на то и совесть, что она является «гласом Божиим» в человеке вне всякого воспитания и религиозных правил жизни. Совесть теряет свой приоритетный статус, становясь одним из нравственных чувств, для которого необходимо воспитание.

Тот универсальный естественный закон, исходящий от Бога, оказывается в интерпретации богослова не таким уж могущественным, и он, как и все остальное, требует соответствующей, довольно строгой религиозной педагогики. Проблема здесь в том, что тогда за бортом

оказываются те люди, которые в силу различных причин (в том числе и своих культурных традиций) не получили церковного воспитания. Это значит, согласно богословской логике архимандрита Платона, что их совесть находится в одном из вышеупомянутых несовершенных состояний.

Данное противоречие скорее проходит по линии *совесть – религия*, а не по линии *совесть – вера*. Однако в богословской интерпретации речь идет о религиозной вере, поэтому здесь знак равенства между верой и религией. А вера – это всегда вера церкви. И данное противоречие вообще не является противоречием для богословия, но в религиозной философии представлен несколько иной подход.

Весьма показательным в этом плане является опыт парадоксальной этики Н. А. Бердяева. Он рассматривает вопрос о совести в контексте свободы. Для него свобода является основополагающей верховной реальностью, а совесть выступает как гарант свободы. Источник совести, ее сущность и природа, согласно Бердяеву, исключительно Божественного свойства. Он пишет: «Совесть есть та глубина человеческой природы, на которой она соприкасается с Богом и где она получает весть от Бога и слышит голос Божий. ...Совесть есть воспоминание о Боге и о Божьей жизни в нашей грешной жизни. Когда в самом грешном и преступном человеке пробуждается совесть, это значит, что он вспоминает о Боге и о том, как жить по-Божески, хотя бы он и не выражал это такими словами. Совесть есть орган восприятия религиозного откровения, правды, добра, целостной истины» [23, с. 246].

Таким образом, совесть, согласно Н. А. Бердяеву, есть «орган восприятия Бога». Религиозное происхождение совести для него очевидно. И в этом плане совесть именно как религиозное проявление в человеке абсолютно свободна. Но религиозное не равнозначно церковному, поскольку, как полагает Бердяев, церковь, с одной стороны, есть «духовная соборность», в которой происходит свободное соединение с Богом, а с другой стороны, церковь есть «социально организованная историческая группировка,

способная внешне насиловать мою совесть и лишать мои нравственные акты характера чистоты, свободы и первородности» [Там же, с. 249].

Иными словами, не только государство и власть, согласно Н. А. Бердяеву, способны совершать «социальное насилие» над «свободой совести», но и «внешняя церковь». Это происходит тогда, когда церковная ортодоксия, которая борется с односторонностью ересей, сама превращается в фанатизм. Бердяев говорит о фигуре «фанатика ортодоксии», психология которого в равной мере проявляется в таких, на первый взгляд, различных феноменах, как католицизм и православие, коммунизм и свободомыслие. Здесь всегда происходит нарушение жизненной полноты и гармонии истины, что ведет к забвению свободы духа. Именно здесь и возникают существенные противоречия между свободной совестью и церковной ортодоксией, приобретшей фанатические черты и ставшей притеснителем этой свободы.

Эти наблюдения Бердяева важны, поскольку в реальной жизни имеет место противоречие между совестью и верой. Это не противоречие между совестью и религиозностью, но между *свободной совестью* и *несвободной ортодоксией*. В этом контексте важным является аспект свободы, который всесторонне исследует русский философ С. А. Левицкий в своей книге «Трагедия свободы». В этом фундаментальном труде отдельный раздел носит название «Феноменология совести», в котором автор приходит к важным для нашей темы выводам. Прежде всего совесть трактуется им как высшее начало нравственности: «Свое наиболее глубинно-непосредственное выражение моральный закон находит в голосе совести» [93, с. 191]. Это происходит потому, что сущность совести, говорит Левицкий: «заключается в непосредственной направленности на объективную иерархию ценностей» [Там же, с. 192].

Важнейшей характеристикой совести, на которую указывает философ, является ее отличие от «я», которое является лишь восприимчиком, а не творцом голоса совести. Сама же совесть, утверждает Левицкий: «менее

всего зависит от нашей сознательной воли. Она характеризуется своеобразной "данностью свыше"». И поэтому совесть есть «живой орган познания добра и зла». Такая трактовка совести указывает на ее характер – одновременно Божественный по происхождению и автономный от конкретной религиозности. Богословская точка зрения, для которой возможны и градации совести, и необходимость ее воспитания в духе христианской аскезы, ставит совесть в прямую зависимость от сознательной воли, а чаще просто-напросто смешивает с ней.

Позиция С. А. Левицкого в данном вопросе представляется более объективной, поскольку связывает совесть с метафизикой, а значит, со свободой. Его аргументация выглядит так: «Совесть необъяснима ни природно, ни социально. Совесть может быть понята лишь на основе метафизики сверхличных ценностей, ибо само существо совести – метафизично. В нас самих свершается живая метафизика бытия, метафизика ценностей. Ибо, с моральной точки зрения, мы сами постоянно творим себя, так что все наше бытие является мистерией творящей свободы» [Там же, с. 193–194].

Итак, «метафизика сверхличных ценностей» (С. А. Левицкий), на которой зиждется совесть, и совесть как «орган восприятия религиозного откровения» (Н. А. Бердяев) снимает возникающую в богословии двойственность между *Божественной универсальностью* и *конфессиональной ограниченностью совести*. Совесть метафизична и не зависит от каких бы то ни было условий и условностей человеческого существования. Ее голос абсолютен и универсален. Если что и «ограничивает» совесть, то это «мистерия творящей свободы», которая в действительности способствует еще большей осознанности моральной значимости совести.

Дискурс совести связан с *дискурсом правды* – еще одним важнейшим элементом нравственной философии. Слово «правда» одно из наиболее частотных в русском языке. Несмотря на некую архаичность, это одно из

наиболее значимых аксиологических понятий, сохраняющих высокую употребляемость в самых разных контекстах. Апелляция к правде означает обращение к предельной истине, к моральному абсолюту, который является высшим оправданием и достоверностью чего бы то ни было. Кроме того, данное понятие играет важную роль в конструировании предметного поля русской философии, во многом позволяющем прояснить ее специфику.

Среди многих вопросов нравственной философии поиск и стремление к правде, мы полагаем, можно считать главной чертой, свойственной именно русскому философскому этосу. Этим отмечены высшие достижения русской литературы и философии, а точнее философической литературы, среди которых произведения Гоголя, Достоевского, Толстого Чехова, Бунина, Платонова, среди более современных авторов – Василий Шукшин, Валентин Распутин, Александр Солженицын, Олег Павлов. В каком-то смысле нравственный поиск правды в русской философии эквивалентен по силе и распространению онто-гносеологическому поиску истины в западноевропейской. При том, что и гносеологические интенции также свойственны русской философии, а нравственные искания – западной. Речь лишь идет об определяющей традиции.

Поиск правды предполагает нахождение прежде всего морального абсолюта. Иными словами, правда – это нравственная истина абсолютного характера, обладающая наибольшей чистотой. И здесь мы наталкиваемся на одну очень значительную проблему, связанную именно с этим аспектом русского характера и соответственно русской философии. Речь идет о таком негативном свойстве, как морализм (или морализаторство), которое очень часто подменяет собой правдолюбие (см.: [198]). Грань между этими явлениями достаточно тонкая, и часто они смешиваются и в практической жизни, и в теоретическом плане.

Как правило, когда речь идет о морализме, то в пример приводится фигура Л. Н. Толстого как олицетворение этого негативного нравственного феномена. Толстой, особенно в традициях русской религиозной философии,

является символом панморализма, повлиявшим на религиозно-правовой нигилизм русской интеллигенции. Такие авторы, как В. В. Зеньковский, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев единодушны в оценках писателя. Можно привести точку зрения В. В. Зеньковского, которая является достаточно характерной. Характеризуя русскую мысль, он говорит, что в ней «всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Тот "панморализм", который в своих философских сочинениях выразил с исключительной силой Лев Толстой, – с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей, – даже у тех, у которых нет произведений, прямым образом посвященных вопросам морали» [77, с. 16].

Конечно, такое воззрение обосновано, но все же Толстого нельзя полностью упрекать в морализме, поскольку у него явно прослеживается тенденция к корневому правдолюбию. Это становится понятным, если понимать, как у Толстого работает совесть в качестве нравственного начала.

Соотношению понятий «правда» и «истина» в контексте русской философии посвящено значительное количество исследований. Обратимся к мыслям А. А. Королькова, поскольку они очень точно характеризуют замысел нашей работы. Он дает такое понимание правды: «Правда – не только антипод лжи. Правда – категория духовности, категория эстетическая и нравственно-практическая. Порой уже открытая кем-то истина, в своем трудном движении к людям обретает форму борьбы за правду, порой же правда – это еще неоткрытая истина, в практических горьких уроках человечество завоевывает зерна правды. Правда – это истина в действии» [90, с. 216].

Очень важно, что исследователь связывает правду с совестью, отмечая, что это не просто однопорядковые слова, но и однопорядковые явления жизни, неразрывные состояния беспокойной души. В качестве живого примера А. А. Корольков ссылается на творчество Василия Шукшина и

Валентина Распутина, выявляя их идейное родство: Распутин обнажил наметившуюся у Шукшина линию художественного осознания спасительной миссии Совести. Для обоих писателей, показывает исследователь, Совесть и Правда – «не периферийные философские проблемы, а центральные проблемы человеческого бытия, а стало быть, и центральные для философии, коль она не снимает с себя обязанностей быть философией человека, целей и смысла его существования» [Там же, с. 217].

Исследователь употребляет очень меткое и емкое понятие «гений совести», которым характеризует жизнь и творчество обоих писателей. Он пишет: «Писатель Василий Шукшин глубоко чувствовал потаенный смысл правды, назвав одну из лучших своих публицистических статей "Нравственность есть Правда"» [Там же, с. 216].

Остановимся на этой и других работах В. Шукшина немного подробнее, для того чтобы раскрыть смысл понятия «правдолюбие» и увидеть его отличие от морализма. Размышляя над «героем нашего времени», которого необходимо изображать в литературе и кинематографе, Шукшин в статье «Нравственность есть Правда» выходит на понятие «нравственного героя», которого требует время. Он дает свое понимание этого феномена, излагая суть нравственной философии. «Только для меня нравственность, – говорит Шукшин, – не совсем герой. И герой, конечно, но – живой, из нравственного искусства, а не глянцеви́тый манекен, гладкий и мертвый, от которого хочется отдернуть руку. Чем больше такой манекен "похож" на живого человека (есть большие мастера этого дела), тем неприятнее. Попробуйте долго смотреть ему (манекену) в глаза, станет не по себе» [215, с. 404].

И здесь писатель формулирует фундаментальную максиму нравственной философии: счастье – прямо смотреть в глаза правде. Это, говорит он, «философия мужественная», которая есть для него и «норма жизни» – рассказывать про жизнь, как она есть, без обмана. Этот этико-эстетический и даже экзистенциальный принцип есть одновременно и

принцип творчества, и принцип жизни. И далее следует формулировка принципиального тождества нравственности и правды: «Нравственность есть Правда. Не просто правда, а – Правда. Ибо это мужество, честность, это значит – жить народной радостью и болью, думать, как думает народ, потому что народ всегда знает Правду». И поэтому, говорит Шукшин, нужно «Смелее постигать глубину жизни, не бояться, например, ее мрачноватых подвалов» [Там же, с. 407].

«Мрачноватые подвалы», по сути дела, есть «подполье» Достоевского, в чьи нелюбимые глубины мужественно заглядывал писатель, создав прецедент художественной правды, которая есть выражение правды жизни. И это наиболее сильное отличие от морализаторства в широком смысле, особенно от морализаторства в литературе. Шукшин прямо формулирует антиморализаторский эстетический канон творчества: «Честное, мужественное искусство не задается целью указывать пальцем: что нравственно, а что безнравственно, оно имеет дело с человеком "в целом" и хочет совершенствовать его, человека, тем, что говорит ему правду о нем» [Там же, с. 408].

Это и есть истинная, как говорит Шукшин, высшая нравственность, не имеющая ничего общего с дидактизмом, назидательностью, нравоучительностью. Мужество говорить и показывать правду есть отличие нравственности, в равной мере одинаковой и для жизни, и для искусства. А это уже другая манера философствования, весьма отличная от рефлексивной традиции рационализма. Л. Анненский в комментариях к публицистике Шукшина достаточно полно раскрывает творческую манеру Шукшина: «Статьи Василия Шукшина не содержат легких ответов на вопросы, которые ставит современный человек самому себе. Рецептов тут нет. Юноше, обдумывающему житье, не найти в этих статьях ни назиданий, ни нравоучений, ни прописной морали. В публицистическом наследии Шукшина содержится куда более важный и ценный материал: опыт жизни, прожитой трудно и осмысленной с предельной искренностью. Шукшин – это

прежде всего обнаженность боли. Он сказал: "Каждый настоящий писатель, конечно же, психолог, но сам больной". Он не "осмыслял" проблемы – он перебаливал ими» (Анненский Л. А. Комментарии [Там же, с. 488]).

То есть не рефлексировать, а «болеть», проблемами, «перебаливать» ими. Это есть основной экзистенциальный способ философствования, который в контексте отечественной литературы совпадает с нравственным, что способствует выработке нравственной чуткости, которая, например, необходима для различения «правды» и «правдивости». Рассматривая творчество Василия Белова, Шукшин задает это вопрос о несхожести этих понятий. Он пишет: «то, что я сейчас разумею под "правдивостью" – хитрая работа тренированного ума, способного более или менее точно воспроизвести схему жизни, – прямо враждебно живой правде. Непонятные, дикие, странные причины побуждают людей скрывать правду... И тем-то дороже они, люди, роднее, когда не притворяются, не выдумывают себя, не уползают от правды в сторону, не изворачиваются всю жизнь. Меня такие восхищают. Радуют. Работы их в литературе, в искусстве значат много: талантливая честная душа способна врачевать, способна помочь в пору отчаяния и полного безверия, способна вдохнуть силы для жизни и поступков» [Там же, с. 418].

Важно здесь отметить, что Валентин Распутин в статье «Если по совести» прямо ссылается на слова Шукшина о том, что «нравственность есть правда», образуя совершенно определенный контекст отечественной нравственной мысли. Свое видение совести и нравственности Распутин передает в таких словах: «Жить по совести – это значит быть личностью духовной, поступки которой соотносились бы с вечным, передающимся из поколения представлением о назначении человека. ...жить по совести – это прежде всего найти свое место в нравственном миропорядке, понять меру своего отклонения, а потом уже, исходя из этого места, исходя из точки, в которой находишься, продолжать движение» [146, с. 224–225]. Нравственность, согласно Распутину, основывается и стоит на правде.

Вернемся к Шукшину. В статье «Слово о "малой родине"» писатель формулирует собственный «категорический императив». Он говорит, что «коренное русло жизни всегда оставалось – правда, справедливость. И даже очень и очень развитое чувство правды и справедливости, здесь нет сомнений. Только с этим чувством люди живут значительно. Этот кровный закон – соблюдение правды – вселяет в человека уверенность и ценность его пребывания здесь, я так думаю, потому что все остальное прилагается к этому» [215, с. 428].

Итак, правда и справедливость – это и «корневое русло жизни», и «кровный закон», иначе, нравственный закон, который сформулирован в таких словах писателя. Здесь в полной мере выражена фундаментальная установка русской литературы – установка правдолюбия, которая достигается не замалчиванием «мрачноватых подвалов» и не дидактизмом, то есть морализаторством, а раскрытием всех нелицеприятных сторон жизни человека, всех, по слову Л. Шестова, «ужасов жизни». Это само по себе вызывает «врачевание», то есть нравственное преображение души человека. Именно в этом смысле можно говорить о «правдолюбии» как этико-философском и нравственном субстрате русской литературы.

Таким образом, рассмотрев некоторые философские и теологические воззрения на совесть, мы обнаружили существенные различия между ними. Несмотря на общее признание высшей значимости совести в структуре нравственного опыта человека, ее универсального характера как «естественного закона», идущее от апостола Павла, принципиально различной является трактовка вопроса о бытийном статусе совести. Прежде всего это проявляется в том, что религиозная философия, полагающая Божественный исток совести, стремится трактовать совесть как автономную от воли, социальной среды, воспитания и природы метафизическую данность. Теологическая же точка зрения детерминирует совесть религиозным опытом, конфессиональной этикой и педагогикой, снижая онтологический статус совести как Божественного органа в человеке.

Первичным оказывается религиозный опыт, в котором совесть является лишь инструментом для реализации духовных целей, которые парадоксальным образом могут оказаться по ту сторону совести.

В этом контексте особую значимость приобретает вопрос о взаимосвязи совести и веры, чье религиозно-философское единство в наиболее полном виде было раскрыто в русской философской культуре на примере нравственных исканий Л. Н. Толстого, Н. А. Бердяева, С. А. Левицкого. Для этих философов значимым является прежде всего нравственный опыт совести, реализуемый в любви и свободе. Именно он является гарантией религиозного характера моральных ценностей, а не наоборот. Развитие этих аспектов представляется крайне актуальным для современного этического дискурса, поскольку расширяет границы существующих светской и религиозной этик, диалог между которыми становятся все более проблемным вне контекста философской рефлексии.

ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ

Рассмотрев особенности взаимодействия веры и нравственности в контексте отечественной философской традиции, можно сделать следующие выводы.

В традициях отечественной философской культуры всегда было повышенное внимание к вопросам веры и нравственности. Для древнерусского периода отечественной культуры был характерен духовный синтез веры и нравственности при явном приоритете веры. Петровские преобразования нарушили существовавшую гармонию, в результате чего взаимоотношения веры и нравственности начинают приобретать проблемный и неоднозначный характер. Здесь выделяется фигура Гоголя, который практически первым заметил это явление и попытался его преодолеть в своем творчестве, которое характеризуется все большим отходом от эстетики в религиозную область.

Дальнейшее развитие русской философии в отношении вопроса о взаимоотношении веры и нравственности проходит двумя путями. Это путь автономной этики В. С. Соловьева и путь теономной этики Н. О. Лосского. Несколько внеположной этому процессу является позиция Л. Н. Толстого, который напрямую поставил веру в зависимость от нравственного начала, придав религиозности практический характер совершения благих и добрых поступков. Своеобразное и в то же время укорененное в традициях русской философии продолжение мыслей Толстого можно найти в построениях М. В. Безобразовой о «чистой нравственности», в которых религия трактуется как «подпорка нравственности».

Рассмотрев некоторые тексты русских писателей и философов, мы могли убедиться в том, что для отечественной философской традиции характерно сближение религиозной, этической и экзистенциальной проблематики. Это наиболее очевидно, когда раскрываются *экзистенциальные аспекты веры*. Прежде всего это не вера, основанная на

традиционной обрядовой религиозности, но вера, столкнувшись с жизненным трагизмом, который и становится для нее важнейшим экзистенциальным испытанием. Здесь намечен переход от традиционной апологии веры и ее гносеологического обоснования для процесса познания в сторону экзистенциальной значимости для конкретного личного бытия человека, который ощущает тревогу существования и испытывает страх и ужас смерти.

Такая постановка вопроса стала возможной лишь с «открытия экзистенции», совершенного Ф. М. Достоевским. Предельные с точки зрения этики ситуации, в которые попадают герои Достоевского, есть экзистенциальный предел, в котором происходит испытание веры. У Л. Н. Толстого несколько иные задачи, связанные с преодолением ужаса смерти нравственной силой любви. Но это также можно трактовать как экзистенциальное испытание веры, которая проходит через самый страшный и мучительный опыт, опыт смерти. А. П. Чехов в некоторой степени радикализует те «ужасы жизни», о которых говорит Достоевский. В его творчестве вера проходит испытание не только через сомнения, но и через трагический опыт жизни, в котором и утрата веры священнослужителем («Архиерей»), и чудовищная гибель невинного младенца («В овраге»).

Философия В. В. Розанова и Л. Шестова направлена на истолкование экзистенциального опыта веры, однако не в традициях академической, то есть рационалистической философии, а в экзистенциальном стиле письма. Тем самым эти философы выбирают наиболее адекватный (экзистенциальный) философский язык для рефлексии над верой, показывая тем самым экзистенциальную сущность веры.

Рассмотрев некоторые философские и теологические воззрения на совесть, мы обнаружили существенные различия между ними. Несмотря на общее признание высшей значимости совести в структуре нравственного опыта человека, ее универсального характера как «естественного закона», идущее от апостола Павла, принципиально различной является трактовка

вопроса о бытийном статусе совести. Прежде всего это проявляется в том, что религиозная философия, полагающая Божественный исток совести, стремится трактовать совесть как автономную от воли, социальной среды, воспитания и природы метафизическую данность. Теологическая же точка зрения детерминирует совесть религиозным опытом, конфессиональной этикой и педагогикой, снижая онтологический статус совести как Божественного органа в человеке. Первичным оказывается религиозный опыт, в котором совесть является лишь инструментом для реализации духовных целей, которые парадоксальным образом могут оказаться по ту сторону совести.

В этом контексте особую значимость приобретает вопрос о взаимосвязи совести и веры, чье религиозно-философское единство в наиболее полном виде было раскрыто в русской философской культуре на примере нравственных исканий Л. Н. Толстого, Н. А. Бердяева, С. А. Левицкого. Для этих философов значимым является прежде всего нравственный опыт совести, реализуемый в любви и свободе. Именно он является гарантией религиозного характера моральных ценностей, а не наоборот. Развитие этих аспектов представляется крайне актуальным для современного этического дискурса, поскольку расширяет границы существующих светской и религиозной этик, диалог между которыми становится все более проблемным вне контекста философской рефлексии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для того чтобы раскрыть сущность взаимоотношений веры и нравственности, имеющих место в отечественной философской культуре, в своей работе мы прежде всего исследовали истоки духовного кризиса современной культуры, которые кроются в экзистенциальных измерениях человеческого бытия. В диссертации обосновывается идея о том, что экзистенциальный вакуум имеет моральные причины. Для подтверждения этого тезиса совершается философский экскурс в историю западной мысли к идеям Ф. Ницше, О. Шпенглера, Й. Хейзинги, Х. Ортеги-и-Гассета, М. Хайдеггера, А. Швейцера и А. Аббаньяно, между которыми обнаруживается смысловая преемственность. Реконструкция идей этих философов помогает более точно осознать причины современного экзистенциального кризиса.

В работе делается вывод о том, что существующий экзистенциальный кризис, проявленный на всех уровнях культурного и социального бытия, имеет в своей основе нравственные причины.

Дальнейший ход исследования привел нас к необходимости анализа становления этики как практической философии в истории европейской философской культуры. Выявлено изначальное тождество этики, религии и философии, берущее начало в античности. Выделены основные характеристики этического знания, связанные в том числе с христианскими идеями творчества и спасения человека. Органическая связь этики и философии в контексте христианской традиции раскрывает духовный характер и метафизическую ценность этики. Это значимо в контексте современной философии, когда этика приобретает инструментальной и прикладной характер.

В работе раскрывается противоречивый и неоднозначный характер вопроса о соотношении веры и нравственности в русской философии. Показано, что это главный вопрос русской философии, которую

одновременно считают и религиозной, и этикоцентричной. В традициях отечественной философской культуры отчетливо выявляются несколько позиций в вопросе о соотношении веры и нравственности. Это теономная этика, утверждающая приоритет веры, и автономная этика, утверждающая приоритет нравственности. При этом важным является, что и та, и другая позиция видят в человеке существо, способное к неограниченному духовно-нравственному росту. Это может считаться отличительной чертой русской философии.

В диссертации рассматриваются различные формы взаимоотношения веры и нравственности в контексте становления автономной этики в русской философии. Показаны различные решения этого вопроса – от отождествления веры и нравственности в богословском контексте до полного их противопоставления в секулярном. Особенность русской философии в том, что она, избегая крайностей абсолютизации, показала прежде всего проблемность и важность этого вопроса для духовного бытия человека. Такая постановка вопроса актуальна и в современной ситуации.

Значительное место в работе занимает рассмотрение феномена веры в контексте отечественной литературы и философии. Показано, что в традициях русской философской культуры, в том числе и религиозной философии, вера является не только феноменом религиозного сознания, предметом для теологии, но и экзистенциальной проблемой, в которой раскрывается противоречивый, драматический и трагический характер человеческого бытия. Особенность русской философии в том, что в ней часто нравственные искания имеют глубокий экзистенциальный смысл. Это отличает ее от аристотелевского этического дискурса, характерного для западной философии. Материалом для исследования выступают тексты Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, В. В. Розанова и Л. Шестова.

В заключительной части работы рассматриваются философские и теологические воззрения на совесть, в которых обнаруживаются

существенные различия. Несмотря на общее признание высшей значимости совести в структуре нравственного опыта человека, ее универсального характера, принципиально различной является трактовка вопроса об онтологическом статусе совести. Теологическая точка зрения детерминирует совесть религиозным опытом, конфессиональной этикой и педагогикой, в то время как философия стремится к раскрытию автономного характера совести. Показано, что в этом контексте особую значимость приобретает вопрос о взаимосвязи совести и веры, чье религиозно-философское единство в наиболее полном виде было раскрыто в русской философской культуре.

В целом русской философии принадлежит большая заслуга в разработке темы взаимоотношения веры и нравственности, которая решается иным путем, нежели это происходило в западной философии. Даже отделяя нравственность от религиозного начала, русская философия сохраняет статус человека как духовного существа, чей ценностный горизонт определяется устремленностью к абсолютным началам бытия.

Один из главных выводов работы заключается в том, что вопрос о взаимоотношении веры и нравственности является одним из главных в русской философии, определяющим ее специфичность, проявленную в том числе и в таких ее типологических характеристиках, как «религиозность» и «этикоцентричность». Часто эти два начала совпадают, особенно в богословском контексте. Но с развитием автономной этики (прежде всего у В. С. Соловьева, а затем у Э. Л. Радлова) возник особый контекст, в котором вопросы религиозной веры стали подвергаться моральной оценке. С одной стороны, это связано с процессами секуляризации, а с другой – с развитием «нравственной свободы», на недостаток которой в России особенно указывал А. И. Герцен.

В этом плане развитие русской философии, в центре которой вопросы взаимодействия веры и нравственности, можно разделить на несколько периодов. Первый, синтетический, когда вера и нравственность совпадают в единой структуре религиозного опыта. Это *допетровский период*

отечественной духовной культуры. Затем наступает *период критики религиозного сознания* со стороны секулярно настроенных мыслителей, ответом на что является нравственное оправдание богословия со стороны славянофилов. И *третий период* связан с появлением собственно нравственной рефлексии над «проклятыми вопросами» бытия. Здесь первенство принадлежит прежде всего Ф. М. Достоевскому, но также у Л. Н. Толстого и А. П. Чехова имеет место углубление данной тематики. Здесь рассматриваются проблемы человеческого бытия, в том числе и проблемы веры в нравственном свете совести.

Современность входит в новую фазу взаимоотношений веры и нравственности, обусловленной сложившейся духовной ситуацией, которая предполагает опору на предшествующие философские традиции рассмотрения этого вопроса.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аббаньяно Н. Воспоминания философа. – СПб.: Алетейя, 2000. – 309 с.
2. Аверинцев С.С. Крещение Руси и путь русской культуры // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сб. – М.: Столица, 1991. – С. 52–61.
3. Аверинцев С. С. Вера // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 2010. – С. 380.
4. Августин А. Исповедь. – М.: Ренессанс, 1991. – 488 с.
5. Адамович Г. Одиночество и свобода. – М.: Республика, 1996. – 447 с.
6. Альбов А. П., Масленников Д.В., Сальников В.П. Русская философия права – философия бытия, веры и нравственности // Русская философия права: философия веры и нравственности (антология). – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 8–26.
7. Андрей Платонов. Философское дело: Сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Варава, С. А. Никольского. – Воронеж, 2014. – 352 с.
8. Антикризисный потенциал русской интеллектуальной культуры: Сб. науч. тр. / Науч. ред. – проф. В. П. Океанский. – Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований ГОУ ВПО «ШГПУ», 2011. – 304 с.
9. Антипин Н. А. Философия морали и парадоксы современного российского общества // Философия морали. Тоска по русскому аристократизму (К 70-летию со дня рождения В. П. Фетисова). – М.: Наука, 2012. – С. 84–102.
10. Апология русской философии: Сб. ст. К 70-летию профессора Б. В. Емельянова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – 544 с.
11. Апресян Р. Г. Философско-этические установки психологического изучения совести. Ч. 1. Психологические исследования совести // Психологический журнал. – 2019. – Т. 40. – № 2. – С. 38–46.
12. Арндт Х. Ответственность и суждение. – М.: Изд. института Гайдара, 2014. – 352 с.

13. Арсеньев Н. О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века // Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. сб. / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. – С. 18–37.
14. Архимандрит Гавриил (Воскресенский). Программы философских и богословских курсов // Историко-философский ежегодник 2015. – М.: Аквилон, 2015. – С. 268–284.
15. Аулова Е. П. Этическая эволюция И. В. Киреевского // Оптиная пустынь и русская культура. Материалы VIII Всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским. – Калуга: Эйдос, 2011. – С. 25–31.
16. Бадью А. Этика. Очерк о сознании Зла: Пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – СПб.: Machida, 2012. – 126 с.
17. Бажанов В. А. Логико-гносеологические исследования в России первой половины XX века // Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М. И. Каринский, В. Н. Ивановский, Н. А. Васильев / Под ред. В. А. Бажанова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 5–15.
18. Баженова А. А. Русская эстетическая мысль и современность. – М.: Знание, 1980. – 144 с.
19. Баранец Н. Г. Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XIX – начале XX в.: В 2 ч. Ч. 1. – Ульяновск: УлГУ, 2007. – 252 с.
20. Бачинин В.А. Секулярный и теономный типы нравственности: сравнительный культурно-антропологический анализ // Возможна ли нравственность, независимая от религии? / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М., 2012. С. 10–37.
21. Безносков В. Г. Русская философия конца XIX – начала XX в. о смысле жизни и назначении человека // Смысл жизни в русской философии. Конец XIX – начало XX века. – СПб.: Наука, 1995. – С. 342–372.
22. Безобразова М. В. Розовое и черное из моей жизни. – М.: Аграф, 2009. – 480 с.

23. Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 701 с.
24. Биbihин В. В. Дневники Льва Толстого. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. – 478 с.
25. Бирич И. А. Пророческий дар русской философии // Судьба наследия русской философской мысли на рубеже XXI века: Сб. науч. ст. / Отв. ред.-сост. И. А. Бирич. – М.: МГПУ, 2001. – С. 230–235.
26. Бобко Е. И. К вопросу о роли литературной классики в начале XX в. (опыт диалога о Л. Н. Толстом: М. А. Алданов и А. П. Скафтымов) // Образование и наука в современных условиях. – 2015. – № 1 (2). – С. 236–239.
27. Болотникова Е. В. Прошлое и настоящее заботы о себе // Проблемы этики: Философско-этический альманах. Вып. III. – М.: Алькор Паблшерс, 2012. – С. 79–86.
28. Болховитинов Евгений, митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. – М.: Русский двор, 1995. – 416 с.
29. Бондарева Я. В. Русская религиозная философия между трансцендентализмом и пантеизмом (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Философия образования. – 2010. – № 2 (31). – С. 117–125.
30. Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1976 годов. – К.: Наук. думка, 1990. – 152 с.
31. Бонхеффер Д. Этика. – М.: Изд-во ББИ, 2013. – 501 с.
32. Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923–1939. – М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2000. – 336 с.
33. Бродский А. И. В поисках действенного этоса. Обоснование морали в русской этической мысли XIX века. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. – 152 с.
34. Булгаков С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – 589 с.

35. Булгаков С. Н. Проблема «условного бессмертия» (из введения в эсхатологию) // Путь Парижского богословия. – М.: Изд-во храма святой мученицы Татианы, 2007. – С. 499–540.
36. Булгаков С. Н. Иван Карамазов как философский тип // Сочинения: В 2 т. Т. 2. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. – С. 15–46.
37. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
38. Бунакова И. В. Проблема добра и зла в религиозной метафизике С. Н. Булгакова // Героизм и подвижничество. Творчество С. Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С. Н. Булгакова). – К.: Радуга, 2005. – С. 188–196.
39. Бураченко В. В. К. Н. Леонтьев – «художник мысли» и «философ-поэт» // Оптина пустынь и русская культура. Материалы VIII Всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским. – Калуга: Эйдос, 2011. – С. 45–48.
40. Варава В. В. Экзистенция и вера // Неведомый Бог философии. – М.: Летний сад, 2013. – С. 83–99.
41. Варава В. В. Свобода vs. совесть: нравственные антиномии «эпохи пустоты» // Проблема «свобода vs. ответственность» в философско-богословских дискурсах современности. Тезисы докладов круглого стола в рамках XXVII Международных Рождественских образовательных чтений / Отв. ред. С. Л. Катречко. – М.: Летний сад, 2019. – С. 14–17.
42. Вдовина О. А. Особенности русской религиозной философии // Оптина пустынь и русская культура. Материалы VIII Всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским. – Калуга: Эйдос, 2011. – С. 59–61.
43. Вейдле В. В. Русские философы: христианство и культура в истории духовной критики XX века. – М.: Пашков дом, 2006. – С. 128–192.
44. Веневитинов Д. В. Полное собрание сочинений. – М.; Л.: АCADEMIA, 1934.

45. Вишев И. В. Альтернативны ли религиозная и светская нравственность? // Возможна ли нравственность, независимая от религии? / Отв. ред. А. А. Гусейнов. – М.: Канон, 2012. – С. 128–143.
46. Виндельбанд В. История древней философии: Пер. с нем. под ред. А. И. Введенского. – К.: Тандем, 1995. – 368 с.
47. Возможна ли нравственность, независимая от религии? / Отв. ред. А. А. Гусейнов. – М.: Канон, 2012. – 408 с.
48. Вундт В. Введение в философию / Под ред. А. Л. Субботина. – М.: ЧеРо; Добросвет, 1998. – 354 с.
49. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. – Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1955. – 298 с.
50. Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
51. Гачева А. Г. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. – М.: ИМЛИ РАН, 2008. – 576 с.
52. Гельфонд М. Л. Нравственно-религиозное учение Л. Н. Толстого: теоретическое содержание и нормативный смысл: Дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.05. – М., 2011. – 486 с.
53. Герцен А. И. Капризы и раздумья // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. – М.: Правда, 1975. С. 313–336.
54. Гиринский А. А. О различии в антропологических взглядах Л. Шестова и С. Кьеркегора // Человек. – 2017. – № 6. – С. 104–113.
55. Голубева С. В. Нравственные константы в творчестве Николая Васильевича Гоголя: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Иваново, 2014. – 162 с.
56. Гранин Д. О милосердии // Если по совести: Сб. ст. – М.: Худ. лит., 1988. – С. 107–118.
57. Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 288 с.

58. Гумницкий Г. Н., Зеленцова М. Г. Мораль и религия // *Философия и общество*. – 2012. – № 1 (65). – С. 55–73.
59. Гусейнов А. А. О статусе этики в современном обществе // *Философские науки*. – 1996. – № 1–4.
60. Давыдов Ю. Н. Страх смерти и смысл жизни // Толстой Л. Н. *Путь жизни*. – М.: Республика, 1993. – С. 415–422.
61. Дмитриева Н. М., Малахова О. М., Пороль О. А., Просвиркина И. И. Генезис семантики этического концепта «совесть» // *Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика*. – 2018. – Т. 7. – № 5. – С. 28–34.
62. Дробницкий О. Г. Проблема совести в моральной философии // *Проблемы нравственности*. – М.: Наука, 1977. – С. 165–182.
63. Дружинин В. И. Проблемы религиозной философии в контексте сознания, самосознания и совести. – Тула, 2019. – 108 с.
64. Дружинин В. И. Отечественная религиозная философия о совести и нравственности современной культуры. – Тула, 2019. – 177 с.
65. Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика: Юбил. сб. – Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2003. – 342 с.
66. Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). – СПб.: Изд-во РХГА, 2012. – 585 с.
67. Евлампиев И. И. История русской философии. – СПб.: РХГА, 2014. – 667 с.
68. Евлампиев И. И. Русская философия в европейском контексте. – СПб.: РХГА, 2017. – 468 с.
69. Егоров А. В. Совестология – наука о культуре совести // *Транспортная инфраструктура сибирского региона*. – 2017. – Т. 2. – С. 683–687.
70. Еникеев А. А., Романько В. И. Специфика русской философской мысли // *Аллея науки*. – 2018. – Т. 5. – № 4 (20). – С. 64–67.

71. Ермичев А. А. Имена и сюжеты русской философии. – СПб.: Наука, 2014. – 712 с.
72. Ефимова Т. Н. Методическая разработка урока православной культуры по теме «Совесть и раскаяние» // Наука и образование: новое время. – 2019. – № 1. – С. 14–21.
73. Зайцев Б. К. Чехов: Литературная биография. – М.: Дружба народов, 2000. – 208 с.
74. Замалеев А. Ф. Фазисы русской нравственности // Смысл жизни в русской философии. Конец XIX – начало XX века. – СПб.: Наука, 1995. – С. 5–17.
75. Запесоцкий А. С. Философия образования и проблемы современных реформ // Вопросы философии. – 2013. – № 1. – С. 15–37.
76. Засухина В. Н. Влияние патристики на русскую этику // Русская философия между Западом и Востоком: Материалы V Всерос. науч. заоч. конф. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – С. 116–121.
77. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический Проект; Раритет, 2001. – 880 с.
78. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. – Париж: YMCA-Press, 1991. – 368 с.
79. Зимбули А. Е. Лекции по этике. Вып. 3. СПб., 2011.
80. Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли. – М.: Книга, 1990. – С. 164–193.
81. Ильин В. Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. – СПб.: РХГИ, 2000. – 480 с.
82. Исследования по русской философии и культуре: Сб. науч. тр. / Науч. ред. С. В. Корнилов. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – 253 с.
83. Калугина С. А. Этико-философский анализ феномена сердца: на материале русской философской культуры второй половины XIX – начала XX вв.: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Тула, 2008. – 183 с.
84. Карасев Л. В. Знаки покинутого детства («постоянное» у Платонова) // Вопросы философии. – 1990.– № 2.

85. Карташев А. В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. – М.: Пробел, 1996. – 303 с.
86. Каширин А. Ю. Толстовство как феномен русской культуры. – Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2004. – 342 с.
87. Кашуба М. В. Этика в философских курсах профессоров Киево-Могилянской академии // Этическая мысль. Вып. 14. – М.: ИФ РАН, 2014. – С. 217–240.
88. Кожевников В. А. Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. – М.: Мысль, 2004.
89. Кожин В. В. Немецкая классическая эстетика и русская литература // О русском национальном сознании. – М.: Эксмо; Алгоритм, 2004. – С. 137–146.
90. Корольков А. А. Русская духовная философия. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. – 576 с.
91. Корольков А. А. Духовно-нравственный потенциал русской философии // Русская философия сегодня (идеи и направления): материалы этико-философского семинара им. Андрея Платонова. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр ВГУ, 2009. – С. 9–15.
92. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: В 2 ч. – СПб.: Амфора, 2011.
93. Левицкий С. А. Трагедия свободы. – М.: Канон, 1995. – 512 с.
94. Леонтьев Д. А. Виктор Франкл в борьбе за смысл // Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – С. 5–23.
95. Лествица, возводящая на небо. – М.: Лествица, 1997. – 672 с.
96. Липич Т. И. Русский литературно-философский романтизм в диалоге культур России и Германии первой половины XIX века: Дис. ... д-ра филос. наук. – Белгород, 2011. – 376 с.
97. Лифантова О. Н. Русская философская мысль на пороге нового века // Философия и русская провинция: Тез. докл. и выступл. Шестого Российского симпозиума историков русской философии. – Воронеж: ЦЧКИ, 2000. – С. 109–111.

98. Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. – М.: РОССПЭН, 1996.
99. Лосев А. В. Принцип единства морали и религии (этико-философский анализ): Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Воронеж, 2006. – 156 с.
100. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
101. Луценко Е. Н. Компаративистский анализ этических идей С. Булгакова и Б. Вышеславцева // Героизм и подвижничество. Творчество С. Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С. Н. Булгакова). – К.: Радуга, 2005. – С. 204–211.
102. Макаров Д. В. Идея преображения в русской духовной культуре. – М.: ГАСК; Ульяновск: УлГТУ, 2008. – 279 с.
103. Макаров Д. В., Макарова С. Н. Идеал человека в русской литературе (от Древней Руси до XX века): христианский контекст. – М.: ФЛИНТА: Наука, 2013. – 120 с.
104. Малинов А. В. Философия и методология истории в России. – СПб.: Интерсоцис, 2015. – 380 с.
105. Малахов В. П. Вера при свете совести // Малахов В. П. Уязвимость любви. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. С. 205–219.
106. Маслин М. А. Разноликость и единство русской философии. – СПб.: Изд-во РХГА, 2017. – 526 с.
107. Межуев В. М. О возможности демократической оппозиции в современной России // Государство. Общество. Управление. – М., 2013.
108. Мелешко Е. Д. Христианская этика Л. Н. Толстого. – М.: Наука, 2006. – 309 с.
109. Мень А., прот. Русская религиозная философия. – М.: Жизнь с Богом, 2008. – 416 с.

110. Мирская скорбь как показатель заката культурно-цивилизационного цикла: Сб. материалов конференции / Науч. ред. – проф. В.П. Океанский. – Шуя: Изд-во Шуйского филиала ИвГУ, 2013. – 176 с.
111. Михайлов И. И. Экзистенциальная философия А. П. Чехова // Русская философия XX века: национальные особенности, течения и школы, политические судьбы: Материалы III Всерос. науч. заоч. конф. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – С. 118–124.
112. Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я. – М.: Политиздат, 1976. – 287 с.
113. Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. – Париж: YMCA-Press, 1947. – 565 с.
114. Мочульский К. В. А. Блок. А. Белый. В. Брюсов. – М.: Республика, 1997. – 479 с.
115. Назаров В. Н. История русской этики. – М.: Гардарики, 2006. – 319 с.
116. Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. – М.: Инфра-М, 2012. – 313 с.
117. Никоненко В. С. Труды по русской философии и литературе. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 532 с.
118. Новгородцев П. И. Кант, как моралист // Новгородцев П. И. Сочинения. – М.: Раритет, 1995.
119. Нравственный идеал русской философии. Материалы III Санкт-Петербургского симпозиума историков русской философии (3–5 апреля 1995 г.). Ч. 1, 2. – СПб., 1995.
120. Оболевич Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. – М.: ББИ, 2014. – 443 с.
121. Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа (Серия «Религиозные мыслители»). – М.: ББИ, 2017. – 202 с.
122. Овчинникова Е. А. Русская этика в поисках целостности личности // *Miscellanea humanitaria philosophiae*: Очерки по философии и культуре. Сер. «Мыслители». Вып. 5 / К 60-летию профессора Юрия Никифоровича

Солонина. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 145–149.

123. Овчинникова Е. А. Мораль в контексте секуляризационных процессов русского Просвещения // Религия и нравственность в секулярном мире. Сер. «Symposium». Вып. 20. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 214–218.

124. Овчинникова Е. А. Теоретическая этика в России: этапы становления // Вестник Санкт-петербургского университета. Сер. 6. Политология. Международные отношения. – 2010. – № 4. – С. 74–77.

125. Огородников Ю. А. Актуальность идей русской философии для образования XXI века // Судьба наследия русской философской мысли на рубеже XXI века: Сб. науч. ст. – М.: МГПУ, 2001. – С. 175–180.

126. Одоевский В. Русские ночи. – СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2014. – 320 с.

127. Океанский В. П. Поэтическая метафизика в творческом наследии А. С. Хомякова // А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф. – М.: Языки славянских культур, 2007. – Т. 2. – С. 267–279.

128. Омельчук Р. К. Вера как экзистенциальная ценность: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. – Иркутск, 2006. – 160 с.

129. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991.

130. Оптина пустынь и русская культура. Материалы VIII Всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским. – Калуга: Эйдос, 2011. – 266 с.

131. О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли. – М.: Книга, 1990. – 432 с.

132. Осипов Ю. М. Кризис бродит по планете... // Философия хозяйства. – 2012. – № 6.

133. Панова Н. А. Роль интуиции в морали: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Воронеж, 2005. – 136 с.

134. Панченко А. М. Красота Православия и крещение Руси // Панченко А. М. О русской истории и культуре. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 321–337.
135. Переверзев К. Г. Философия добра в произведениях Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского // Актуальные проблемы региональной социологии: Сб. науч. ст. преподавателей, аспирантов, магистрантов, студентов. – Курск, 2019. – С. 95–99.
136. Платон, арх. Православное нравственное богословие. – М.: Молодая гвардия, 1994. – 240 с.
137. Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 127–139.
138. Поляков Д. В. Дискурс о вере в русской религиозной философии // Синергия наук. – 2018. – № 19. – С. 1465–1471.
139. Порус В. Н. Имитация рациональности: российская бюрократия в ситуации культурного кризиса // Государство. Общество. Управление. – М., 2013.
140. Поучение Владимира Мономаха // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н. К. Гудзий. – М.: Просвещение, 1973. – С. 35–40.
141. Пушкин в русской философской критике: Конец XIX – первая половина XX в. – М.: Книга, 1990. – 527 с.
142. Радлов Э. Л. Этика. Очерк истории греческой этики до Аристотеля. – СПб.: Наука, 2002. – 320 с.
143. Раздоров А. Апостол Павел и его советъ: богословско-экзегетическое осмысление $\sigma\nu\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\eta$ в Рим. 9:1–2 // Скрижали. – 2018. – Т. 15. – С. 69–90.
144. Разин А. В. Исторические формы морали // Проблемы этики: Философско-этический альманах. Вып. III. – М.: Алькор Паблшерс, 2012. – С. 4–22.
145. Разин А. В. Философская этика и ее перспективы в современном мире // Этическая мысль. – Вып. 12. – М., 2012.

146. Распутин В. Если по совести // Если по совести: Сб. ст. – М.: Худ. лит., 1988. – С. 224–237.
147. Розанов В. В. Опавшие листья // Сочинения. – М.: Правда, 1990. Т. 2. – С. 277–630.
148. Розанов В. В. О нужде и неизбежности нового религиозного сознания // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. Т. 1. – М.: Русский путь, 2009. – С. 73–83.
149. Русская философия за рубежом: история и современность: коллективная монография / Под ред. проф. М. А. Маслина; сост. проф. Л. Е. Моторина. – М.: КНОРУС, 2017. – 448 с.
150. Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е. А. Тахо-Годи. – М.: Водолей, 2018. – 600 с.
151. Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. ст. / Под ред. Н. П. Полторацкого. – Питтсбург, 1975. – 413 с.
152. Русская философия XX века: национальные особенности, течения и школы, политические судьбы: Материалы III Всерос. науч. заоч. конф. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 227 с.
153. Русская философия между Западом и Востоком: Материалы V Всерос. науч. заоч. конф. / Под общ. ред. проф. Б. П. Емельянова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 304 с.
154. Русская философия и формирование патриотического самосознания России. – Калуга: КГУ им. К. Э. Циолковского, 2012. – 146 с.
155. Русская философия права: философия веры и нравственности. – СПб.: Алетейя, 1997. – 399 с.
156. Ряполова Я. П., Снегирева Д. Е. Совесть как нравственный критерий деятельности по оценке доказательств в уголовном процессе // Известия Юго-Западного государственного университета. Сер. История и право. – 2018. – Т. 8. – № 4 (29). – С. 151–161.

157. Седакова О. Об «Этике» Бонхеффера // Бонхеффер Д. Этика. – М.: Изд-во ББИ, 2013. – С. vii–x.
158. Семенова С. Г. Метафизические мотивы творчества Андрея Платонова // Андрей Платонов. Философское дело. – Воронеж, 2014. – С. 316–350.
159. Сербиненко В. В. История русской философии XI–XIX вв. – М.: Изд-во Российского открытого ун-та, 1993. – 148 с.
160. Синеокая Ю. В. Спор о вере, культуре и смысле жизни («Переписка из двух углов» Вячеслава Иванова и Михаила Гершензона) // Философский журнал. – 2016. – Т. 9. – № 1. – С. 61–80.
161. Соина О. С. Феномен русского морализаторства: Этические очерки. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1995. – 200 с.
162. Скафтымов А. П. Нравственные искания русских писателей. – М.: Худ. Лит., 1972. – 544 с.
163. Святитель Игнатий Брянчанинов. Творения: Аскетические опыты. – М.: Лепта, 2001. – 865 с.
164. Сковорода Г. Сад Божественных песен // Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1973. – С. 57–69.
165. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения: В 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1988. – С. 47–549.
166. Соммер Д. С. Мораль XXI века. – М.: Кодекс, 2013. – 480 с.
167. Столович Л. Н. История русской философии. Очерки. – М.: Республика, 2005. – 495 с.
168. Стрельцов А. С. Русская философия как школа патриотического самосознания в России // Русская философия и формирование патриотического самосознания России. – Калуга: КГУ им. К. Э. Циолковского, 2012. – С. 5–50.
169. Судьба наследия русской философской мысли на рубеже XXI века: Сб. науч. ст. / Отв. ред.-сост. И. А. Бирич. – М.: МГПУ, 2001. – 237 с.
170. Талиаферро Ч. Доказательство и вера: философия и религия с XVII века до наших дней. – М., 2014.

171. Тарасов Б. Н. «Закон Я» и «закон любви» (Нравственная философия Достоевского). – М.: Знание, 1991. – 62 с.
172. Тарасов Б. Н. А. С. Хомяков как личность и как мыслитель // А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф. – М.: Языки славянских культур, 2007. – Т. 1. – С. 13–24.
173. Тарасов Б. Н. «Мыслящий тростник»: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. – М.: Языки славянских культур, 2009. – 896 с.
174. Тарасов Б. Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе: Сб. ст. – М.: Кругъ, 2007. – 936 с.
175. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. – М.: Типографія т-ва И. Д. Сытина, 1916.
176. Тавризян Г. М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. – М.: Искусство, 1988.
177. Тиллих П. Киркегор как экзистенциальный мыслитель // Киркегор Сёрен. Наслаждение и долг. – Киев, 1994.
178. Толстой Л. Н. Не могу молчать. – М.: Сов. Россия, 1985. – 528 с.
179. Толстой Л. Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
180. Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. Произведения 1879–1884 гг. – М.: РГБ, 2006. – С. 1–60.
181. Уотсон П. Эпоха пустоты. Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из всего этого вышло. – М.: Эксмо, 2017. – 784 с.
182. Федоров Н. Ф. Письмо в редакцию «Русского слова» // Собрание сочинений: В 4 т. Т. III. – М.: Традиция, 1997. – С. 242–246.
183. Фетисов В. П. Трактат о вере // Фетисов В. П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. – Воронеж, 2011. – С. 306–332.
184. Философия и русская провинция: Тез. докл. и выступл. Шестого Российского симпозиума историков русской философии. – Воронеж: ЦЧКИ, 2000. – 175 с.

185. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. – М., 2003. – 400 с.
186. Франк С. Л. Реальность и человек / Сост. А. А. Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1997. – 448 с.
187. Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990.
188. Франк С. Л. Светлая печаль // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX – первая половина XX в. – М.: Книга, 1990. – 527 с.
189. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.
190. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
191. Фридлиндер Г. М. Комментарии // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 22. Дневник писателя за 1876 год. – Л.: Наука, 1981. – 408 с.
192. Хватова М. Б. Модусы взаимодействия веры и нравственности в русской философии // Известия Тульского государственного университета. – 2019. – Вып. 1. – С. 104–114.
193. Хватова М. Б. Вера как экзистенциальная проблема в русской философии // Манускрипт. – 2019. – Вып. 9. – Т. 12. – С. 95–100.
194. Хватова М. Б. Феномен совести: нравственно-религиозные противоречия // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2019. – Вып. III (31). – С. 229–241.
195. Хватова М. Б. Проблемы соотношения веры и нравственности в отечественной философской традиции // Заметки ученого. Научно-практический журнал. – 2019. – № 1. – С. 85–93.
196. Хватова М. Б. Единство этики, религии и философии в традициях европейской философской культуры // Аспирант. Научно-практический журнал. – 2019. – № 3. – С. 74–76.
197. Хватова М. Б. Современная культура в поисках экзистенциальных смыслов бытия // Евразийский Союз Ученых. Международный научно-исследовательский журнал. – 2019. – № 1 (58). Ч. 4. – С. 31–34.

198. Хватова М. Б. Русская философия и литература: правдолюбие contra морализм // Research-science. Ежемесячный международный научный журнал. – 2019. – № 5. – С. 30–33.
199. Хватова М. Б. Утрата доверия как показатель нравственного кризиса // Наука. Искусство. Культура. – Белгород, 2019. – Вып. 2 (22). – С. 171–175.
200. Хватова М. Б. Вопросы духовного бытия человека в современном образовании // Наука и образование в современном вузе: вектор развития: сб. материалов науч.-практ. конф. – Шуя: Изд-во Шуйского филиала ИвГУ, 2020. – С. 200–202.
201. Хватова М. Б. Возрождение религиозности и упадок морали: противоречия «эпохи пустоты» // Научный поиск. – 2020. – № 1 (35). – С. 43–45.
202. Хоружий С. С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В. С. Соловьев и его философское наследие». – М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. – С. 1–29.
203. Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. – М.: Издательский дом «Парад», 2005. – 448 с.
204. Хайдеггер М. Ницше. Т. I. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 604 с.
205. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. – 464 с.
206. Чехов А. П. Избранные произведения: В 3 т. Т. III. – М.: Гослитиздат, 1960. – 618 с.
207. Чичерин Б. Н. Нравственный мир // Русская философия права: философия веры и нравственности. – СПб., 1995. – С. 83–110.
208. Шадриков В. Д. Совесть: психолого-философский анализ // Психологический журнал. – 2018. – Т. 39. – № 1. – С. 5–14.
209. Шапошников Л. Е. Русская историософия: избранные школы и персоналии. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 461 с.

210. Шарова М. А. Патриотические идеи просвещения России в трудах русских мыслителей первой половины XIX века // Русская философия и формирование патриотического самосознания России. – Калуга: КГУ им. К. Э. Циолковского, 2012. – С. 93–110.
211. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
212. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс, 1992. – 304 с.
213. Шпенглер О. Закат Европы: В 2 т. Т. 1. – М.: Айрис пресс, 2004. – 528 с.
214. Шувалов А. В. Духовно-психологические аспекты здоровья человека // Христианская психология в контексте научного мировоззрения. М.: Никая, 2017. – С. 386–428.
215. Шукшин В.М. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5. – Екатеринбург: Посылторг, 1994. – 512 с.
216. Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 592 с.
217. Яковенко Б. Я. История русской философии. – М.: Республика, 2003. – 510 с.
218. Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность. – М., 1972. – С. 251–263.
219. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначении истории. – М.: Республика, 1994. – С. 288–420.
220. Ясперс К. Разум и экзистенция. – М.: Канон+, 2013. – 336 с.