

Духовно-нравственные основы личностного самосознания

А.Х. Бижанов, А.Н. Нысанбаев

Авторы показывают, как в современных условиях определяются педагогические задачи философии и каково ее отношение к таким системам духовно-нравственного формирования личности, как религия, мораль и т.д. Философия должна быть избавлена от претензий на значение некоей ценностно-нормативной системы воспитания. Она должна не проповедовать добродетель, но указать человеку на такое начало в нем самом, которое позволит ему встать на путь духовно-нравственного преобразования. При этом специфика духовной ситуации человека в современном мире состоит в том, что цивилизационно-исторические предпосылки онтологической, ценностно-смысловой, психологической *естественности* конфессионально-религиозного образа мысли необратимо утрачены. Современный человек поставлен перед необходимостью самостоятельно вырабатывать собственную индивидуализированную многомерность в условиях кризиса традиционного типа мировоззренческой идентичности. Принципиальная ограниченность религии состоит не в содержании провозглашаемых ценностей, а в том, что сама форма религиозной догмы снимает задачу самостоятельной выработки мировоззренческих ориентиров. Вера, в равной степени светская и религиозная, должна быть сугубо личным делом каждого. Ее содержание не может быть генерализовано в форме общеобязательного требования и институционализировано в виде общегосударственной идеологии. Именно правовая форма организации социально-гражданской жизни на основе дискурсивного консенсуса является практическим утверждением гуманизма.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: духовно-нравственное воспитание, личность, педагогика, философия, вера, религия, сознание, этика, право.

БИЖАНОВ Ахан Хусаинович — доктор политических наук, профессор, директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК.

НЫСАНБАЕВ Абдумалик Нысанбаевич — академик НАН РК, доктор философских наук, профессор, академик-секретарь Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК.

iphp@inbox.ru

Статья поступила в редакцию 13 марта 2018 г.

Цитирование: *Бижанов А.Х., Нысанбаев А.Н. Духовно-нравственные основы личностного самосознания // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 5–16.*

«Если существует наука, действительно нужная человеку, — писал Иммануил Кант, — то это та, которой я учу, а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться, каким надо быть, чтобы быть человеком» [Кант 1964, 206]. Таким образом, философия для Канта — это единственная истинная теория духовно-нравственного воспитания человеческого рода. Насколько правомерны эти притязания философии, высказанные одним из ее вели-

чайших творцов? Для развернутого ответа на этот вопрос целесообразно расчленить его на следующие проблемы.

* Способно ли изучение философии, приобщение учащихся к сущности и особенностям философского мышления стать формой духовно-нравственного воспитания человека?

* Каково отношение философии к таким системам духовно-нравственного формирования личности, как традиционная культура, религия, искусство, мораль и т.д.?

* Каким образом философия может стать проблемно-смысловой, когнитивной, аксиологической и коммуникативной парадигмой педагогики, в том числе и специализированного образования?

* В чем заключается специфика духовно-нравственного воспитания в современных условиях глобализации и, соответственно, как в этом отношении определяются педагогические задачи философии?

Что касается первого из выделенных вопросов, то утвердительный ответ на него в принципиальном плане не вызывает сомнений. В то же время попытки его конкретизации порождают целую гамму сложных проблем, не поддающихся однозначному решению. Философия — один из наиболее сложных и далеких от обыденного сознания типов мировоззренческой рефлексии, связанный не только с использованием специфического языка и особых форм мышления, но и с особой установкой по отношению к действительности. Согласно тому же Канту, философской глубины постижения своей сущности (а значит, и возможности «подобающим образом занять достойное человека место» в бытии) человек может достигнуть, лишь обретя позицию вменяемости по отношению к миру повседневного существования и к самому себе как эмпирическому существу. В соответствии с синтаксисом философского языка, сущность человека не совпадает с описанием его наличного бытия, фактического существования. Человек как проблема философии — это всегда некая предельная возможность, перспектива и задача, которые не могут быть получены эмпирически-дедуктивным способом. Мартин Хайдеггер утверждал, что философствование — это фундаментальное событие в человеческом бытии и вместе с тем это воронка, в которую затягивает человека, изгнанного из повседневности и загнанного в основу вещей своим же метафизическим вопрошанием. Калликл — персонаж одного из платоновских диалогов — поучает Сократа: если даже ты очень даровит, но посвящаешь философии все свое время, ты неизбежно останешься несведущ в законах своего города, в том, как вести с людьми деловые беседы — частные ли или государственного значения, в человеческих радостях, желаниях, нравах. «Такова истина, Сократ, и ты в этом убедишься, если бросишь, наконец, философию и приступишь к делам поважнее» (Горгий, 484 с).

В понимании софиста Калликла нравственность есть рецепт жизненной мудрости, житейского благоразумия, способ достижения успеха, обретения личного счастья, душевного согласия с самим собой. Упражнения же в философии лишь предварительная, пропедевтическая стадия для решения подлинно важных задач самоопределения личности. Действительно, философскими идеями, понятиями, категориями, структурами рефлексии можно оперировать только на территории философских событий. Абстракция самоотнесенности философии накладывает запрет на проекты преобразовать мир на философских основаниях. Недопустимо механически переносить парадигму самоидентификации философии на способ отношения философии к совокупности определений эмпирической действительности. Поэтому философия должна быть избавлена от претензий на значение некоей ценностно-нормативной системы воспитания или обобщенной инструкции культурного творчества и социальных трансформаций. Именно нарушение данного запрета есть универсальная структура трагикомического эффекта превращения философского логоса в моральную проповедь. Гегель заметил, что было бы лучше, если бы философия избавила себя «от труда давать хорошие советы», отказалась от назиданий и нравоучений и от вмешательства в «дела житейские»: в политику, законотворчество, мораль, педагогику.

В понимании нравственной истины Калликл превосходит концепции натуралистической этики во всех ее формах. Согласно же Канту, нравственность состоит в том, чтобы исполнять свой долг, не ожидая ни наград в этом мире, в том числе в виде высокой самооценки от сознания собственной добродетели, ни воздаяния в мире ином. Ведь духовно-нравственное начало человеческого бытия, являясь онтологической или безотносительной реальностью предельных оснований, не разложимо в ряд своих условий. Нравственный закон дан в сознании, даже оставаясь не воплощенным в нравы, государственные и социальные институты. Мораль отнюдь не нуждается в религии, говорит Кант. Она довлеет сама себе, т.е. имеет автономные основания. Поэтому сами учителя нравственности портят и человека, и свои проповеди тем, что отовсюду набирают побудительные причины (внеморальные стимулы) к нравственно добродетельному, изобретают «приманки» для служения нравственному закону.

Педагогика, как правило, исходит из моралистических предпосылок о том, что в воспитуемом следует культивировать нравственные чувства и моральные убеждения. При этом, указывая на какие-то чувства и убеждения как на основания нравственности, педагог, сам того не сознавая, исходит из того, что именно эти чувства и убеждения, наличные представления о добре и зле и являются нравственными. Иными словами, он совершает «натуралистическую ошибку». Философия же должна не проповедовать добродетель и осуждать порок, но указать человеку на такое начало в нем самом, которое позволит ему встать на путь духовно-нравственного преобразования.

Отождествление философского и морального воззрения на мир приводит того же Канта к противоречию. Он считает: для того, чтобы знать, как поступать и быть добродетельным, «...мы не нуждаемся ни в какой науке и философии» [Кант 1965, 240]. Моральная философия в итоге совпадает с априорными формами (регулятивными принципами и ценностными постулатами) обыденного морального сознания, прежде всего с идеей нравственного закона. Но тем самым Кантом высказывается положение, что духовно-нравственные установки и предпосылки философского мышления в области наиболее фундаментальных смысложизненных проблем, в виде изначальных постулатов философской рефлексии имеют и непосредственно универсальное значение. Самые общие философские понятия, наиболее абстрактные онтологические и логико-гносеологические категории вместе с тем являются способом человеческого самосознания, самоопределения. В традиционных культурах, например, в Древней Греции, в Китае, философское учение непосредственно совпадало с личностной, жизненной программой и позицией философа. Учение было неотделимо от личности.

В отличие от философского мышления, моральное сознание присуще каждому индивиду, формируется и реализуется в его непосредственном, повседневно-жизненном опыте. Нравственными понятиями каждый человек обладает и регулирует ими свое поведение в силу того факта, что он человеческое существо. Вместе с тем этические понятия и идеи, сохраняя свое нормативно-обязующее значение, служат не только предписаниями к конкретным поступкам, но и образом подлинно нравственного мира, очищенного от земной скверны, и являются моральным судом над этим миром.

Конфликт между должным и сущим, с такой предельной теоретической принципиальностью эксплицированный в философии Канта, составляет и структуру морального сознания как такового. Моральные представления о правильном и должном распространяются на всех людей безотносительно к их групповой, национальной, конфессиональной принадлежности. Лишь признание некоторых всечеловеческих законов жизни может относиться к нравственному сознанию в подлинном смысле слова. Особенностью морального сознания является то, что оно мыслит себя как некое общезначимое положение, безотносительное к чьей-либо воле, правомочию, авторитетам, реальной власти. Обязующая сила морального долженствования и оценки выступает в такой логико-смысловой особенности, как «безличность» [Дробницкий 1977], подразумеваемо-объективный, т.е. не зависящий от чьего бы то ни было сознания и воли, характер. Моральное долженствование не должно не только обос-

новывать, но и мотивировать свои веления. Нравственное «ты должен» бессубъектно и безмотивно. «Так должно поступать» — это не «так принято» или «так считают», «так должно поступать потому, что...». Мораль мотивирована и обоснована в самой себе, «всекомпетентна» в такой степени, что даже божественная воля, даже космическое целое подпадают под юрисдикцию морального закона.

В классической («антично-христианской») философской традиции универсально значимой является модель духовности как вертикального, «земно-небесного», а не плоскостного вектора движения. Онтологической и смысловой структурой человека как синтеза души и тела, основанного на духе, является вектор трансценденции. Соответственно, человек, выполняя свое духовное предназначение, должен в самом себе выстроить ценностно-смысловую иерархию собственной жизни как целого, где высшие духовные интересы подчиняют себе и формируют нижележащие уровни. Кьеркегор замечает: все мы являемся синтезом с духовным предназначением, такова наша структура. Но, предлагает Кьеркегор, представим себе многоэтажный дом, каждый этаж которого имел бы определенный разряд жильцов. «Смешно и жалко, но разве большая часть людей не предпочитает в этом доме свой подвал?» [Кьеркегор 1993^a, 278]. Человеку нравится жить там, хотя верхний этаж свободен и ожидает его, но ведь, в конце концов, полагает он, ему принадлежит весь дом, и он вправе селиться там, где ему нравится! В тщеславии своей абстрактной свободы человек волен и не совершать восхождения по лестнице собственного духа. Но это решение не изменяет имманентной архитектоники духовной реальности, а лишь оставляет ее пустой возможностью для данного индивида.

Безличность, безмотивность и всекомпетентность — специфические признаки семантики моральных суждений, автономности морального сознания, не допускающего своей редукции к каким бы то ни было неморальным основаниям.

Субъект морального суждения не идентифицирует основания своей позиции с какой-либо конкретно-исторической определенностью или человеческой общностью. Он судит с точки зрения вечности — такова специфическая логика и семантика моральных суждений. В содержательном плане, разумеется, вечность оказывается вполне историчной, ограниченной и частичной.

Нравственные критерии, нормы и оценки регулируют поведение человека таким образом, что не происходит разделения субъекта и объекта регулирования. «Нравственная санкция (одобрение или осуждение поступков) имеет идеально-духовный характер; она выступает в форме... оценки, которую человек должен сам осознать, принять внутренне и соответствующим образом направлять свои действия в дальнейшем» [Дробницкий 1977, 19]. Поэтому в моральной регуляции особую роль играет воспитание личности, формирование способности самостоятельно (автономно) определять свое поведение и без внешнего контроля. В этой связи философы и говорят, что мораль зиждется на автономии человеческого духа. Вопрос о духовно-нравственных началах личностного и социального бытия есть вопрос об изначальной, наиболее глубокой онтологической определенности человеческого существования и потому о том тождественно-едином, безусловно обязательном для каждого человека, к чему духовно свободная личность не вправе не стремиться.

Моральные принципы имеют одновременно и повседневное-регулятивное, и мировоззренческое значение. В нравственных категориях смысла жизни, сущности и назначения человека фиксируется аналог собственно философских категорий. Нравственное сознание выносит свои суждения и оценки так, как если бы оно находилось в онтологически доброкачественной реальности, или в мире, где реализованы условия возможности духовно мотивированного и целеориентированного поступка, мысли, слова, т.е. в мире духовной действительности. Моральные требования, обращенные человеком к другим и к самому себе, имеют в виду не достижение каких-либо конкретных результатов, а соответствие общим нормам и принципам поведения. В то же время мораль — это не обособленная сфера деятельности и сознания человека, а особый тип их регуляции, не зависящий от предметного содержания действий и не существующий как предметно обособленное, эмпирически воспринимаемое явление.

Как отмечал Кант, форма выражения нравственной нормы — не следование условным императивам внешней целесообразности, но безусловно-категорическое требование, императив, которому человек должен подчиняться безотносительно к любым содержательным определениям. Моральные суждения, судящие наличную действительность в категориях добра и зла, судят о ней так, как будто «логика фактов» не имеет под собой собственного основания или лишилась его. Нравственная рефлексия заявляет о себе вопреки очевидному положению дел, непосредственно-практической целесообразности, эмпирической необходимости.

В концептуальном плане проблема состоит в том, что принципиально значимые основания идентификации тождеств и различий локализируются в *топосе метафизического осознания*, а достигнутая в метафизическом измерении объективность понимания и оценки социально-исторического мира (самоочевидность и достоверность осуществленного по отношению к нему духовного опыта) непосредственно не интегрируется в форму доказательности социальной теории. В частности, мировоззренческая, духовно нравственная самоидентификация личности может происходить как в соответствии, так и вопреки или вообще безотносительно к макроструктурам социальных интеракций и социально-ролевым модусам самоидентичности. Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя, но человек несет всю полноту ответственности за то, *что* он допустил быть основанием собственного бытия.

Каждое общество на любой ступени и при любом типе цивилизационно-культурного развития обладает относительно независимой от утилитарно-прагматических контекстов функционирования инстанцией критической саморефлексии и экспертизы собственного соответствия неким духовным критериям. Этот критерий или инстанция оценки сам есть сложно структурированное образование, уникальное для каждой культурно-исторической целостности. За этим метакритерием следует признать бытийно-онтологический, безотносительный статус, качество реальности предельных оснований, не выводимых из нижележащих ярусов бытия и имеющих собственную нередуцированную логику. Этические, эстетические, религиозные, правовые механизмы регуляции социальной жизни возникают в результате отделения и кодификации чистой формы этой рефлексии. На уровне этого метакритерия и в гомологичной ему символической конфигурации понимания; им же определяется структура задания метафизических первопонятий и профессиональной работы с ними. Проблема понимания и диалога культур тем самым переводится из методологического плана в онтологический. Или, более детализированно, в типичную для современного стиля философского дискурса проблему поиска экзистенциальных территориальностей для размещения философских концептов.

За последние годы утвердилось и даже успело приобрести аксиоматический характер представление о том, что подлинная духовность, высокая нравственность и прочие ценностно-смысловые основы общенациональной консолидации должны быть возвращены в лоно «старинных экзистенциальных территориальностей» (Ж. Делез, Ф. Гваттари) мировоззренческих истин — религию и традиционную национальную культуру. Принадлежность к традиционному для этнической общности типу вероисповедания воспринимается если не как онтологическая структура, то, во всяком случае, как аксиологически и семантически парадигмальная черта социально-психологического портрета людей, идентифицирующих себя с общегосударственной идеологией.

Действительно, декларированием государственного суверенитета еще не обеспечивается духовно-нравственное единство социального целого. Структуры и процессы социально-исторического мира возникают из действий индивидов и их сообществ, а те, в свою очередь, опираются на господствующие или маргинальные картины мира. Поэтому социальные системы являются такими системами, знание о которых является частью их собственной динамики. Рефлексивная и бессознательная самоотнесенность социальных целостностей опредмечивается в содержании «коллективных представлений»: мифов, идей, традиций, верований, ценностей, мотиваций, религиозных картин мира и прочих феноменов общественного сознания. Надежное и стабильное развитие

общества предполагает устойчивость основных структур его жизнедеятельности, законосообразное поведение его членов, согласие относительно основных ценностей и норм общежития. Люди реагируют не только на объективные черты ситуации, но и на тот смысл, какой они в нее вкладывают. И здесь для религиозного мировоззрения открывается широчайшее поле парадоксальных взаимоотражений и непостижимых переходов иллюзии и действительности, составляющих структуру представленности сознания себе самому.

В России с 1 сентября 2000 г. преподается новая специальность: в государственных вузах начато обучение по академическим степеням «бакалавр теологии» и «магистр теологии», а также подготовка дипломированных специалистов с квалификацией «теолог». Основанием для принятия нового государственного стандарта образования послужило письмо от 21 января 1999 г., подписанное Патриархом Московским и всея Руси Алексием II, президентом РАН Ю. Осиповым, президентом РАО Н. Никандровым, ректором МГУ В. Садовничим. Причем, по сведениям «Независимой газеты», инициатором письма и нового образовательного стандарта выступил не Патриарх, а государственные научные и научно-педагогические структуры. В этом документе говорится: «Церковь, религиозное воспитание с успехом противостоят разврату, наркомании, сектантскому зомбированию личности, умеют вырабатывать у детей и молодежи необходимый иммунитет в отношении губительного для нации нравственного разложения... После того, как покончено с системой государственного атеизма, преподносившегося как подлинная свобода совести, нужно покончить с постсоветским господством антирелигиозного направления в школе» [Шевченко 2000].

Как известно, Тертуллиан также считал, что «душа по своей природе христианка». Однако при этом ему хватало последовательности утверждать, что нет ничего общего между Афинами и Иерусалимом. В этой связи возникает вопрос: действительно ли духовность должна быть определена на постоянную прописку в конфессиональной религиозности, или же, следуя евангельской максиме «В Доме Отца моего обителей много», следует все же предоставить духу возможность дышать, где он хочет, в том числе и в атеистическом сознании. Более того. Разработку этого вопроса целесообразно провести на материале исторического развития религии и ее критического анализа в категориях самой теологии. Ее выдающиеся представители со знанием дела и лучше кого бы то ни было демонстрируют тщету попытки возрождения духовности через возвращение религиозной вере формы внешней всеобщности. Религиозное сознание, коль скоро ему сообщается смысл социально необходимой дисциплинарно-воспитательной меры, превращается в *репрессивно-терапевтический* по отношению к самосознанию индивида институт Церкви. Конфессиональная религиозность является не точкой имманентности духовного измерения пространства довременной культуры, но непосредственной антитезой принципа личной автономии и подлинной веры.

Религия — одна из основных и наиболее устойчивых культурно-символических форм мировоззренческой, экзистенциальной, социально-психологической идентичности личности и человеческих сообществ, выработанных в процессе исторического генезиса человечества. Религиозная вера сохраняет качество своей практически-истинной универсальности и в структуре мировоззренческих ценностей современного глобализирующегося мира. Для множества людей религия является тем духовным камертоном, по которому настраивается все их существование. Вера позволяет возвыситься над неразберихой житейских ситуаций и бросить взгляд на свое существование в его смысловом целом с некоей надмирной и абсолютной точки зрения. Движение самоидентификации в пространстве религиозной традиции понимается как продвижение от сакральных ценностей, не подлежащих критике, к опыту, их удостоверяющему. Причем траектория этого движения гомологична пути становления национального самосознания. В обоих случаях сознание должно создать в себе смысловую структуру, в которой истина национальных смыслообразов становится непосредственно достоверным переживанием как личностный способ мировоззренческого утверждения в национальной вере.

Но специфика духовной ситуации человека в современном мире состоит в том, что цивилизационно-исторические предпосылки онтологической, ценностно-смысловой, психологической *естественности* конфессионально-религиозного образа мысли сегодня необратимо утрачены. Религиозное сознание движется в абсолютных координатах ортодоксии и ереси. Душа, возвышенно-патетически настроенная по этому камертону, начинает звучать фальшиво, подчиняясь симуляции метафизической ностальгии о своей духовной родине. Современный человек поставлен перед необходимостью самостоятельно вырабатывать свою собственную индивидуализированную многомерность в условиях кризиса традиционного типа мировоззренческой идентичности. Иначе религиозная идентификация становится разновидностью игры в *нетки*.

Попытки реставрации архаических типов религиозной самоидентификации приводят к тому, что идеалы и требования религии вступают в противоречие с безотнositельными нравственными ценностями и смыслами человеческого бытия. Традиционная религиозность, питающаяся готовыми формами внешней, авторитарно-церковной организации отправления вероисповедного культа, укореняет сознание в пространстве морфологии выдохшихся смыслов.

Без веры и связанных с ней духовных абсолютов душа человека действительно становится безводной каменистой пустыней. Но дело в том, что в определенных ситуациях религия, представая в форме конфессиональности, становится удобным, всем открытым и освященным авторитетом тысячелетий путем к разрушению духовно-онтологических, нравственных основ человеческого бытия. Приверженность традиционному вероисповеданию как интегративному началу эмоционально-образной и ценностно-смысловой определенности духовного мира личности обретает правомерность и предметную истинность в границах таких эпох и этносоциальных единств, в реальном бытии которых не происходит выделения личности как автономного субъекта действий и становления соответствующей формы самосознания. В этих социокультурных общностях сознание индивида прорастает в вероисповедную догматику с той же органической естественностью, с которой прорастает дерево из брошенного в землю семени. Ведь религиозные категории здесь заложены в самих основах социальной онтологии, выступают объективной структурой социальных связей, даже не будучи представлены в рефлексивной форме. У арабских племен, как отмечают историки религии, в эпоху, непосредственно предшествующую возникновению ислама, отсутствовала религия в привычном смысле слова. «Боги и божественные дела их занимали очень мало, и к вопросам культа они относились с полным пренебрежением. Однако к своему роду они испытывали нечто вроде религиозного благоговения, и жизнь сородича они почитали священной и неприкосновенной» [Зиммель 1996, 559].

Жизнь в мифически структурированном единстве с человеческой общностью — семьей, родом, нацией, страной, эпохой — это жизнь «лично-общественная», когда ценностно-смысловая определенность рода дана в индивиде и противостоять ей в самом себе он не в состоянии, поскольку вне рода — сородичей, соплеменников, духов предков — самости индивида не существует. Поэтому мироотношенческие парадигмы ценностно и онтологически утверждены не столько во внешнем авторитете священных текстов или в проповедях харизматических пророков, сколько в самом индивиде, в естественной организации его чувств, мыслей, поступков. Органическая связь с родовой общностью не позволяет индивиду выступить автономным инициатором и авторитетным субъектом ценностно-смыслового целого собственной личностной идентичности.

Единство этнической и религиозной идентичности составляет атрибутивную черту древнего мира. Культура имеет религиозные основы, генетически возводится к культу и ее духовные ценности имеют символическую природу, полученную от культовой символики. Если национальные культуры должны сохранять собственную суверенность, то это относится и к сфере их религиозного самосознания. Служение богам является составной и интегральной частью жизни семейной, родовой и политической общности.

На развитой стадии культа каждое политическое объединение имеет своего бога, недоступного чужакам. Этот бог приемлет жертвы только от членов союза и исполняет только их молитвы, и он не тождественен богу другого союза, даже если носит то же имя и выполняет те же функции (хотя иногда делаются попытки переманить богов соперника на свою сторону или даже выкрасть их). «Юнона жителей Вейи — не Юнона римлян, так же, как для неаполитанца мадонна одной часовни отличается от мадонны другой: одной он поклоняется, другую презирает и ругает» [Вебер 1994, 90]. Политеизм выступает в форме генотеизма. Поэтому по логико-герменевтической схеме мифического типа самоидентификации личности «органических эпох», самосознание которой невольно и наивно прорастает в мир «уже-наличных» абсолютных ценностей и смыслов, строятся различного рода концепции «народного духа», «народной души». В то же время из истории культуры известны примеры сращения вероисповедания и этнической идентификации, даже если в роли выступает не племенная и местная, а мировая религия. Скажем, для традиционного русского национального самосознания была характерна такая черта, как более или менее тонкая русификация Евангелия. Е.Н. Трубецкой приводит народный пересказ библейского сюжета — беседы Христа с Самарянкой: «Она Ему говорит: как же я Тебе дам напиться, когда ты — Еврей; а Он ей в ответ: врешь, говорит, я чистый русский» [Трубецкой 1994, 334]. Фактически ту же идею особой близости Христа и Святой Руси разрабатывали славянофилы. Православная Русь считалась последним убежищем правой веры и истинного благочестия.

Мифические архетипы самоидентификации присутствуют в любом, самом зрелом и критически-рефлексивном самосознании. Вопрос в том, существуют ли они как аффективная плоть смыслов, приютившись в которых личность создает свое «паразитически завершенное» [Бахтин 2000, 148] единство, или же они, не теряя субстанциальной серьезности, отодвигаются в созерцаемые ценности творчески избыточного по отношению к ним самопереживания со всем ценностно-смысловым контекстом, в который они вплетены. Разложение мифической слитности, тотальной интегрированности схем самоидентификации и религиозно-культовой практики происходило как своеобразная «феноменологическая редукция», очищение контекста самоидентификации от заполненности догматически утвержденными образами абсолютного воплощения смысла. Постепенно проступали контуры парадоксальности, невероятной сложности и непостижимости самоутверждения индивида в религиозной вере.

В учениях раннепротестантских мистиков утверждалось, что божественное бытие не может быть явлено в каком-либо образе, ибо образ чего-либо тварного, создаваемый в душе, отнимает у нее целого Бога. В то же время Бог ближе человеку, чем человек самому себе. Бытие Бога вытекает из осознания личностью самой себя, сущность и природа Бога состоят в том, что Он должен действовать в душе человека. Этот кульминационный пункт учения германского мистицизма наиболее ярко передан в проповеди Мейстера Экхарта «О нищете духом» [Экхарт 1912, 80].

Мейстер Экхарт учит о том, что в душе, достигшей последней глубины самости, абсолютной свободы самоопределения, т.е. в душе, находящейся в абсолютно негативном самоотношении, Бог уничтожает Себя самого («Будьте уверены, это — самое существенное свойство Бога!»), а сама душа достигает того состояния, когда ей и не надо больше иметь Бога. Дух совершает свой полет из себя, уничтожаясь как образ творения, и посредством этого освобождается от Бога. Мы видим, что на деле религиозный акт совершается как уникальный акт философствования, или символ некоторых предельных условий сознательной жизни, иметь рациональное знание о которых невозможно по определению. Тем самым во всей своей серьезности и парадоксальности ставится проблема веры.

Кьеркегор говорит, что философскую форму движения к абсолютному смыслу, основу которого составляет самоотречение от всех конечных смыслов и ценностей, он вполне может понять и осуществить. Но вот движение религиозной веры абсолютно непостижимо для любого типа рефлексии. Вера есть самое великое и самое трудное. Веру невозможно освоить эстетически или этически, она остается вечным

парадоксом для мышления. Верить — это вовсе не то же самое, что признавать нечто за абсолютную истину. Нельзя верить в таблицу умножения или химические формулы. Иван Карамазов неопровержимо и доподлинно знает, что Бога нет, но он не может не верить в его существование. Вера есть не просто самое парадоксальное из всего, что может быть помыслено, но она настолько парадоксальна, что ее вообще нельзя помыслить. Вера становится ущербной, симулирует сама себя, если мнит себя знанием. Доказывание истинности веры как определенного состояния души психологически и логически нелепо.

Нравственные абсолюты недействительны в мире веры, где единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, стоит в абсолютном отношении к абсолютному. «Подобная позиция не может быть опосредована, — поскольку всякое опосредование происходит лишь силой всеобщего» [Кьеркегор 1993⁶, 55]. Поскольку же всеобщее может быть выражено только словами, то подлинная вера не может обладать формальной всеобщностью религиозного конфессионального вероучения. Как неизбежное следствие нарушения этого требования и возникает феномен религиозного фанатизма.

Современная протестантская теология дала образцы критики религии, поставив проблему отсутствия в историческом христианстве (как и всякой другой религиозной конфессии) подлинной веры, подменой ее доверием к церковному авторитету, схоластическим богопознанием. Р. Бультман стал инициатором движения за демифологизацию веры, противопоставив веру в Бога, абсолютно трансцендентного по отношению к человеческому миру, религии как идеологии, воспроизводимой в культовых и догматических формах. Д. Бонхёффер выдвинул концепцию «безрелигиозного христианства». По этой теории, религия есть временная, исторически обусловленная форма, или внешняя оболочка веры. О Боге же следует говорить на языке постхристианской, или пострелигиозной эпохи. По мнению П. Тиллиха, вера в непознаваемого Бога радикально отличается от религии. К. Барт расценивает религию как деформацию, порчу веры. Т. Альтицер считает, что со смертью Бога священное покинуло сферу трансцендентности как истока смысла бытия и перешло в сферу имманентности.

Ценностное сознание как смысловая структура рефлексивности есть способность человека быть по ту сторону самого себя как всякого «уже наличного», ретроактивно-го состояния самосознания. Ценностно-смысловой план самопереживания — это всегда бытие-возможность «абсолютного смыслового будущего» (М.М. Бахтин) без всяких гарантий и детерминаций со стороны наличного бытия. Поэтому человеческое Я вправе относиться к своему развитию как к духовному росту, чьи утраты и обретения не нуждаются во внешнем оправдании или в каком-либо метакритерии: философском, идеологическом, религиозном. Завершенная самоидентификация невозможна потому, что саморефлексия сознания является имманентным способом ценностно-смыслового развития этого сознания. Слова сознания о себе не могут быть завершающими, но лишь преобразующими — тем философским первоактом «метанойи», в котором я изменяюсь своей мыслью, создавая в себе самом действующую причину ее возможности.

«Духовная субъективность... есть совершенно свободная сила самоопределения», «только свободное самоопределение сохраняется в реализации, во внешнем наличном бытии» [Гегель 1977, 53–54]. Следовательно, дух есть запрет тождества человека с самим собой в любом конечном предмете, наличном или мыслимом, как и в любой абстрактной всеобщности. Поэтому аналитика объективированных форм существования ценностно-смысловых категорий не может служить способом движения по их специфической логике. Религиозная вера дает не аподиктическое доказательство объективной структуры, но лишь герменевтическую модель ценностно-смыслового плана бытия. Движение самоидентификации в пространстве культуры понимается как продвижение от ценностей, не подлежащих критике, к опыту, их удостоверяющему. Сознание должно создать в себе смысловую структуру, в которой истина национальных смыслообразов становится непосредственно достоверным переживанием как

личностный способ мировоззренческого утверждения в национальной вере.

Парадоксальность ситуации в том, что «разволшебствование» или «расколдовывание» мира (М. Вебер) в нововременной цивилизации привело к натурализации семиозиса архаической логики и субстанциализации логико-герменевтических схем ценностных суждений.

В трудах по социологии религии М. Вебера показано, что различные исторически действительные религиозные системы представляют собой непримиримые жизненные позиции. Религиозное сознание движется в непререкаемых рамках ортодоксии и ереси, по логике исключаящей дизъюнкции мы — они. Поэтому человек не может идентифицировать себя в контекстах более чем одной из систем верований и действий. Вместе с тем принцип метафизического плюрализма как духовной основы демократии состоит в признании того факта, что из множества различных представлений о мире нельзя выделить одного единственно правильного, идентифицировав все остальные как ошибочные. Разумеется, веротерпимость — ценное качество религиозного сознания, противостоящее религиозному фанатизму. Но поставьте себя на место, скажем, гостя, который знает, что хорошо воспитанные хозяева лишь терпят его присутствие.

Свободомыслие, мировоззренческая толерантность являются атрибутами гражданского общества. Однако принцип толерантности не может быть, в свою очередь, абсолютизирован и превращен в догму. Существует основоположение нравственности, которому мы склонны отдать предпочтение (первенство) перед этим плюралистическим мировоззренческим тезисом. Это принцип, который М.М. Бахтиным формулируется как императив «не-алиби в бытии», незаместимости человека в его ответственности. Принимая догматы той или иной религиозной веры, человек не снимает с себя ответственности за свои поступки, не может перекладывать бремя вины на ценности и нормы вероучения, которому он следует, совершая преступления во имя Аллаха или Христа. П.Я. Чаадаев говорил о том, что человек полностью ответственен за то, что именно он допустил быть основанием собственного бытия.

Гуманистические ценности не нуждаются в трансцендентно-теистическом обосновании. Их формальной структурой выступают логико-семантические нормы критической рациональности. Субъектом данного типа рациональности мышления и практического действия становится не абсолютный субъект философской рефлексии, не трансцендентальное эго и не человек, заброшенный в перекрестье радостной ликующей надежды и темной бездны гибели как в абсолютную исходную точку экзистенциальных решений. В то же время в ситуативно-плюралистическую логику встраиваются и нравственные абсолюты. Иначе критическая рациональность замещается нигилистически-скептической аномией либо сводится к рассудочно-расчетливому практицизму. Такова, по сути дела, нормативная концепция атеистического гуманизма, развиваемая ведущим современным авторитетом гуманистической теории — председателем Совета по секулярному гуманизму (США) Полом Куртцем. Эта нормативная теория «...ориентирована не на поиск абсолютно *наилучшего*, а на улучшение жизни, на максимизацию того, что *лучше* по сравнительной шкале ценностей» [Куртц 2000, 84]. Такая форма рациональности, считает П. Куртц, действительна для любого социокультурного контекста и любого индивидуума. Причем она не касается вопроса, что такое добро или зло, что само по себе правильно или неправильно. Данная форма рациональности — это «методологический» процесс, имеющий в виду рассмотрение уже имеющихся нормативных ценностей в контексте определенных ситуаций.

Однако есть ценности, которыми индивид не может поступиться ни при каких условиях и ни в каких ситуациях. Согласно Канту, предназначение человека следовать закону свободы и разума не определяется условиями времени и пространства ни положительно, ни отрицательно. Нравственный закон — современник вечности (Р. Прайс). Этот закон и чистая воля, в которой он берет начало, доказывают свою реальность при помощи нравственных основ, независимо от всех эмпирических условий.

Принципиальная ограниченность религии состоит не в содержании провозглашаемых ценностей, а в том, что сама форма религиозной догмы снимает задачу самостоятельной выработки мировоззренческих ориентиров. Рациональный смысл проблемы как религиозной веры, так и атеистического и скептического мировоззрения состоит в том, выступают ли они ферментом и живым событием в опыте становления личностного самосознания, «окнами в абсолютное» духовного плана человеческого бытия, или же становятся удобным способом вписать свою элементарность, распавшуюся на тупо-наличные фрагменты, короткие перспективы и случайные функции, в столь же элементарные контексты целерациональности существования.

Вера, в равной степени светская и религиозная, должна быть сугубо личным делом каждого. Ее содержание не может быть генерализовано в форме общеобязательного требования и институционализировано в виде общегосударственной идеологии. Именно правовая форма организации социально-гражданской жизни на основе дискурсивного консенсуса является практическим утверждением гуманизма. Поэтому не религиозная вера, а право есть, по слову Канта, «самое святое, что есть у Бога на земле». Структуры духовной консолидации современного общества, в отличие от архаического типа социальной интеграции, генерируются в сфере правосознания.

Источники

Бахтин 2000 — Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук / Сост. С.Г. Бочаров. СПб.: Азбука, 2000 (Bakhtin, Mikhail M. *Author and Hero at Aesthetic Activity*. In Russian).

Вебер 1994 — Вебер М. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994 (Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Russian Translation).

Гегель 1977 — Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах. М.: Мысль, 1977. Т. 2 (Hegel G.V.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Russian Translation 1977).

Зиммель 1996 — Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд // Зиммель Г. Избранное. Том 1. Философия культуры. М.: Юрист, 1996 (Simmel Georg. *Die Religion*. Russian Translation 1996).

Кант 1964 — Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Собр. соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2 (Kant Immanuel. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Russian Translation 1964).

Кант 1965 — Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965 (Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Russian Translation 1965).

Кьеркегор 1993^a — Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 287–404. (Kierkegaard, Søren. *Siegedommen til Duden*. Russian Translation).

Кьеркегор 1993^b — Кьеркегор С. Страх и трепет. // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 15–120. (Kierkegaard, Søren. *Frigt og*. Russian Translation 1993).

Трубецкой 1994 — Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. (Troubetskoy, Evgueni N. *Old and new National Messianism*. In Russian).

Экхарт 1912 — Экхарт Мейстер. О нишете духом. // Экхарт Мейстер. Проповеди и рассуждения. М., 1912. С. 80–81 (Eckhart Meister. *Von den Armut der Seele*. Russian Translation 1912).

Ссылки

Дробницкий 1977 — Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. М.: Наука, 1977.

Куртц 2000 — Куртц П. Мужество стать: Добродетели гуманизма М.: Российское гуманистическое общество, 2000.

Шевченко 2000 — Шевченко М. Богословие вместо коммунизма? // Независимая газета. 2000. 22 марта. № 51 (2113).

The Spiritual and Moral Foundations of Personal Self-Awareness

Akhan K. Bizhanov, Abdumalik N. Nysanbayev

Authors illustrate by what means the pedagogical tasks of philosophy and their attitude to such systems of spiritual and moral formation of personality as religion and morality get determined under modern conditions. Philosophy must get rid of claims on the meaning of certain valuable and normative system of upbringing. It must not preach the virtue, but indicate any person to such a start in himself, which will allow him to take the path of spiritual and moral transformation. In this, the specificity of spiritual situation of a person in the contemporary world consists in that civilization and historical prerequisites of ontological, valuable-meaningful, psychological naturalness of confessional-religious way of thinking were irreversibly lost. Modern individual is set in front of the necessity to develop on their own the particular individualized multidimensionality in the conditions of traditional type of worldview identity crisis.

The principal limitation of religion is not in containing the proclaimed values, but rather in the form of religious dogma removing the task of developing on their own the worldview references. The faith, in an equal degree of secular and religious, must be a private affair of each person. Its content cannot be generalized in the form of mandatory requirement and institutionalized as a national ideology. Namely the legal form of organization of social and civic life on the basis of discursive consensus is the practical approval of humanity.

KEY WORDS: spiritual and moral foundations, person, pedagogics, philosophy, faith, religion, social, ethics, law.

BIZHANOV Akhan K. — DSc in Political Sciences, Professor, Director of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Komsomol of the Republic of Kazakhstan.

NYSANBAYEV Abdumalik N. — Academician of NAS of RK, DSc in Philosophy, Professor, Academician-Secretary of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.

iphp@inbox.ru

Received at March, 13 2018.

Citation: Bizhanov, Akhan K., Nysanbayev, Abdumalik N. (2018) 'The Spiritual and Moral Foundations of Personal Self-Awareness', *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2018), pp. 5-16.

DOI: 10.31857/S004287440000218-4

References

- Drobnitsky, Oleg G. (1977) *Problems of Morality*, Nauka, Moscow (In Russian).
Kurtz, Paul (1997) *The Courage to Become: The Virtues of Humanism*, Praeger (Russian Translation 2000).
Shevchenko, Maxim L. (2000) 'Theology Instead of Communism?', *Nezavisimaja gazeta*, March, 22, № 51, (2113), Moscow (In Russian).