



Степанова Е.А. Религия и мораль: парадоксы взаимозависимости // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук, 2018. Т. 18, вып. 2, с. 21–39.

УДК 241.13

DOI 10.17506/ryipl.2016.18.2.2139

РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ: ПАРАДОКСЫ ВЗАИМОЗАВИСИМОСТИ¹

Елена Алексеевна Степанова

доктор философских наук,
главный научный сотрудник Института философии и права УрО РАН,
главный научный сотрудник Уральского гуманитарного института УрФУ,
г. Екатеринбург, Россия. E-mail: eas142@yandex.ru
ORCID ID: 0000-0002-2559-3573

Материал поступил в редколлегию 19.11.2017 г.

В статье рассматриваются различные аспекты соотношения религии и морали в европейской и российской общественной мысли в рамках христианской парадигмы. Отмечается большое разнообразие определений религии в исследовательской литературе; особое внимание уделено так называемому критическому подходу, который подвергает сомнению научную релевантность понятия религии вследствие его зависимости от историко-культурного контекста. В статье проанализированы некоторые исторические типы взаимосвязи религии и морали и сделан следующий вывод: ее характер целиком и полностью определяется историко-культурным контекстом в целом и конкретной формой христианской религии той или иной эпохи в частности. Обращаясь к дискуссии о соотношении религии и морали в постсоветской России, автор констатирует ее радикальную трансформацию за последние десятилетия, связанную прежде всего с изменившимся представлением о месте религии в историко-культурном развитии страны. Переходя к анализу практической стороны соотношения религии и морали, автор отмечает, что зависимость повседневного морального выбора от религиозных убеждений далеко не однозначна, и иллюстрирует это примерами из отечественной и зарубежной исследовательской литературы.

Ключевые слова: религия, мораль, христианство, секуляризация, теория божественного повеления, повседневность, контекст.

Как соотносятся религия и мораль? Особую актуальность вопрос об их взаимосвязи в европейской интеллектуальной традиции приобрел в эпоху модерности по мере постепенной утраты религией своего тотального влияния на социальную жизнь в различных ее проявлениях и образовании независимых от нее (или, по крайней мере, претендующих на

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 17-18-01194.

независимость) типов общественного и индивидуального сознания. В статье рассматриваются некоторые концепции соотношения религии и морали, сформировавшиеся в европейской (в том числе отечественной) общественной мысли в рамках христианской парадигмы. В самом общем виде они сводятся к трем возможным вариантам: 1) религия и мораль неразделимы; 2) они различны, поскольку каждая обладает своей спецификой; 3) идеи как неразделимости, так и различности одинаково неверны, скорее, можно говорить о взаимозависимости, изменяющейся в соответствии с историко-культурным контекстом (Diener 1997: xi). Поскольку проблема соотношения религии и морали в последнее десятилетие активно обсуждается в России, анализ этих концепций может способствовать вхождению современных российских дискуссий в более широкий идейный контекст. Кроме теоретической стороны проблемы соотношения религии и морали существует также и ее практическая сторона, а именно вопрос о том, какое воздействие на повседневное поведение людей оказывает тот или иной тип взаимовлияния религиозных и моральных убеждений. В статье высказываются некоторые соображения на этот счет на основе имеющихся исследовательских данных.

Религия: трудности определения. Прежде чем рассматривать проблему соотношения религии и морали, необходимо определиться с тем, что именно понимается под религией. В исследовательской литературе существует огромное разнообразие определений этого понятия. В последнее время все большее распространение получает критический подход, который подвергает сомнению научную релевантность понятия «религия», поскольку оно возникло в рамках западной христианской традиции и вследствие этого ограничено определенным историко-культурным контекстом (Laborde 2014). Примером критического подхода является, в частности, книга американской исследовательницы Томоко Мацузава «Изобретение мировых религий» (*The Invention of World Religions*) (Masuzawa 2005), в которой доказывается, что представление о мировых религиях, возникшее в европейской мысли XIX в., опиралось на иерархическую классификацию, где христианству отводилась роль наивысшего воплощения сущности религии (как, например, это утверждается в философии религии Г.В.Ф. Гегеля). Другими словами, сама концепция мировых религий может быть правильно понята лишь в контексте европейской интеллектуальной истории, особенно той ее части, которая развивалась под влиянием протестантизма, а описание иных религиозных традиций являлось конструкцией, по сути дела отражавшей представление Запада о самом себе. Эта конструкция имела ощутимые политические последствия: например, в христианском миссионерстве она фактически стала орудием колониализма, когда местные верования расценивались в качестве «предрассудков», подлежащих искоренению и замене на «истинную религию» – христианство.

Действительно, традиции, которые принято объединять понятием «религия», настолько различны, что некоторые представители критического подхода считают, что от него следует вообще отказаться. Так, Тимоти Фитцджеральд в книге «Идеология исследования религии» (*The Ideology*

of Religious Studies) доказывает, что понятие «религия» является в первую очередь идеологической категорией, исходящей из определенных представлений о человеческой природе, которой предписывается в качестве обязательного стремление к сверхъестественной реальности как источнику универсальных ценностей (Fitzgerald 2003). Однако само представление о сверхъестественной реальности в разных культурах полностью зависит от специфического социального контекста, так что в каждом конкретном случае оно будет различным (Fitzgerald 2003: 6). Не углубляясь далее в дискуссию о релевантности самого понятия «религия», приведу мнение по этому поводу американского исследователя Айвана Стренски, который полагает: во-первых, как те, кто отказывает этому понятию в праве на существование, так и те, кто не видит в нем проблему, позиционируются в рамках одного и того же дискурса, поэтому отмена понятия, по сути, ничего не меняет; во-вторых, отрицание понятия не означает отрицания явления, которое за этим стоит и в любом случае нуждается в исследовании, как бы оно ни называлось (Strenski 2004).

Еще одно основание для критического подхода к понятию религии – это его зависимость от дихотомии светского и религиозного, которая используется государством западного либерального типа для легитимации своего представления о религии, подразумевающего принцип религиозного индивидуализма и отнесение религии исключительно к частной сфере. Более того, как полагает американский антрополог Талал Асад, в государстве этого типа к публичным дебатам допускается только такая религия, которая способна рационально выразить свою позицию и заранее вписаться в либеральный дискурс (Asad 2003). Именно светское государство определяет, что есть религия, относя ее к сфере сверхъестественного (иррационального) в противовес светской рациональности. Важные соображения в пользу критического подхода высказывает американский исследователь религии Уильям Кавано: с его точки зрения, у религии нет никакой транс-исторической и транскультурной сущности, укорененной в человеческой природе. То, что рассматривается в качестве религиозного и секулярного, в каждом временном контексте является функцией от конфигурации политической власти (Cavanaugh 2009). Кроме того, светские идеологии – национализм, марксизм, капитализм, либерализм – не в меньшей степени отличаются иррациональностью и догматизмом, чем это обычно приписывают религии (Cavanaugh 2009: 6).

Особый подход к исследованию религии обосновывает английский политический философ Сесиль Лаборд. Она называет его стратегией «разукрупнения религии» (*disaggregating religion*) (Laborde 2014). Этот подход строится на признании того факта, что понятие «религия» имеет разное значение в разных контекстах и допускает разные принципы ее изучения со стороны разных дисциплин: антропологии, истории, философии, феноменологии, психологии, социологии и т.д. С юридической точки зрения это означает, что на законодательном уровне не следует предоставлять привилегии какой-то конкретной религии, поскольку в этом случае не только искажается сам принцип свободы совести, но из общественной жизни

исключаются те качества религии, которые не характерны для ее разновидности, по тем или иным причинам признанной привилегированной. Обоснованию этой идеи посвящена недавно изданная книга С. Лаборд «Религия либерализма» (*Liberalism's Religion*), в которой она рассуждает о многообразии проявлений религии в современном плюралистическом обществе (Laborde 2017).

Таким образом, можно констатировать следующее: религия как теоретическая категория получила развитие в определенном историко-культурном контексте, а именно в европейской интеллектуальной традиции Нового времени и эпохи Просвещения, и поэтому к ее применению в других контекстах следует подходить избирательно. Тем не менее, если все же использовать это понятие за неимением лучшего, нужно помнить о том, что религия поворачивается разными сторонами в зависимости от дисциплинарной стратегии. Кроме того, каждая конкретная религия распадается на множество вариаций и практикуется самыми различными способами: везде есть как свои ортодоксы, консерваторы и фундаменталисты, так и либералы, прогрессисты и модернисты (Diener, 1997: 3). Следовательно, для анализа проблемы, поставленной в статье, – взаимосвязи религии и морали – важно точно определить, какая именно религия, какая ее конкретная разновидность, в какой исторический период и в каких социально-культурных обстоятельствах рассматривается.

Религия и мораль: типы взаимосвязи и концептуальное многообразие. Главная интеллектуальная проблема, касающаяся сущности морали, понимаемой здесь как набор правил и обычаев, определяющих повседневное поведение людей, – это определение источника представлений о добре и зле, который может находиться либо вне человека, либо в нем самом. В первоначальной постановке проблемы добра и зла у Сократа присутствует принцип их независимого существования в виде отсылки к божественному (в древнегреческом понимании) внутреннему голосу (*daimonion*), направлявшему человека на поиски всеобщего морального закона. В христианский период европейской интеллектуальной истории можно выделить три основных типа суждений о религии – источнике объективных представлений о добре и зле: это восприятие религии как тотальности, пронизывающей все сферы человеческой жизни, включая мораль; критика исторической религии в качестве искажения истинной веры, которая является основой истинной морали; утверждение автономности морали по отношению к религии и самостоятельности человека (общества) в определении моральных предпочтений. В современных дискуссиях присутствуют все три типа, при этом постмодернизм прибавил к ним сомнение в истинности и религии, и морали как метанарративов, утративших свою убедительность, или как социально-культурных типов дискурса, диктуемого властными отношениями того или иного общества.

Первый этап соответствует предмодерной эпохе, когда, по словам канадского философа Чарльза Тейлора, «все различия, которые мы проводим между религиозным, политическим, экономическим, социальным и т.д. аспектами нашего общества, не имеют никакого смысла. В этих преж-

них обществах религия была “езде”, она была вплетена во все остальное и ни к коей степени не образовывала свою собственную отдельную сферу» (Taylor 2007: 2). Эту «вплетенность» религии (ясно, что речь здесь идет исключительно о христианстве) во все сферы жизни, включая мораль, прекрасно демонстрирует теологическая система Фомы Аквината, в которой первоначально всего сущего (блага) является Творец, трансцендентный созданный им вселенной.

В системе Фомы все законы природы и общества являются частными случаями божественного закона, который с необходимостью должен быть вечным, как вечен сам Бог. Человек, будучи разумным творением, обязан знать, чего требует от него вечный закон, а для этого данный закон должен быть некоторым образом запечатлен в самой человеческой субстанции; чтобы повиноваться ему, людям достаточно следовать склонностям своей природы; поэтому указанный закон именуется *естественным*. Первое и главное его предписание, исходное начало всякой человеческой деятельности, есть «совершение блага и следование ему, а также избегание зла» (Фома Аквинский 2012: 325). Благо – конечная цель всех творений, а эта конечная цель есть Бог. Совершение блага в понимании Фомы не моральное предписание, но следование естественному закону, то есть самой человеческой природе, которая стремится к счастью через разумное согласие с добродетелью.

Почему же не все люди и не всегда стремятся к благу? Дело в том, как считает Фома, что между естественным законом и нашими действиями находится человеческий закон, который определяет различные способы приложения естественного закона. Человеческие законы предписывают частные действия, которых требует от человека естественный закон, поэтому они обязательны лишь в той мере, в какой справедливы. Поскольку естественный закон присущ всем людям как разумным творениям, концепция Фомы предполагает, что все люди являются моральными существами, способными действовать автономно, то есть в согласии с разумом, данным человеку Богом (Жильсон 1999). Таким образом, в системе Фомы религия и мораль тождественны в силу единства самой человеческой природы.

Второй этап связан с моральной философией Иммануила Канта. Начиная свой анализ соотношения религии и морали, Кант признает факт радикальной испорченности человеческой природы: человек зол потому, что, сознавая моральный закон, тем не менее в своих действиях отступает от него. Он становится добрым тогда, когда сам делает себя таковым, свободно принимая добро в качестве максимы своих поступков. Кант называет евангельскую историю о жизни, страданиях и смерти Иисуса Христа «олицетворенной идеей доброго принципа», который заключается в осуществлении полного морального совершенства человечества, являющегося целью божественного творения мира. Христос есть «первообраз нравственного убеждения во всей его чистоте» (Кант 1980: 129). Сын Божий унился до того, что, будучи святым и в силу этого свободным от страдания, по своей воле принял на себя страдание для содействия совершенствованию человека; здесь находится основание практической веры, которая дает человеку

возможность полагаться на самого себя и неизменно следовать первообразу человечности, явленному в Христе. Практическая вера чистого разума основана на том, что никакое нравственное действие невозможно без осознания подлинных мотивов своих поступков и способности в поведении исходить из моральных максим.

Кант различает чистую религиозную веру и историческую веру. Критерием различения является форма повиновения Богу: в первом случае она заключается в том, что разум в самом себе познает божественную волю, что соответствует потребности разума признавать силу, способную с наибольшей полнотой воплощать в себе нравственность; во втором случае познание религии происходит не с помощью разума, а с помощью откровения. Люди стремятся к объединению на почве веры и образуют церковь, требующую не только чистой веры разума, но и исторической веры, которая претендует на то, чтобы выдавать себя за воплощение божественного законодательства. Однако историческая церковная вера не может быть убедительна для всех, поскольку она основана на откровении как на опыте, который не может быть общезначимым. Итак, только чистая религиозная вера, целиком основанная на разуме, может быть необходимым и единственным условием, которое отличает истинную церковь, а видимая церковь должна постоянно поверяться стандартами истинной церкви чистого разума. Пауль Тиллих писал, что «эмпирическая церковь рассматривалась им (Кантом) как сообщество, управляемое предрассудками и интересами церковных авторитетов. Поэтому принадлежность человека к истинной церкви должно преодолевать ограниченность видимой церкви, которая подменяет автономию гетерономией и разрушает разум суевериями» (Tillich 1967: 68).

Такой естественной религией, основанной на чистой религиозной вере и образующей первую истинную церковь, Кант считает христианство, но взятое в его истоках, то есть в том виде, в каком оно изложено в Писании. Основные положения учения Христа сформулированы таким образом, что их доказательство содержится в них самих – в этом смысле они являются учением чистого разума. Эти положения представляют собой предельные основания нравственности, моральные максимы, суть которых заключается в необходимости исполнения долга не из каких-либо посторонних побуждений, а исключительно из непосредственного уважения к нему самому.

Таким образом, в философии Канта было сделано важнейшее допущение: религия (христианство) является основанием нравственности, но речь идет не о реально существующей религии, как это было у Фомы, но об ее идеальной форме, а именно о первоначальном христианстве, не искаженном в ходе последующего развития исторических церквей, неважно, католических или протестантских¹. В такой трактовке истинная религия и есть мораль в ее абсолютном выражении, присущая человеку как автономному разумному существу. Такую же позицию по поводу соотношения религии и морали занимал Л.Н. Толстой. Широко известно его высказывание о том, что «попытки основать нравственность помимо религии подобны тому,

¹Православное христианство находилось за пределами внимания европейской философии.

что делают дети, которые, желая пересадить нравящееся им растение, отрывают от него не нравящийся им и кажущийся им лишним корень и без корня втыкают растение в землю. Без религиозной основы не может быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно так же, как без корня не может быть настоящего растения». И далее, отвечая на вопрос о сущности религии и нравственности, Толстой добавляет: «Религия есть известное, установленное человеком отношение своей отдельной личности к бесконечному миру или началу его. Нравственность же есть всегдашнее руководство жизни, вытекающее из этого отношения» (Толстой 1956: 39, 26). Здесь, так же как у Канта, идет речь не об исторической религии, а о религии в ее истинном смысле, как его понимает Толстой, то есть как об универсальном законе жизни, имманентном разуму и тождественном человеческому существованию.

Как отмечает М.Л. Гельфонд, «одним из наиболее характерных для человеческого мышления способов подобного удостоверения религии в ее истинном смысле оказывается последовательная морализация ее императивно-ценностного содержания, состоящая в постепенном отождествлении священного как абсолютного выражения истинности с нравственно совершенным, справедливым или должным» (Гельфонд 2013: 91). Этот процесс сопровождался все более острой постановкой фундаментального для европейского философского сознания вопроса о соотношении религии и морали. Проведенное Кантом разделение истинной и исторической религий в дальнейшем сыграло огромную роль в дискуссиях на богословские и этические темы, получив развитие – до логического конца – в философии Фридриха Ницше, считавшего христианство ответственным за искажение подлинной морали вследствие навязанного людям чувства вины¹.

На *третьем этапе* (XIX – начало XX в.) возникают атеистические концепции морали, в которых обосновывается необходимость эмансипации морали от исторической религии. Так, Эмиль Дюркгейм в своей теории морали, которую в определенной степени можно считать социологической интерпретацией моральной философии Канта, исходил из того, что кризис современного ему французского общества конца XIX – начала XX в. был проявлением кризиса всего западного мира в момент перехода от традиционного общества к обществу модерности. Помимо всего прочего, этот кризис означал установление нового морального порядка. В традиционном обществе, подчеркивал Дюркгейм, мораль была основана на религии, и человек

¹ «Чувство задолженности божеству не переставало расти на протяжении многих тысячелетий, и притом все в той же пропорции, в какой росло на Земле и взмывало вверх понятие Бога и ощущение Бога... Восхождение христианского Бога как максимального Бога, достигшего пика градации, повлекло за собою и максимум чувства вины на Земле. Допустив, что мы наконец вступили в обратное движение, позволительно было бы с немалой степенью вероятности заключить из неудержимого упадка веры в христианского Бога, что уже и теперь в человеке налицо значительный спад сознания вины; в любом случае не следует исключать шанса, что полная и совершенная победа атеизма смогла бы освободить человечество от всего этого чувства задолженности своему началу, своей *causa prima*» (Ницше 1997: 376).

нес моральные обязательства не перед другими людьми, а перед Богом (богами) и должен был исполнять предписанные свыше правила. Но со временем положение вещей изменилось. Обязанности перед другими людьми усложнялись, становились более конкретными и обретали приоритетность относительно обязанностей перед Богом. Этому, по мнению Дюркгейма, в значительной степени способствовало христианство как религия, в которой Бог отдает себя в жертву во имя спасения человечества и главной заповедью и обязанностью перед Богом является любовь к ближнему. Постепенно человеческие моральные обязанности становились независимыми от религиозных соображений, и в результате «моральные функции божественных сил стали в чистом виде *raison d'être* (разумным основанием жизни. – *Е.С.*)» (Durkheim 1961: 7).

Секуляризация морали не означает простое замещение религиозных понятий светскими. В морали глубоко укоренено религиозное начало, которое заключается в представлении о Боге как гаранте морального порядка, и это начало не так просто удалить. Некоторые моральные идеи настолько слились с религиозными, что стало невозможным отделить их друг от друга. Кроме того, механическое удаление религиозных элементов из морали может привести к уничтожению ее собственного содержания. Чтобы избежать этой опасности, считает Дюркгейм, следует отказаться от искусственного разделения религии и морали и открывать в религиозных концепциях скрытые в них моральные принципы: «Мы должны разделить их, определить, из чего они состоят, выяснить их подлинную природу и выразить на рациональном языке. Другими словами, мы должны найти рациональную замену тем религиозным понятиям, которые на протяжении длительного времени служили средством передачи наиболее существенных моральных идей» (Durkheim 1961: 9). В современном обществе, полагал Дюркгейм, необходимо последовательно избавляться от представления о священном, квазирелигиозном характере морали. В ней есть то, что может быть названо своим собственным именем и обосновано логически без обращения к трансцендентальной реальности. Моральные нормы в прошлом имели религиозное обоснование, но это совершенно не означает, что их нельзя выразить иным способом.

В XX в. дискуссия по поводу соотношения религии и морали приобрела новое измерение после появления в 1903 г. книги «Принципы этики» (*Principia Ethica*) Джорджа Эдварда Мура, английского философа, одного из родоначальников аналитической философии. Книга Мура переводит дискуссию о морали на язык метаэтики, исследуя фундаментальные принципы этических суждений. Для этого, как указывает Мур, необходимо отвлечься от определения какого-либо действия или предмета как доброго или злого и поставить вопрос о самом качестве добра и зла, то есть о том, что суть добро и зло сами по себе. В результате тщательного анализа всевозможных определений, использующих как естественную, так и метафизическую аргументацию, Мур пришел к выводу о том, что это качество неопределимо, поскольку оно распадается на множество частных определений, относящихся к внеэтическим сущностям и логически несводимых к непротиворечивому

целому. Например, когда мы утверждаем, что добро есть удовольствие, вопрос о том, насколько удовольствие является добром, остается открытым. То же самое относится к утверждению, что всякое Божье повеление есть добро, поскольку всегда остается вопрос о том, что именно повелевает Бог (как в случае с библейской историей о жертвоприношении Авраама).

Метаэтический подход Мура был направлен, кроме всего прочего, против логики так называемой теории божественного повеления (*Divine Command Theory, DCT*), согласно которой мораль основана на Божьих заповедях, а моральное поведение есть подчинение данным заповедям. При этом конкретное содержание заповедей может различаться в зависимости от разновидности религии, хотя понятно, что указанная теория имеет смысл только применительно к теистическим религиям, предлагая метафизическое основание для объективного существования моральных представлений. Философ полагал, что этика, основанная на метафизической аргументации, также совершает ошибку, стремясь вывести моральные принципы из сверхчувственной сущности: «Упорную приверженность предрассудку, что якобы знание о сверхчувственной реальности было необходимым этапом для получения знания о том, что является добром самим по себе, мы можем приписать отчасти непониманию той истины, что предметом учения о ценности не является *реальность* оцениваемого предмета» (Мур 1984: 200).

В последние десятилетия XX в. теория божественного повеления вновь активно обсуждается в англоязычной моральной философии в качестве противовеса постмодернистскому релятивизму. Здесь нет возможности подробно разбирать аргументы «за» и «против» этой теории. Отметим, что основное возражение против нее основано на так называемой «дилемме Евтифрона», сформулированной в одноименном диалоге Платона в качестве вопроса, который задает Сократ: «Благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» Иначе эту дилемму можно сформулировать так: повелевает ли Бог поступить определенным образом, потому что это верно в моральном смысле, или же это верно в моральном смысле, потому что так велит Бог? Согласно теории божественного повеления правильно второе, однако выбор этого варианта рождает серьезные содержательные и логические противоречия, самым существенным из которых является то, что Бог может посчитать морально верным все, что угодно, в том числе нечто такое, что, с нашей точки зрения, является морально предосудительным. С другой стороны, если Бог любит нечто в силу его моральной благодати, это означает, что благо уже существует и Бог вторичен по отношению к нему и не властен над ним; это рождает сомнение в суверенности и всемогуществе Бога (Мюррей, Рей 2010: 352-353).

Один из вариантов стратегии защиты теории божественного повеления и решения дилеммы Евтифрона предложил американский философ Роберт Адамс. По его мнению, смысл этой теории заключается в том, что «любое действие является морально неверным только в том случае, если оно противоположно повелениям любящего Бога» (Adams 1987: 132). Другими словами, мораль основана не просто на Божьих повелениях, но на

неизменной всемиростивой сущности Бога, который не может повелеть ничего такого, что противоречило бы этой природе. Бог является источником морали, поскольку мораль имплицитна совершенной природе Бога, тем самым обретая метафизический статус.

Важно подчеркнуть, что из приведенного выше по необходимости краткого рассмотрения некоторых западных теологических и философских концепций взаимосвязи религии и морали следует, что характер этой взаимосвязи полностью определяется историко-культурным контекстом в целом и конкретной формой христианской религии той или иной эпохи в частности. Так, контекст предмодерной эпохи позволил св. Фоме утверждать главенство естественного божественного закона, управляющего человеческими действиями в силу своего имманентного характера, и создать внутренне непротиворечивое представление о морали как следствии этого естественного закона. По мере перехода к «эре секулярности» (по выражению Чарльза Тейлора) религия постепенно утрачивала свое тотальное господство над социальной и индивидуальной жизнью и в конечном итоге заняла равное или даже подчиненное место в структуре общества. Следствием этого была постепенно укреплявшаяся уверенность в том, что люди сами способны устанавливать моральный порядок и следовать ему. В результате возникла сама проблема соотношения морали и религии, которую можно было решать двояким образом: либо доказывая эту связь, либо отрицая ее.

В современный период давняя дискуссия о взаимосвязи религии и морали не только не утратила своей актуальности, но и вряд ли может закончиться какими бы то ни было окончательными выводами в обозримом будущем. Другое дело, что в современную плюралистическую эпоху разные, порой взаимоисключающие точки зрения сосуществуют в едином интеллектуальном пространстве, оставляя место для анализа старых аргументов и поиска новых.

Новый поворот старой темы: дискуссия о религии и морали в постсоветской России. Если обратиться к отечественным дискуссиям на эту тему, то можно констатировать ее радикальную трансформацию за последние десятилетия, связанную прежде всего с изменившимся представлением о месте религии в историко-культурном развитии страны. Сегодня в России весьма распространено представление о том, что (традиционная) религия есть подлинная основа нравственности, которая непременно должна привести к моральному усовершенствованию общества.

В классическом марксизме мораль и религия рассматривались как специфические носители идеологии, то есть в качестве превращенных форм общественного сознания, не обладающих собственным содержанием и призванных скрывать стоящие за ними социально-экономические отношения господства и подчинения в классовом обществе. Как утверждали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии», «мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии ... утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития» (Маркс, Энгельс 1955: 25). Теоретическая рефлексия по поводу этических проблем в советский период возникла до-

статочно поздно – в начале 1960-х гг. – и была связана в первую очередь с включением в новую Программу КПСС раздела, посвященного морали (Морального кодекса строителя коммунизма). Марксистско-ленинская этика рассматривалась как разрешение ранее существовавших в моральной философии противоречий, в частности между натуралистическими и метафизическими концепциями морали, приписывающими моральные законы либо естественной природе человека, либо сверхъестественной реальности. Мораль понималась как долженствование, направленное на создание нового коммунистического общества и, соответственно, нового человека – строителя этого общества. Естественно, что религии в этой концепции места не предусматривалось.

В постсоветский период особую актуальность в российской общественной мысли приобрели дискуссии по противоположному поводу, а именно о том, может ли вообще существовать мораль, независимая от религии, а также о том, может ли неверующий человек быть нравственным. Рассуждая о взаимодействии морали с религией и о точках пересечения между ними, российский философ Абдусалам Гусейнов подчеркивает, во-первых, то обстоятельство, что не существует религии вообще, но есть «многообразные, часто отрицающие друг друга религиозные опыты». Во-вторых, он утверждает, что мораль, независимая от религии, безусловно, возможна, и приводит в пример древнюю Грецию, в которой возникло само понятие этики, а также советский опыт: «Как бы ни оценивать советскую эпоху, одно несомненно: ее нравственная повседневность ни в коем случае не может считаться провалом по сравнению с эпохой, которая предшествовала ей, и со временем, которое наступило после нее» (Гусейнов 2008). А. Гусейнов считает идею о положительной роли религии в поддержании общественной морали мифом в том смысле, что эта идея считается само собой разумеющейся и принимается некритически, а также обращает внимание на неочевидность взаимосвязи между изменением отношения к религии в России и реальным моральным состоянием общества: «Одно можно сказать точно: религия и церковь не удержали от той деградации общественных нравов», которая произошла в стране за последние двадцать лет (Гусейнов 2008: 258).

Безусловно, наиболее авторитетный голос, защищающий идею невозможности безрелигиозной морали, принадлежит Патриарху Московскому и Всея Руси Кириллу. В своих многочисленных письменных и устных выступлениях он обосновывает следующую концепцию: во-первых, вечные и неизменные общечеловеческие ценности – вера, любовь, долг, ответственность, солидарность – восходят к дохристианскому представлению о естественных нравственных нормах, не зависящих от конкретных социальных обстоятельств и человеческих представлений и не являющихся результатом исторической эволюции. Они вложены в природу человека Богом и соотносимы уже с первыми шагами человеческой цивилизации. По словам Кирилла, нравственный закон «вписан в саму структуру мироздания, и потому отвергнуть его – значит встать на путь, ведущий к разрушению и личности, и общества» (Кирилл, Патриарх... 2014). Мораль – это внутренняя «скрепа», «колонна», фундаментальный принцип, находящийся внутри человека,

единственная сила, которая обеспечивает системное и целостное восприятие бытия. В качестве интегральной части человеческой природы мораль также принадлежит отдельному человеку, но и наоборот: «Ведь если нечто присуще мне, но не присуще другому человеку, то это уже не объединяющее начало, это не скрепа, не фундамент. И единственной скрепляющей силой, формирующей целостное сознание человека, целостное восприятие мира, истории, бытия, является нравственность» (Кирилл, Патриарх... 2009). Мораль как способность различать добро и зло характерна для всех «нравственно здоровых людей», не причисляющих себя ни к какой религии, но живущих по закону совести (Кирилл, Патриарх... 2014).

Во-вторых, необходимым условием морали является свобода, при этом Кирилл проводит различие между двумя типами свободы: внутренней свободой от власти греха вследствие осознанного подчинения себя Божьей воле и свободой морального выбора. Избавление от власти греха необходимо для раскрепощения человеческой воли и свободного согласования ее с волей Божьей. Однако второй тип свободы – свободы морального выбора – неизбежно приводит «к радикальному отказу от нормативного значения традиции, в первую очередь религиозной ... к абсолютизации права индивида определять, что есть добро, а что есть зло» (Кирилл, Патриарх... 2008: 41), и, в конце концов, к раскрепощению «темного “дионисийского”... начала, которое есть в каждом человеке. Это тупиковый, губительный для нашей цивилизации путь. Поэтому либеральный принцип: “Моя свобода не должна ограничивать свободу другого человека” – очень опасен, если он является единственным сдерживающим началом» (Кирилл, Патриарх... 2008: 46).

В-третьих, подчеркивает Кирилл, в современную эпоху подлинная мораль сталкивается с разнообразными угрозами. Так, постмодернизм размывает христианское представление о добре и зле, ставя знак равенства между истиной и ее интерпретациями, а технический прогресс заставляет людей гнаться за материальными благами в ущерб нравственным ценностям (Кирилл, Патриарх... 2008: 131). Для того чтобы противостоять этим угрозам, необходимо стремиться к единству человечества на основе общечеловеческой нравственности: «Эта нравственная основа и подлежит выделению из множества существующих сегодня моральных кодексов. Поиск единых этических норм, выражающих само существо нравственной природы человека, должен стать предметом всеобщего диалога с участием религий и идеологий. Иначе говоря, существующая множественность кодексов морали должна уступить в наш век место единому моральному кодексу, основанному на абсолютных нравственных нормах» (Кирилл, Патриарх... 135). Патриарх Кирилл выступает за широкий общественный диалог по вопросам морали как внутри России, так и за ее пределами с участием государственных органов и религиозных организаций.

Безусловно, дискуссия о взаимовлиянии религии и морали, идущая сегодня в России, далека от завершения, а ее острота, помимо всего прочего, указывает на существенный недостаток надежных ценностных ориентиров, которые могли бы придать смысл повседневной жизни людей. Выше были рассмотрены некоторые варианты концептуальной интерпретации

взаимосвязи религии и морали. Однако у этой проблемы помимо теоретического есть и практическое измерение, а именно вопрос о корреляции между теоретическими концепциями морали, в том или ином смысле основанной на религии, и практическим моральным поведением людей в повседневной жизни.

Религия и повседневная мораль: неоднозначность влияния. Религии, как правило, уделяют большое внимание повседневному моральному поведению в плане его соответствия вероучительным принципам и установленной ритуальной практике. Однако и в том, и в другом случае корреляция поведения и религиозности далеко не так однозначна, как хотелось бы тем, кто разделяет популярное убеждение в неразрывной связи морали и религии и в том, что верующий человек по определению является нравственным, а неверующий, соответственно, аморальным. Тем не менее недавний опрос, проведенный в 13 странах (принадлежащих к разным религиозным традициям) на 5 континентах, показал широкую распространенность моральных предрассудков относительно неверующих людей не только в теократических, но и в светских государствах: «Во всем мире религиозная вера интуитивно воспринимается как необходимая гарантия против склонности к грубому аморальному поведению, а атеисты, как правило, оцениваются как потенциальные носители моральной депривации и опасности. Другими словами, люди воспринимают веру в бога как надежный моральный буфер, предохраняющий от аморального поведения» (Gervais et al. 2017: 2). В то же время, как показывает проведенное в США исследование, атеисты также склонны к определенным стереотипам в оценке моральных качеств верующих.

С другой стороны, как считает, например, исследователь религии Джейсон Слоун, верующие люди далеко не всегда ведут себя в соответствии с вероучительными положениями своей религии и часто соглашаются с тем, что им противоречит. Если бы дело обстояло иначе, верующие не совершали бы преступления, не нарушали бы заповеди и не молились бы за победу над своими врагами. Слоун называет это «теологической некорректностью» (*theological incorrectness*): «Теология не определяет действительные мысли и поведение людей. На самом деле, (теологические) идеи, которые человек воспринимает из своей культуры, лишь частично играют роль в том, о чем люди думают и что делают... Идеи, которые мы называем “религиозными”, используются лишь в определенных ситуациях, а не все время» (Slone 2007: 4).

Социолог религии Марк Чавес называет утверждение о том, что люди ведут себя в соответствии с религиозной верой и заповедями, «заблуждением о религиозной сообразности» (*religious congruence fallacy*). Это заблуждение заключается в представлении о том, что, во-первых, религиозные верования и ценности людей логичны и последовательны; во-вторых, что их поведение непосредственно вытекает из этих верований и ценностей; в-третьих, что эти верования и ценности неизменны и не зависят от социально-культурного контекста (Chaves 2010: 2; Пруцкова 2013: 73).

На самом деле взаимосвязь индивидуальной религиозности и морального поведения во многом определяется контекстом той или иной страны,

а именно ее религиозными традициями, наличием или отсутствием доминирующей религии, присутствием религии (религий) в публичном пространстве, наличием или отсутствием религиозного образования в школе, а также его содержанием и т.д. (Finke, Adamczyk 2008). Так, недавно проведенное в США исследование показывает, что моральное поведение атеистов и верующих во многом отличается, что приводит к серьезным конфликтам между этими группами населения (Simpson, Rios 2016); между тем в скандинавских странах атеисты и верующие более или менее совпадают в моральных предпочтениях, а противоречия между ними почти отсутствуют (Zuckerman 2012).

В последнее время в России также стали появляться исследования о влиянии религиозных убеждений на моральное поведение, осуществляемые в основном в предметном поле социологии, психологии и антропологии религии. Социологический подход отражен в работах Елены Пруцковой, которая подчеркивает, что привычные количественные социологические методы изучения влияния индивидуальной религиозности на моральные практики людей не дают ответа на вопрос о том, в чем заключается это влияние (Пруцкова 2013). Кроме того, в России имеет место высокий уровень несогласованности индивидуальной религиозности и ее ценностно-нормативных следствий, что можно объяснить слабостью религиозной социализации (Пруцкова 2013: 74).

В рамках психологического подхода следует отметить проведенное недавно исследование, целью которого, как и упомянутого выше американского исследования, было выявление различий в моральных суждениях верующих и неверующих людей. Его авторы пришли к выводу о том, что при решении моральных дилемм ведущую роль играют «общекультурные факторы, в том числе интуитивное вовлечение религиозного компонента российской культуры», тогда как степень религиозности не находит прямого отражения в моральных суждениях респондентов (Арутюнова и др. 2016: 31).

Наконец, примером антропологического подхода может служить анализ православной церковно-приходской культуры в России, осуществленный Борисом Кнорре, который выделяет две парадигмы в современном российском православии: одна основана на радости общения с Богом и живом чувстве веры, другая – на неспособности человека принять Божью благодать из-за тотальной испорченности его природы грехом. В этой второй парадигме принципиальное значение имеют категории вины и смирения, требующие послушания в смысле отказа от своей воли. Это приводит к заниженной самооценке и, как следствие, позволяет избегать ответственности за свои поступки и отказываться принимать самостоятельные решения. Причиной этого, как полагает Б. Кнорре, является то обстоятельство, что «церковно-назидательная литература, церковные компендиумы по нравственному богословию используют категории вины и смирения в качестве системного элемента церковной этики» (Кнорре 2011: 339). Эта постановка «падшей природы» человека во главу угла является серьезной коллизией современного российского православия.

* * *

Решение проблемы соотношения и взаимовлияния религии и морали, как показано выше, определяется тем смыслом, который обсуждающие ее исследователи вкладывают в сами эти понятия, а смысл этот, в свою очередь, зависит от конкретной социально-культурной ситуации. В целом данная проблема имеет несколько уровней обсуждения: первый, теоретический уровень насчитывает уже более двух тысячелетий и весьма далек от своего завершения. На этом уровне, как было сказано в самом начале статьи, существуют три варианта решения проблемы: религия первична относительно морали, поскольку обеспечивает трансцендентное обоснование моральных категорий; мораль обладает своим собственным суверенитетом, метафизическим или натуралистическим; религия и мораль связаны, но эта связь зависит от конкретного социально-культурного контекста. Наверное, к этому уровню обсуждения проблемы в наибольшей степени применимо известное высказывание Людвиг Витгенштейна по поводу возможности выразить сущность религии и морали в языке: «Что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что сказать невозможно, следует молчать» (Витгенштейн 1994: 29).

Второй уровень касается непосредственных моральных предписаний по поводу повседневного поведения человека и отношения к тем или иным социальным и личностным проблемам. Существует множество вариантов связи этих предписаний с вероучительными положениями религии или с представлениями конкретного индивида о смысле этих положений. К тому же в современном мире люди все в большей степени получают свободу выбора собственных моральных предпочтений, которые могут опосредоваться религиозными убеждениями, но могут быть и свободными от них. Представляется, что исследовательский интерес социально-гуманитарных наук сегодня смещается с обоснования тех или иных теоретических моделей взаимосвязи религии и морали в сторону исследования реального состояния и причин этой взаимосвязи в той или иной конкретной социальной ситуации.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Арутюнова К.Р., Агарков В.А., Александров Ю.И. 2016. Мораль и религия: исследование моральных суждений православных христиан и неверующих людей в российской культуре // Эксперимент. психология. № 9 (1). С. 21-37. DOI: 10.17759/expsy.2016090103

Витгенштейн Л. 1994. Логико-философский трактат // Философские работы. М. : Гнозис. Ч. 1. С. 1-75.

Гельфонд М. 2013. К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют // Этическая мысль. М. : Ин-т философии РАН. Вып. 13. С. 90-104.

Гусейнов А.А. 2008. Без этики нет философии // Логос. № 1. С. 239-262.

Гусейнов А.А. 2006. Возможна ли мораль (нравственность), независимая от религии? [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001043/st000.shtml> (дата обращения: 12.09.2017).

Жильсон Э. 1999. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М. ; СПб. : Университет. кн. 496 с.

Кант И. 1980. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М. : Наука. С. 78-278.

Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. 2008. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. М. : Отдел внешних церковных связей Моск. Патриархата. 161 с.

Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. 2009. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на заседании президиума Российской академии образования 11 ноября 2009 года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/934483.html> (дата обращения: 22.02.2017).

Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. 2014. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на Рождественских парламентских встречах в Совете Федерации РФ 28 января 2014 года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3544704.html> (дата обращения: 06.10.2016).

Кнорре Б. 2011. Категории «вины» и «смирения» в системе ценностей церковно-приходской субкультуры // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М. : Вест Мир. С. 317-340.

Маркс К., Энгельс Ф. 1955. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М. : Политиздат. Т. 3. С. 7-453.

Мур Дж. 1984. Принципы этики. М. : Прогресс. 326 с.

Мюррей М., Рей М. 2010. Введение в философию религии. М. : ББИ. 410 с.

Ницше Ф. 1997. К генеалогии морали // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Минск : Попурри. 624 с.

Пруцкова Е. 2013. Религиозность и ее следствия в ценностно-нормативной сфере // Социолог. журн. № 2. С. 72-88.

Толстой Л.Н. 1956. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. М. : Гос. изд-во худож. лит. Т. 39. С. 3-26.

Фома Аквинский. 2012. Сумма теологии. Т. 4. М. : Кн. дом «ЛИБРОКОМ». 688 с.

Adams R. 1987. The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology. New York : Oxford Univ. Press. 288 p.

Asad T. 2003. Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity. Stanford, Calif. : Stanford Univ. Press. 269 p.

Cavanaugh W. 2009. The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. Oxford ; New York : Oxford Univ. Press. 296 p.

Chaves M. 2010. Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy // J. for the Scientific Study of Religion. Vol. 49 (1). P. 1-14.

Diener P. 1997. Religion and Morality: An Introduction. Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press. 122 p.

Durkheim E. 1961. Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education. New York : The Free Press. 287 p.

Finke R., Adamczyk A. 2008. Cross-National Moral Beliefs: The Influence of National Religious Context // The Sociological Quarterly. № 49. P. 617-652.

Fitzgerald T. 2003. The Ideology of Religious Studies. New York : Oxford Univ. Press. 296 p.

Gervais W. et al. 2017. Global evidence of extreme intuitive moral prejudice against atheists / Gervais W., Xygalatas D., McKay R., van Elk M., Buchtel E., Aveyard M., Schiavone S., Dar-Nimrod I., Svedholm-Häkkinen A., Rieki T., Kundtová Klocová E., Ramsay J., Bulbulia J. // Nature Human Behaviour. № 1 (0151). DOI: 10.1038/s41562-017-0151

Laborde C. 2014. Three approaches to the study of religion [Электронный ресурс]. URL: <https://tif.ssrc.org/2014/02/05/three-approaches-to-the-study-of-religion/> (дата обращения: 15.04.2015).

Laborde C. 2017. *Liberalism's Religion*. Cambridge, Mass. : Harvard Univ. Press. 350 p.

Masuzawa T. 2005. *The Invention of World Religions*. Chicago : Univ. of Chicago Press. 384 p.

Simpson A., Rios K. 2016. How do U.S. Christians and Atheists Stereotype one another's Moral Values? // *The International Journal for the Psychology of Religion*. Vol. 26, № 4. P. 320-326. DOI: 10.1080/10508619.2016.1167419

Slone J. 2007. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. Oxford ; New York : Oxford Univ. Press. 176 p.

Strenski I. 2004. The proper object of the study of religion: why it is better to know some of the questions than all of the answers // *The Future of the Study of Religion : proceeding of Congress 2000* / ed. by S. Jakelic and L. Pearson. Lieden ; Boston, MA : Brill. P. 145-171.

Taylor Ch. 2007. *A Secular Age*. Harvard : Harvard Univ. Press. 851 p.

Tillich P. 1967. *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. New York : Harper & Row. 252 p.

Zuckerman P. 2012. Contrasting Irreligious Orientation: Atheism and Secularity in the USA and Scandinavia // *Approaching Religion*. № 2 (1). P. 8-20



E. Stepanova. *Religiya i moral': paradoksy vzaimozavisimosti* [Religion and morality: paradoxes of interdependence], *Nauch. ezhegodnik In-ta filosofii i prava Ural. otd-niya Ros. akad. nauk*, 2018, vol. 18, iss. 2, pp. 21–39. (in Russ.).

Elena A. Stepanova, Doctor of Philosophy, Principal Research Fellow, Institute for Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Principal Research Fellow, Ural Humanitarian Institute, UrFU, Ekaterinburg.

E-mail: eas142@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-2559-3573

Article received 19.11.2017, accepted 15.01.2018, available online 01.07.2018

RELIGION AND MORALITY: PARADOXES OF INTERDEPENDENCE

Abstract. The article examines varieties of the correlation of religion and morality in European and Russian social thought within the Christian paradigm. A diversity of definitions of religion in the research literature is observed; special attention is paid to so-called critical approach that questions the relevance of the very concept of religion due to its dependence on the particular historical-cultural context. The author analyzes some historical types of the interrelation of religion and morality, and draws the following conclusion: its nature is entirely determined by the historical-cultural context in general, and by specific form of Christianity in a given period, in particular. In observing discussion of the correlation of religion and morality in post-Soviet Russia, the author notes radical transformation of the attitude towards religion, and its role in the historical-cultural development of the country. In analyzing practical aspect of the relationship between religion and morality, the author indicates that the link between everyday moral choice and religious beliefs is far from being unambiguous, and illustrates this thesis by examples taken from domestic and foreign research literature.

Keywords: religion, morality, Christianity, secularization, Divine Command Theory, everyday life, context.

References

Adams R. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York, Oxford Univ. Press, 1987, 288 p.

Arutyunova K.R., Agarkov V.A., Aleksandrov Yu.I. *Moral' i religiya: issledovanie moral'nykh suzheniy pravoslavnykh khristian i neveruyushchikh lyudey v rossiyskoy kul'ture* [Morality and religion: research of moral judgements of Orthodox Christians and non-believers in Russian culture], *Ekspperimental'naya psikhologiya*, 2016, no. 9 (1), pp. 21-37. Doi: 10.17759/exppsy.2016090103 (in Russ.).

Asad T. *Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Calif., Stanford Univ. Press, 2003, 269 p.

Cavanaugh W. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, New York, Oxford Univ. Press, 2009, 296 p.

Chaves M. Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy, *J. for the Scientific Study of Religion*, 2010, vol. 49 (1), pp. 1-14.

Diener P. *Religion and Morality: An Introduction*, Louisville, Ky., Westminster John Knox Press, 1997, 122 p.

Durkheim E. *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, New-York, The Free Press, 1961, 287 p.

Finke R., Adamczyk A. Cross-National Moral Beliefs: The Influence of National Religious Context, *The Sociological Quarterly*, 2008, no. 49, pp. 617-652.

Fitzgerald T. *The Ideology of Religious Studies*, New York, Oxford Univ. Press, 2003, 296 p.

Gel'fond M. *K voprosu o sootnoshenii morali i religii: istina ili absolyut* [On the issue of the ratio of morality and religion: the truth or absolute?], *Eticheskaya mys'*, Moscow, Institut filosofii RAN, 2013, iss. 13, pp. 90-104. (in Russ.).

Gervais W., Xygalatas D., McKay R., van Elk M., Buchtel E., Aveyard M., Schiavone S., Dar-Nimrod I., Svedholm-Häkkinen A., Rieki T., Kundtová Klocová E., Ramsay J., Bulbulia J. Global evidence of extreme intuitive moral prejudice against atheists, *Nature Human Behaviour*, 2017, no. 1 (0151). Doi: 10.1038/s41562-017-0151

Gilson E. *Izbrannoe. T. 1. Tomizm. Vvedenie v filosofiyu sv. Fomy Akvinskogo* [Selected Works. Vol. 1. Thomism. Introduction to the philosophy of St. Thomas Aquinas], Moscow, St. Petersburg, Universitetskaya kniga, 1999, 496 p. (in Russ.).

Guseynov A.A. *Bez etiki net filosofii* [There is no Philosophy without Ethics], *Logos*, 2008, no. 1, pp. 239-262. (in Russ.).

Guseynov A.A. *Vozmozhna li moral' (nравstvennost'), nezavisimaya ot religii?* 2006 [Is morality independent from religion possible?], available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001043/st000.shtml> (accessed September 12, 2017). (in Russ.).

Kant I. *Religiya v predelakh tol'ko razuma* [Religion within the Limits of Reason Alone], *I. Kant, Traktaty i pis'ma*, Moscow, Nauka, 1980, pp. 78-278. (in Russ.).

Knorre B. *Kategorii «viny» i «smireniya» v sisteme tsennostey tserkovnoprikladskoy subkul'tury* [Categories of “guilt” “humility” in the value system of the church-parish subculture], *A. Agadjanian, K. Rousselet (eds.), Prikhod i obshchina v sovremennoy pravoslavii: kornevaya sistema rossiyskoy religioznosti*, Moscow, Ves' Mir, 2011, pp. 317-340. (in Russ.).

Laborde C. *Liberalism's Religion*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 2017, 350 p.

Laborde C. *Three approaches to the study of religion*, available at: <https://tif.ssrc.org/2014/02/05/three-approaches-to-the-study-of-religion/> (accessed April 15, 2015).

- Marx K., Engels F. *Nemetskaya ideologiya* [German ideology], K. Marks, F. Engel's, *Sochineniya*, 2nd ed., Moscow, Politizdat, 1955, vol. 3, pp. 7-453. (in Russ.).
- Masuzawa T. *The Invention of World Religions*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2005, 384 p.
- Moore G.E. *Printsipy etiki* [Principia ethica], Moscow, Progress, 1984, 326 p. (in Russ.).
- Myrray M., Rea M. *Vvedenie v filosofiyu religii* [An Introduction to the Philosophy of Religion], Moscow, BBI, 2010, 410 p. (in Russ.).
- Nietzsche F.K. *K genealogii morali* [On the Genealogy of Morals], F. Nitszshe, *Tak govoril Zaratustra. K genealogii morali*, Minsk, Popurri, 1997, 624 p. (in Russ.).
- Patriarch Kirill of Moscow and all Rus'. *Slovo Svyateyshego Patriarkha Kirilla na zasedanii prezidiuma Rossiyskoy akademii obrazovaniya 11 noyabrya 2009 goda* [Statement of His Holiness Patriarch Kirill at the Meeting of Presidium of Russian Academy of Education, 11 November, 2009], available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/934483.html> (accessed February 22, 2017). (in Russ.).
- Patriarch Kirill of Moscow and all Rus'. *Svoboda i otvetstvennost': v poiskakh garmonii. Prava cheloveka i dostoinstvo lichnosti* [Freedom and Responsibility: A Search for Harmony – Human Rights and Personal Dignity], Moscow, Otdel vneshnikh tserkovnykh svyazey Moskovskogo Patriarkhata, 2008, 161 p. (in Russ.).
- Patriarch Kirill of Moscow and all Rus'. *Vystuplenie Svyateyshego Patriarkha Kirilla na Rozhdestvenskikh parlamentskikh vstrechakh v Sovete Federatsii RF 28 yanvarya 2014 goda* [His Holiness Patriarch of Moscow Statement for the Christmas Parliamentary Meeting in the Federal Assembly of the Russian Federation, January 28, 2014], available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3544704.html> (accessed October 6, 2016). (in Russ.).
- Prutskova E. *Religioznost' i ee sledstviya v tsennostno-normativnoy sfere* [Religiosity and its incomes in value-normative sphere], *Sotsiologicheskii zhurnal*, 2013, no. 2, pp. 72-88. (in Russ.).
- Simpson A., Rios K. How do U.S. Christians and Atheists Stereotype one another's Moral Values? *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2016, vol. 26, no. 4, pp. 320-326. DOI: 10.1080/10508619.2016.1167419
- Slone J. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford, New York, Oxford Univ. Press, 2007, 176 p.
- Strenski I. The proper object of the study of religion: why it is better to know some of the questions than all of the answers, S. Jakelic, L. Pearson (eds.), *The Future of the Study of Religion : proceeding of Congress 2000*, Lieden, Boston, MA, Brill, 2004, pp. 145-171.
- Taylor Ch. *A Secular Age*, Harvard, Harvard Univ. Press, 2007, 851 p.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii. T. 4* [Summa Theologica, vol. 4], Moscow, Knizhnyy dom «LIBROKOM», 2012, 688 p. (in Russ.).
- Tillich P. *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, New York, Harper & Row, 1967, 252 p.
- Tolstoy L.N. *Religiya i npravstvennost'* [Religion and morality], L.N. Tolstoy, *Polnoe sobranie sochineniy*, Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1956, vol. 39, pp. 3-26. (in Russ.).
- Wittgenstein L. *Logiko-filosofskiy traktat* [Logico-Philosophical Treatise], *Filosofskie raboty*, Moscow, Gnozis, 1994, pt. 1, pp. 1-75. (in Russ.).
- Zuckerman P. Contrasting Irreligious Orientation: Atheism and Secularity in the USA and Scandinavia, *Approaching Religion*, 2012, no. 2 (1), pp. 8-20.