



Религиоведение. 2022. № 4. С. 139–147.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 4. P. 139–147.

DOI: 10.22250/20728662_2022_4_139

Бязрова Д.Б.

Северо-Осетинский государственный университет
362025, Россия, РСО –Алания, г. Владикавказ, ул. Ватутина, д. 46
j.byazrowa@yandex.ru

Актуализация проблемы соотношения религиозной и светской морали в ситуации парадигмальной неустойчивости



Аннотация. Парадигмальная неустойчивость общества актуализирует морально-нравственную и религиозную тематику и провоцирует инструменталистское отношение к религии и, отчасти, к морали. Стремление использовать эти формы общественного сознания в политических целях противоречит их главному назначению в обществе. Мораль и религию объединяет их близость к человеку в плане духовного воздействия, формирование психологии солидарности на уровне горизонтальном, что отличает их от идеологии, нацеленной на созидание вертикальной коммуникации (гражданин – государство). Существенными характеристиками нравственности являются общезначимость и приоритет общественных ценностей, что гармонизирует лично-общественные отношения. Пространство светской морали ограничено посюсторонней реальностью. В теологической системе нравственность и духовность (христианская мораль) различаются как ступени духовного самосовершенствования. Нравственные поступки принимаются и одобряются обществом, а духовность определяется принятием Бога. Религия и мораль различаются институционально. Религия структурирована, что обеспечивает её влияние на различные сферы жизни. Наличие морали в обществе, как правило, малозаметно, но её отсутствие чревато духовной деградацией общества.

Ключевые слова: религия, религиозный консерватизм, синтетическая объединительная религия, политизация религии и морали, «разумный эгоизм», принцип автономии морали

Juliet B. Byazrova

North Ossetian State University
46 Vatutina str., Vladikavkaz, North Ossetia – Alania, 362025, Russia
j.byazrowa@yandex.ru

Actualization of the Problem of Correlation between Religious and Secular Morality in a Situation of Paradigm Instability

Abstract. The paradigm instability of society actualizes moral and religious themes and provokes an instrumentalist attitude towards religion and, in part, towards morality. The desire to use these forms of social consciousness for political purposes is contrary to their main purpose in society. Morality and religion are united by their closeness to a person in terms of spiritual impact, the formation of a psychology of solidarity at the horizontal level, which distinguishes them from an ideology aimed at creating vertical communication (citizen – state). The essential characteristics of morality are the general significance and priority of social values, which harmonizes personal-public relations. The space of secular morality is limited by this-worldly reality. In the theological system, morality and spirituality (Christian morality) are distinguished as stages of spiritual self-improvement. Moral actions are accepted and approved by society, and spirituality is determined by the acceptance of God. Religion and morality differ institutionally. Religion is structured, which ensures its influence on various spheres of life. The presence of morality in society, as a rule, is hardly noticeable, but its absence is fraught with the spiritual degradation of society.

Key words: religious conservatism, synthetic unifying religion, politicization of religion and morality, “reasonable egoism” as an ethical category, the principle of moral autonomy

Введение

Актуализация проблемы соотношения морали и религии определяется многими факторами. Во-первых, системной трансформацией современного исторического периода, что предписывает переосмысление обществом основополагающих идей и ценностей. Во-вторых, мировоззренческим релятивизмом, процветающим в период парадигмальной неустойчивости и мотивирующим на поиск надёжных оснований бытия. Эта ситуация подталкивает к рассмотрению религиозных ценностей, менее других подверженных существенным изменениям. В-третьих, пренебрежение государством нравственными детерминантами, укрощающими свободу человека и понижающих его экзистенциальную безопасность. Далее, из всех форм общественного сознания мораль и религия психологически наиболее близки к индивидуальному бытию человека, нуждающемуся в духовных ориентирах при выборе жизненной стратегии. И здесь религия выигрывает в сравнении, допустим, с современной философией, отказавшейся, по мнению А.А. Гусейнова, «формулировать новые идеалы, новую утопию», утратившей «морально-возвышающий пафос» и, в силу этого, способность формулировать, а значит и формировать «сверхжизненные, духовные конструкции» [Гусейнов, 2009, 16].

Повышенный интерес к религии в перестроечный период новейшей истории России был связан также с её политизацией. Идеологически новые структуры власти вынуждены решать задачу легитимации своих претензий на управление государством в новой форме и новом режиме, что способствовало усилению интереса к религии.

В рамках реализации этой цели правящая элита считала наиболее приемлемой религию протестантизма. Этот выбор продиктован желанием урезать социальные функции государства и сбросить с себя обременительный груз ответственности перед обществом и отдельным человеком. Именно протестантизм с его идеями религиозного индивидуализма более других религий подходит для аргументации неизбежности для конкретной личности опираться только на свои силы. Протестантизм привлекателен также своим положительным отношением к богатству, приращение которого вменяется в обязанность каждого собственника. Следует отметить, что ни в исламе, ни в двух других ветвях христианства внимание на этом аспекте не заостряется. Протестантизм также примечателен своей мотивацией на эффективный, успешный труд, дающий уверенность в спасении, то есть избранности богом.

Другой подход проявил себя в контексте поиска духовного собирательного начала, столь необходимого в постперестроечный центробежный период отечественной истории. Суть его заключается в реанимации религии предков, политеизме. В истории России это явление не ново. Еще Вл. Соловьев критически называл его «назадничеством», а Н. Трубецкой призывы возвращения к «седой старине», отождествление религии с национальной самобытностью народа обозначил как «религиозный консерватизм», продиктованный исключительно политическими мотивами [Трубецкой, 1921, 85]. Вот что пишет критик православного учения В.Д. Соловей: «Христианско-языческий синкретизм так называемого «народного православия» представлял собою не более чем тонкую ментальную амальгаму христианства на мощном, преобладающем языческом пласте народной психологии» [Соловей, 2005, 15–16].

Процесс возрождения этнической религии не может не базироваться на этноцентрической основе, что чревато дроблением общества или этноса на более мелкие структурные компоненты в соответствии с религиозным вероисповеданием. А.С. Панарин, критически оценивая утилитарное отношение к религии, писал, что «великие письменные традиции отвечают своему назначению – скреплению многоплеменных пространств – если соответствуют двум критериям: дистанцированию от этноцентризма и дистанцированию от политической власти со всеми её взлетами и падениями» [Панарин, 1996, 112].

Оппонентом первых двух подходов выступил политик, известный общественный деятель С.Е. Кургинян с проектом создания синтетической объединительной религии, демонстрирующий инструменталистское отношение к религии. Цель про-

екта в стремлении погасить разногласия и конфликты в обществе. Синтез – результат соединения отдельных частей в единое целое, в котором каждый блок (вид религии), должен отказаться от части своего, чтобы быть системой ради Развития. Этот проект С.Е. Кургинян называет «красной религиозностью», место единого Бога занимает идея Развития, подчиняющая входящие в этот синтез различные вероисповедания [Кургинян, 2009]. Однако постмодернистский проект С.Е. Кургиняна с самого начала был обречен, так как его итогом предполагалось фактическое упразднение религий. Можно предположить, что одной из предпосылок возникновения этого проекта могло быть убеждение автора в исчерпаемости возможностей двух основных религий в стране.

Обращение к религии как к средству решения острых социальных проблем свидетельствует о кризисном состоянии государства в плане идеологическом – старые идеи уходят, а новые, на уровне общезначимых, интегрирующих, ещё не сформировались.

Цель статьи – рассмотрение указанных видов морали, как выполняющих равнопорядковые функции по выстраиванию солидарных связей и решающих духовно-нравственные проблемы личности и общества, осмысление их специфических особенностей.

Дискуссия

Исторически для среднестатистического человека наличие этического элемента в обществе не вызывает сомнений, как бы он не назывался – социалистической, буржуазной, корпоративной и т.д. моралью. Очень часто именно нравственностью измерялось развитие общества от дикости к цивилизации, конечно, с неоднозначными выводами. Так, для Ж.-Ж. Руссо цивилизованный человек в нравственном отношении уступает своему далекому предку.

Относительно религии не было такого единодушия. Оценочные суждения варьировались в антитезе добра и зла. Просветительская и марксистская идеологии десять веков полного господства религии в европейской истории расценивали как разрыв в развитии культуры, как зло. Преобладающее отрицательное отношение к религии в советский период определялось, наряду с другими причинами, консервативным характером православия, что приходило в противоречие с устремлениями общества, в планах которого было построение коммунизма в обозримом будущем. Обращение к религии в постперестроечном российском обществе было делом вынужденным, обусловленным как духовным, так и идеологическим секвестированием. Но, согласимся с А.С. Панариным, попытка использовать религию в идеологических целях является контрпродуктивной во многих отношениях. Дело в том, что религия, как и мораль направлены на формирование психологии солидарности, то есть выполнят сходные функции по выстраиванию горизонтальных связей. Идеология же занята выстраиванием отношений между государством и гражданином, то есть установлением вертикальных коммуникаций. Вместе с тем идеология, религия и мораль взаимосвязаны, так как работают на сохранение историко-временной преемственности.

Существует большой соблазн для государства опереться на религию или взять её в свои союзники для решения социальных проблем, из которых вопрос о том, как устранить неравенство жизненных шансов, построить справедливое общество, является принципиальным. В религии эта проблема фиксируется в форме теодицеи – теологической доктрины, в рамках которой пытались согласовать представление о всемогущем Боге с фактом наличия зла в этом мире. Аргументы теологов направлены на то, чтобы поддержать у людей веру в возможность осуществления в конце истории или вне ее справедливости, как логическое завершение жизни на земле по законам нравственности. И как только религия выносятся за скобки, эта проблема возникает вновь, но уже как светская, разрешение которой перекладывается исключительно на общество и государство. Государство, идеология которой приобретает религиозно-индифферентную окраску, сталкивается с определенными трудностями. Отвергая религию и церковь как социальный институт, только оно берет на себя обязательство по установлению царства справедливости в этом мире, а, следовательно, и всю ответственность за крах этой попытки. Отметим, что скепсис религии относительно

установления царства божьего на земле (справедливого общества) ближе к реальности. Но, как показывает история, человечество с таким выводом никогда не хотело мириться.

Мораль, так же как и религия, испытывает на себе влияние политики. В советский период отечественной истории мораль: а) отрицалась, как духовно-репрессивный инструмент буржуазии (первые десятилетия); б) сводилась к решению политических задач; в) обретала постепенно суверенный статус с последующим возвышением в качестве целеполагающей и надзирающей инстанции.

В настоящее время общезначимый, императивный характер морали подвергается сомнению как антипод свободы (постперестроечный период). Культура, этосом которой являются нравственные нормы, а также исторически сложившиеся обычаи и традиции, рассматривается в качестве оформителя запросов биологической натуры. Сегодня мораль занимает подчинённое положение по отношению к свободе индивида как абсолютной ценности. Такая ситуация не может не инициировать анализ сложного вопроса о природе и сущности указанных видов морали.

Природа любой формы общественного сознания определяется источниками её возникновения. Сущность указывает на законы её функционирования.

В философском словаре мораль определяется как «царство этических ценностей, которое, прежде всего, признаётся каждым взрослым человеком... Основными проблемами морали являются вопросы о том, что делает возможной совместную жизнь людей, в которой каждый отказывается от полного осуществления жизненных ценностей (потребление пищи, половое влечение, потребность в безопасности, стремление к значимости и к обладанию) в пользу осуществления (меньше всего в силу понимания того, что считается правильным) ценностей социальных (признание прав другой личности, справедливость, самообладание, верность, терпимость, вежливость и т.д.)» [Мораль, 1961, 375]. Обратим внимание на два существенных признака морали, указанных в этом определении: общезначимость («признаётся каждым взрослым человеком») и выбор индивидом линии поведения в пользу не индивидуальных, а социальных ценностей, даже если они считаются, с частной точки зрения, не совсем правильными. Это делает возможной совместную жизнь людей. Именно альтруистические мотивы являются тем маркером, которые отделяют нравственные поступки людей от иных.

Вопрос о том, как формируются нравственные мотивы поведения, или же они являются врождёнными, стал, по сути, одним из самых сложных в светской (секулярной) морали, контуры которой складывались в просветительский период в процессе решения задачи соединения интересов общества и индивида. За основу был взят «естественный» человек, очищенный от религиозно-метафизической шелухи, что означало не приоритет личных интересов в процессе созидания государства (разграничение общества и государства появилось позже, в марксизме), но успешность проекта. Т. Гоббс был пессимистом в оценке нравственной природы человека. Эгоизм индивида укрощается в его философии жестким государственным управлением ради сохранения мира и благополучия в обществе. По Т. Гоббсу деятельность определяется нравственной в том случае, когда она направлена на поддержание здорового общества. Общество, как искусственный организм, обязано своим моральным оздоровлением человеку, по определению Т. Гоббса, «животному, одарённому разумом и волей» [Гоббс, 1989, 510]. Таким образом, природа морали у Т. Гоббса разумно-волевая. Она автономна от влияния религии и обусловлена необходимостью гармонизации лично-общественных отношений. Аморализм «естественного» человека компенсируется разумно-волевой деятельностью человека «искусственного» (социального). «Разумный эгоизм» становится нравственной категорией в системе этики.

Стремление рассмотреть мораль автономно, независимо от социальных условий и религии демонстрирует И. Кант. В понимании природы человека он больше оптимист, чем пессимист, считая, что нравственное самосовершенствование является внутренним ресурсом каждого человека. Препятствием на этом благородном пути является, по И. Канту, мотивационная раздвоенность человека между его чувственной природой, определяющей его склонности и моральными мотивами,

основанными на разуме. Добро у классика немецкой философии существует объективно как идея. Будучи преломленной через субъективное бытие, добро теряет свою силу в качестве конкурирующего со склонностями мотива. С большим сожалением И. Кант пишет о природе человека: «Но как можно ожидать, чтобы из такого кривого дерева можно было смастерить что-нибудь совершенно прямое?» [Кант, 1908, 105]. И в то же время сравнивает реальность с пустыней, если там отсутствует нравственный прогресс, неотделимый от духовной работы индивида над собой. Нравственность в мировоззрении И. Канта тесно увязана с понятием «свобода», то есть она (нравственность) не должна быть детерминирована никакими внешними факторами, только уважением к самой нравственности или к нравственному закону, носящему априорный и объективный характер. Только в таком случае можно говорить об ответственности человека за свои поступки.

Концепция И. Канта подвергалась критической обструкции многими. Так, А. Шопенгауэр считал, что автономность морали у И. Канта «мнимая» и что он недалеко ушёл от «теологической нравственности», изложенной в скрижалях, когда сакрализовывал нравственный долг по морально-этическим соображениям. Он отмечал, что И. Кант, вопреки заявленной цели, всё-таки привел мораль к вратам Бога, открыть которые ему помешали агностические воззрения относительно трансцендентного мира [Шопенгауэр, 1993, 588].

Г. Гегель со своей стороны упрекал его за абстрактность, за то, что кантовский категорический императив бессодержателен, хотя и высоко ценил принцип автономии морали.

Наибольшим оптимистом среди немецких классиков философии в отношении возможностей морали был Л. Фейербах, поставивший перед собой цель оправдать человека, как существа природного, не отчуждая от него при этом морально-нравственные атрибуты. Если у И. Канта моральный поступок предполагает борьбу личности с самим собой, у Т. Гоббса – разумное ограничение эгоизма, то у Л. Фейербаха человек по своей биологической природе милосерден, справедлив, благодетен. Фейербах возвращает человеку те характеристики, которыми описывается бытие бога. «То, что есть для человека бог, это его дух, его душа и то, что составляет его дух, его душу, его сердце, это и есть его бог... Религия есть торжественное раскрытие скрытых сокровищ человека, признание в откровеннейших мыслях, открытое исповедание таинства любви» [Фейербах, 2022, 35]. Эти слова надо отнести к новой религии, «чистосердечной», «антихристианской», в которой богом для другого человека должен стать человек, а бог – очеловечиться. Вера в нравственный ресурс человека приводит Л. Фейербаха к оправданию эгоизма. Эту черту он рассматривает в качестве «природного импульса» к удовлетворению естественных влечений и наклонностей. Те, кто осуждает эгоизм, являются, по его мнению, «безумцами», выступающими против самой природы. Реализацию нравственных возможностей человека, носящих потенциальный характер (Фейербах видел, что добродетели большинства людей, мнимые) он увязывал с преодолением духовного отчуждения (власти религии), а также невежества, нужды, стремления к чувственным удовольствиям, то есть с неразвитостью человека.

Немецкий философ Макс Штирнер усмотрел в действиях Фейербаха, возвышающего человека до бога, операцию, несостоятельную с точки зрения логики и закона. По его мнению, критика христианства Фейербахом производится не для того, чтобы отвергнуть его, а «чтобы завладеть в собственность <...>, совлечь с небес и навсегда оставить при себе. Не есть ли это шаг крайнего отчаяния и борьбы за жизнь <...> не есть ли это христианская тоска и христианское томление по жизни “того” света?» И далее о логической операции превращения предиката в субъект. «Кто в данном случае выступает в роли бога? – Абстрактный “человек”! – Что в данном случае считается “божественным”? – Всё человеческое! – Следовательно, здесь действительно произошло лишь превращение предиката в субъект, и вместо положения: “Бог есть любовь” – получился тезис: “Любовь божественна”, а вместо тезиса “Бог стал человеком”, – получился тезис: “человек стал богом” и т.д.» [Штирнер, 1971, 418].

И. Кант и Л. Фейербах совершенно справедливо не избежали упреков своих современников в том, что их заявления о возможности обосновать мораль вне

религии являются убедительными. Скорее обратное – вопрос об источниках морали вне религии так и остался открытым. Утверждение о врожденном характере нравственного закона (И. Кант) и всепроникающая любовь, исходящая от обновленного человека, (Л. Фейербах) не снимают этого вопроса. Т. Гоббс, исключив трансцендентность и ограничив эту проблему посюсторонней реальностью, избегал противоречий. Природа морали в его понимании определяется «искусственным» человеком, обществом, создающим формы социального контроля за поведением личности в интересах гармонизации общественных отношений, при которых желание нарушать нормы морали ни у кого не возникало бы.

Заслуга И. Канта в том, что он сформулировал нравственный императив человечности, требующий от каждого критического отношения к самому себе без репрессивного нажима со стороны общества. Абстрактный характер его этики, критикуемый Г. Гегелем, так же имеет положительное значение, так как предохраняет от абсолютизации какой-либо одной исторически преходящей формы морали.

В системе религиозной морали вопрос об источниках нравственности тесно связан с постулированием Бога как первопричины всего сущего и как нравственного цензора, что упрочивает, по мнению теологов, императивный характер моральных требований. «Если Бога нет – всё позволено» – к такому выводу приходит один из героев романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Понимание морали определяется трактовкой человека. Так было и есть во всех философских системах. В религии человек двойствен. Он отягощен физической грешной природой и душой с нравственным началом, имеющим трансцендентный источник.

«Религия – мировоззрение и поведение, определяемое верой в существование Бога, чувство связанности, зависимости и долженствования по отношению к тайной силе, дающей опору и достойной поклонения... Религия является познанием наших обязанностей в виде божественных заповедей, но не в виде санкций <...>, а как существующие законы любой свободной воли, которые, однако, должны рассматриваться как заповеди высшего существа» [Религия, 1961, 503]. Ключевые слова данного определения: вера в Бога как тайную силу, дающую опору в жизни (1), свободное выполнение божественных заповедей (2), чувство связанности, солидарности, определяемое приверженностью к трансцендентному, то есть речь идёт о переживании каждым верующим своей принадлежности вечному, что даёт ощущение смысла присутствия человека в посюстороннем мире. Если первый термин входит в понятийный аппарат гносеологии, то два последних характеризуют область морали, но не следует рассматривать это как аргумент для сведения религии к морали.

В системе православия два понятия – нравственность и духовность различаются. Нравственность имеет социальную природу и требует от индивида соответствовать исторически принятым нормам. Нравственно то, что получает одобрение социума (нравственные коллизии в обществе классовом в данном случае не берутся в качестве предмета обсуждения). Однако вопрос о соответствии мотива и поступка актора не является простым. Действия человека, оцениваемые как нравственные, могут определяться мотивами, моральный характер которых вызывает сомнение. Возможна и диаметрально-противоположная ситуация, когда нравственный мотив имел своим результатом антиморальный поступок. И. Кант в таком случае переводил его в статус морального.

А.И. Осипов, профессор Московской Духовной Академии в работе «Искажения христианства» писал, что христианство говорит не о нравственности, а о духовности. Нравственностью он называл «верное отношение к окружающему миру», укладывающееся в золотое правило: «не делай другому того, чего не желаешь себе». «Духовность – это то, что скрыто для внешнего взора, что находится в самом духе человека, и что может внешне почти не выражаться, или выражается почти незаметно, что для взора неопытного быть невидимым совсем» [Искажения, <https://azbyka.ru/iskazheniya-xristianstva>].

Первое, что подчёркивает профессор А.И. Осипов, нравственность и духовность нельзя противопоставлять. Они связаны как ступени в духовном развитии личности. Но чаще развитие человека ограничивается только первой ступенью – нравственностью, что измеряется, как правило, добрыми делами. А.И. Осипов назы-

вает это «человекоугодничеством» или нравственностью, утратившей потенцию к духовности. Духовность же измеряется не добрыми делами, а готовностью к восприятию Бога, т.е. стремлением человека к исполнению Евангелия своей жизни. Духовность отличается от нравственности так, как «человеколюбие» отличается от «человекоугодничества» [Искажения, <https://azbyka.ru/iskazheniya-xristianstva>].

Понимая всю трудность объяснения сути духовности, он приводит, чтобы быть более понятным, слова апостола Павла – «Святые оплакивали свои добродетели, как грехи». То есть оценка человеком самого себя, как существа добродетельного, достигнувшего определённых нравственных высот, – вот эта высокая моральная самооценка – тут же опускает человека на ступеньку ниже на моральной лестнице. Вывод – человек духовный никогда не будет брать на себя функции морального судьи, и будет остерегаться самопревозношения, то есть считать, что своими успехами в каком-либо деле он обязан только самому себе. Об этом же писал советский и российский философ, специалист в области этики А.А. Гусейнов, отмечая противоречивость морали: «...святой, считающий себя святым, уж точно святым не является. Если же человек охотно берёт на себя роль морального судьи, то уже самым этим фактом он обнаруживает моральное качество (самодовольство), свидетельствующее о том, что он этой роли не соответствует... Получается: тот, кто мог бы выносить моральные оценки, не будет этого делать, а тому, кто готов выносить моральные оценки, нельзя этого доверять». И далее, необходимо считать за правило: «нравственная оценка в позитивной форме (восхваление), если и допустима, что требует специального анализа, то только по отношению к другим, нравственная оценка в негативной форме (осуждение) допустима только по отношению субъекта к самому себе» [Гусейнов, 1998, 95].

Критики религии детерминированность человека потусторонней реальностью толкуют как отсутствие свободы в выполнении нравственных заповедей, а Бога, как нравственного законодателя, отождествляют с полицейским (Фейербах). Логика такова: там, где есть принуждение, там нет морали. В соответствии с такой логикой её нет и в светской этике. В обеих системах присутствуют факторы, обуславливающие выбор человека и оставляющие, вместе с тем, место для нравственной или, наоборот, безнравственной воли. Детерминация частного выбора общественной нормой или божественными заповедями может остановить человека от совершения асоциальных поступков, что нельзя не оценивать положительно независимо от мотива (боязнь божественной или земной кары). Вполне возможно, что это не затронет внутреннее состояние души и не будет иметь отношения к понятию «духовность». Но было бы ошибкой считать практические действия, с учётом обстоятельств, антиморальными только потому, что они не соответствуют нормам абсолютной морали. Как, впрочем, и обратное: снижать под давлением обстоятельств критерии, разделяющие моральные и антиморальные действия, что происходит в современном российском обществе.

Один из аспектов темы о соотношении религии и морали, поднимаемый в наши дни, звучит так: какая мораль светская или теологическая формирует нравственные представления наиболее эффективно? Эту проблему изучала психолог С.А. Черняева по особой методике, разработанной с учётом изучения «влияния христианской религиозности на нравственные представления». В результате статистическая обработка показала сближение христианских нравственных представлений у верующих, считающих христианство значимым для себя и тех, кто не считал себя религиозным (атеисты). Те, кто относил себя к христианам, но не считал это ценностью, были дальше от первой группы в сравнении с атеистами [Черняева, 2008, 204–205]. Эта картина свидетельствует о совпадении (относительном, частичном) теологической и светской нравственности (1), а также о том, что решающим фактором усвоения нравственных представлений и их практической реализации является не привлекательность той или иной моральной концепции, а сам человек (2). Эти выводы говорят о том, что анализ природы морали нуждается в дополнительных исследованиях.

Заключение

Актуализация морально-нравственной и религиозной тематики повышается в условиях парадигмальной неустойчивости общества, характеризующегося идейным и нравственным релятивизмом, понижением экзистенциальной безопасности личности. Инструменталистское отношение к религии и, отчасти, к морали в истории становления исторической России проявлялось в стремлении использовать их в политических целях, что входило в противоречие с главным назначением этих форм общественного сознания.

Религия и мораль наиболее близки к человеку в плане духовного воздействия. Обе формы общественного сознания направлены на созидание солидарных связей на горизонтальном уровне, в этом их отличие от идеологии, формирующей вертикальные взаимодействия. Обе формы общественного сознания в определении природы нравственности исходят из понимания человека. Материалистическая философская линия ограничила эту проблему посюсторонней реальностью, отбросив трансцендентность, трактуя мораль как форму социального контроля за поведением личности в интересах гармонизации общественных отношений. В теологической системе нравственность и духовность (христианская нравственность) различаются. Нравственные поступки санкционируются обществом, а духовность определяется принятием Бога. Мораль и религия различаются институционально. Религия структурно организована, что обеспечивает её многостороннее влияние на различные сферы жизни. Мораль не институционализована. Её наличие, как правило, незаметно, но её отсутствие грозит обществу духовной деградацией. И религия, и мораль согласуются также в том, что совершенствование окружающего мира надо начинать с себя.

Библиографический список

1. Гоббс, Т. Сочинения в 2 т. / Т. Гоббс: Пер. с англ. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 622 с.
2. Гусейнов, А.А. Моральная демагогия как социальный феномен / А.А. Гусейнов // Реформаторские идеи в социальном развитии России. – М.: Институт философии Российской академии наук, 1998. – С. 94–107.
3. Гусейнов, А.А. Философия как утопия для культуры / А.А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2009. – № 1. – С. 11–16.
4. Кант, И. Религия в пределах только разума / И. Кант. – СПб: Издание В.И. Яковенко, 1908. – 228 с.
5. Кургинян, С.Е. Исав и Иаков: Судьба развития в России и мире / С.Е. Кургинян. – М.: ЭТЦ, 2009. – Т. 1. – 642 с.
6. Мораль / Философский словарь. Пер. с нем. – М.: Изд-во Иностранной литературы, 1961. – 717 с.
7. Осипов, А.И. Искажения христианства [Электронный ресурс] // А.И. Осипов. – URL: <https://azbyka.ru/iskazheniya-xristianstva> (дата обращения 15.03.2022).
8. Панарин, А.С. Расколы и синтезы: конкурс цивилизационных проектов в Евразии / А.С. Панарин / «Вторая Европа» или «третий Рим»? Избранная социально-философская публицистика. – М.: РАН, 1996. – С. 90–126.
9. Религия / Философский словарь. Пер. с нем. – М.: Изд-во Иностранной литературы, 1961. – 717 с.
10. Соловей, В.Д. Русская история: новое прочтение / В.Д. Соловей. – М.: АИРО-XXI, 2005. – 312 с.
11. Трубецкой, Н.С. Об истинном и ложном национализме / Н.С. Трубецкой / Исход к Востоку. – София, 1921. – С. 71–85.
12. Фейербах, Л.А. Сущность христианства / Л.А. Фейербах. – М.: Юрайт, 2022. – 307 с.
13. Черняева, С.А. Влияние христианской религиозности на нравственные представления / С.А. Черняева // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – № 78. – С. 199–205.
14. Шопенгауэр, А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии / А. Шопенгауэр. – М.: Наука, 1993. – 672 с.
15. Штирнер, М. Единственный и его собственность / М. Штирнер / Антология мировой философии в четырех томах. – Т. 3. – М.: Мысль, 1971. – С. 416–419.

Текст поступил в редакцию 03.08.2022.

Принят к публикации 05.09.2022.

Опубликован 29.12.2022.

References

1. Chernyaeva S.A. *Vliyaniye khristianskoy religioznosti na npravstvennyye predstavleniya* [The influence of Christian religiosity on moral ideas]. Proceedings of the Russian State Pedagogical University. A.I. Herzen, 2008, no. 78, pp. 199–205 (in Russian).
2. Feuerbach L.A. *Das Wesen des Christenthums*, 1841 (Russ. ed.: Feuerbach L.A. *Sushchnost' khristianstva*. Moscow: Yurayt, 2022, 307 p.).
3. *Filosofsky slovar'* [Philosophical dictionary]. Abbreviated translation from German. Moscow: Foreign literature publishing House, 1961, p. 717. (in Russian).
4. Guseynov A.A. *Reformatorskie idei v sotsial'nom razvitii Rossii* [Reformist ideas in the social development of Russia]. Moscow, 1998, pp. 94–107 (in Russian).
5. Guseynov A.A. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. 2009, no. 1, pp. 11–16 (in Russian).
6. Hobbes T. *Sochineniya v 2 t. T. 1* [Works in 2 vols. T. 1]. Editorial and introductory article by V.V. Sokolova. Moscow: Thought, 1989, 622 p. (in Russian).
7. Kant I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793 (Russ. ed.: Kant I. *Religiya v predelakh tol'ko razuma*. St. Petersburg: Edition of V.I. Yakovenko, 1908, 228 p.).
8. Kurginyan S.E. “*Isav i Iakov. Sud'ba razvitiya v Rossii i mire*” [Esau and Jacob. The fate of development in Russia and the world]. Moscow: ETC, 2009, vol. 1, 642 p. (in Russian).
9. Osipov A.I. *Iskazheniya khristianstva* [Distortions of Christianity]. Available at: <https://azbyka.ru/iskazheniya-xristianstva> (accessed on March 15, 2022) (in Russian).
10. Panarin A.S. “*Vtoraya Evropa*” ili “*tretiy Rim*”? *Izbrannaya sotsial'no-filosofskaya publitsistika* [“Second Europe” or “Third Rome”? Selected socio-philosophical journalism]. Moscow: RAN, 1996, pp. 90–126 (in Russian).
11. *Religiya* [Religion] // Philosophical dictionary. Abbreviated translation from German. Moscow: Foreign literature publishing House, 1961, 717p. (in Russian).
12. Schopenhauer A. *O chetveroyakom korne... Mir kak volya i predstavleniye. T. 1. Kritika kantovskoy filosofii* [On the fourfold root ... The world as will and representation. T. 1. Criticism of Kantian philosophy]. Moscow: Nauka, 1993. 672 p. (in Russian).
13. Shtirner M. *Yedinstvennyy i yego sobstvennost'* [The only one and his property]. Anthology of world philosophy in four volumes, Vol. 3. Moscow: Mysl, 1971, pp. 416–419 (in Russian).
14. Solovey V.D. *Russkaya istoriya: novoye prochteniye* [Russian history: a new reading]. Moscow: AIRO-XXI, 2005, 312 p. (in Russian).
15. Trubetskoy N.S. *Ob istinnom i lozhnom natsionalizme* [On True and False Nationalism]. Exodus to the East. Sofia, 1921, pp. 71–85 (in Russian).

Submitted for publication: August 03, 2022.

Accepted for publication: September 05, 2022.

Published: December 29, 2022.