

О. Соина, В. Сабиров

Автономность и гетерономность этики

Соина Ольга Сергеевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета.

Сабиров Владимир Шакирович — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета.

Постоянные авторы журнала.

АВТОНОМНОСТЬ И ГЕТЕРОНОМНОСТЬ ЭТИКИ: ВОЗМОЖЕН ЛИ СИНТЕЗ?

© 2007

О.С. Соина, В.Ш. Сабиров

Если Бог — любовь, Он по самому определению не только доброта. Он всегда наказывал нас, но никогда не презирал. Господь удостоил нас великой и невыносимой чести: Он любит нас в самом глубоком и трагическом смысле этого слова.

К.С. Льюис

“Во все времена проповедовалось много прекрасной морали, но обоснование ее всегда было неудачным”, — заметил А. Шопенгауэр в своей уже ставшей классической работе “Две основные проблемы этики”. Тем самым он зафиксировал практически неискоренимое и поныне фундаментальное

противоречие нравственной философии, призванной воссоединить в себе теоретически неопровержимое обоснование морали с ее облагораживающим воздействием на человека, свободу и независимость этической теории от всех “корректирующих” влияний извне с неизбежной ее укорененностью в духовных основаниях бытия — Боге и бессмертии души человека. В разрешении этой очень сложной и до сих пор остроактуальной для этики проблемы мы встречаемся с двумя основными способами обоснования морали, зафиксированными в соответствующих *характеристиках* философского содержания той или иной этической теории.

Автономная этика И. Канта

Представленная работами И. Канта автономная этика настаивает на обосновании нравственности посредством ее же собственных предметных возможностей, выводя ее основное содержание из внутренне присущего морали *императива долженствования*, который распространяет свое воздействие на все живые существа. *Автономность* этической теории здесь трактуется двояким образом. Во-первых, представляемая этикой мораль, утверждает немецкий философ-моралист, “довлеет сама себе” и потому “не нуждается ни в идее о другом существе над ним [человеком], чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить”, то есть, в сущности, заявляет о себе как об *автономной*, независимой от всех иных гипотетически предполагаемых источников нравственных представлений человека: социокультурных, сверхчувственных, психоэмоциональных и др. Поэтому для Канта подлинная моральность и в принципе, и по существу действительно независима не только от внешнего воздействия земных авторитетов — будь то общество, государственные институты, власти, обычаи или предрассудки, но и от внутренних духовных побуждений индивида, поддерживаемых влиянием религии и церкви, от сверхчувственных феноменов — иными словами, от всего того, что не может быть объяснено рационально, и уж тем более от колебаний в душевной жизни человека, тяготеющего то к

добру, то к злу и постоянно принимающего одно за другое.

Во-вторых, в автономной этике Канта мораль не просто обособляется от веры и религии, но, по сути дела, сама пытается возвыситься до них и стать своеобразной *этизированной религиозностью*, без культа и догматических предписаний, но во всеоружии повелевающей власти нравственного закона, понимаемого как безусловный императив долга. А поскольку слепое повиновение долгу как божеству явно несовместимо с возможностями человеческой природы, то философ счел возможным воссоединить его с идеей счастья. И так как только “высшее, моральное, святейшее и всемогущее существо... и может объединить оба эти элемента”, то, следовательно, “мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она *расширяется* до идей обладающего властью морального закона вне человека, в воле которого конечной целью мироздания служит то, что может и должно быть также конечной целью человека” (курсив наш. — О.С., В.С.).

Как можно судить из вышеизложенного, Кант, пытаясь обосновать мораль ее же собственными императивными возможностями и при этом обособив ее от мира и от Бога, в конце концов стал подчинять ее регламентирующему воздействию и небо, и землю, и природу человека, и все мироздание. Это вполне моралистическое отождествление *этического* и *духовного*, выражающееся в провозглашении *всесилия* морали и одновременном утверждении ее же *автономности* от чего бы то ни было, несомненно включает в себе некий *парадокс* этики Канта, замеченный только очень внимательными исследователями его творчества, в особенности представителями *гетерономной версии* этического знания, которые оставили весьма значительный след в истории и теории этической мысли.

Гетерономная этика

В противоположность автономной этике, *гетерономные* этические теории отнюдь не выводят обоснование морали из внутренних качеств последней, но с готовностью переносят его *вовне*, апеллируя то к бытию Бога как единственной

возможности абсолютного добра, то к обществу как способу организовать и обустроить это добро практически, с учетом прав и обязанностей человека в сфере целей и ценностей, то к области эмоционально-переживательных состояний человека как условию обнаружения добра сначала в глубинах его (человека) мотивации и уж затем в его делах и поступках. Это *привнесение* в содержательность морали внутренне чуждых ей способов ее обоснования (метафизических, социокультурных, психологических и др.) дало возможность ученым называть *гетерономными* многие этические системы или теории, не только пользующиеся преимуществами чуждых морали областей действительности, но и выводящие из них ее духовно-практическую дееспособность.

В отличие от автономной этики, представленной в основном творениями Канта и трудами немногих его последователей, гетерономные этические теории многочисленны и разнообразны, количество их неуклонно растет, а число их пылких приверженцев с глубокой древности до настоящего времени отнюдь не уменьшается. В качестве примера назовем наиболее распространенные этические учения, весьма отличающиеся друг от друга по определяющему их чужезаконному теоретическому основанию, но внутренне единые по принципу взаимоотношения морали и действительности: различные версии теонормной этики, обосновывающей сущность морали бытием Бога; социальная этика, трактующая мораль как механизм, регулирующий взаимоотношения индивида и общества; популярные ныне всевозможные версии этизированной мистики, выводящие моральное из разного рода сверхчувственных явлений, так или иначе управляющих поведением человека. Подробный анализ этических систем или учений, развивающих гетерономное содержание этики, можно встретить в работах отдельных авторов, так или иначе затрагивающих эту проблему, мы же считаем необходимым остановиться здесь именно на разрешении отдельными представителями теонормной этики взаимоотношений *морального* и *духовного*, составляющих основное теоретическое противоречие автономной этики Канта.

Вл. Соловьев против И. Канта

С утверждением И. Кантом принципа автономности морали и практически одновременным *обоготворением* ее полемизировали многие серьезные богословы и философы. Однако наиболее характерно и достаточно близко к нам во временном плане эта полемика представлена в трудах Вл. Соловьева, не только не отделяющего мораль от метафизики, но, наоборот, прямо и бескомпромиссно провозглашающего ее соподчиненность бытию Бога и бессмертию души человека.

Строго теоретически возражения Соловьева Канту можно представить двояким образом. Во-первых, настаивать на автономности морали от метафизики, нравственных законов от бытия Бога означает, по Соловьеву, провозглашение *отвлеченного морализма*, то есть вознесение ограниченной человеческой нравственности над миром и над Богом при неизбежной констатации ее абсолютного жизнеопределяющего значения. “...Мы должны *устранить* то весьма... распространенное возражение, которое обособляет нравственную область, придает ей безусловное значение, отрицая всякую зависимость должного от сущего, этики от метафизики. Это воззрение, которое может быть названо *отвлеченным морализмом*, утверждает, опираясь на факт совести, что при каких бы то ни было метафизических убеждениях или при совершенном отсутствии таковых человек может действовать нравственно, так он имеет для этого вполне достаточную норму и руководителя в своем внутреннем нравственном сознании или совести, и достаточный мотив в своих нравственных чувствах симпатии и оправданности” (курсив наш. — О.С., В.С.).

Во-вторых, позиция Канта не устраивает Соловьева своей явной двусмысленностью и несомненным этическим лицемерием: зачем, утверждая безусловную обязательность нравственного закона для всех живых существ, именно из этой *обязательности* выводить *божественность* морали, когда можно заявить о ней прямо и просто, без уверток и хитросплетений, *отождествив моральное и метафизическое, этику и религию?! “...Лишь при утвердительном решении вопросов о бытии Божии, о бессмертии и свободе*

человека можем мы признать возможность осуществления нравственного начала, — продолжает Соловьев. — Полагая, таким образом, *прямую зависимость этического вопроса от вопроса метафизического*, мы становимся на точку зрения, диаметрально противоположную точке зрения Канта, который, как известно, утверждал безусловную обязательность нравственного начала, из нее выводил и необходимость бытия Божия, бессмертия и свободы, ограничивая достоверность этих метафизических положений их нравственным значениям” (курсив наш. — О.С., В.С.).

Таким образом, как можно судить на основании данного и многих других подобных высказываний Соловьева, мораль, поставленная в этой гетерономной этической теории в непосредственную зависимость от абсолютных духовных инстанций, начинает сама заявлять о себе как об абсолюте, утрачивая тем самым свое прямое жизненное предназначение: исправлять и совершенствовать падшего человека. Именно в этом пункте своего теоретического противостояния до сих пор решительно несогласные друг с другом Кант и Соловьев, по сути дела, примиряются и подают друг другу руки. Ибо, если в *автономной* этике Канта мораль возвышается до религии, то в *гетерономной* этике Соловьева религия сама становится моралью, утрачивая при этом, однако, свое непосредственное воздействие на душу и поведение человека. Но самое удивительное здесь, пожалуй, именно то, что этот *вариант* гетерономной этики более последовательно и изошренно отрицает моральное значение религиозной веры, чем такие откровенно атеистические ее ниспровергатели, как коммунисты. Особенно показателен в этом смысле пример Л. Толстого. Неуклонно отстаивая зависимость этики от метафизических загадок человеческого бытия и, в частности, от проблемы смысла жизни (“Нравственность не может быть независима от религии, потому что она не только есть последствие религии, т.е. того отношения, в котором человек признает себя к миру, но она включена уже, *impliquée*, в религии. <...> Нравственность заключена в даваемом религией объяснении жизни, и потому никак не может быть отделена от религии”, Толстой тем не менее утверждал

“метафизичность” своей этической теории столь откровенно рационалистически, что подал несомненный повод Соловьеву к обвинению его в “отвлеченном морализме” и подобных кантианских грехах. Духовная нечуткость Соловьева здесь поразительна: воистину “своя свои не познаша”. На самом деле, если Толстой в чем и виновен, так это в этицизированном отрицании подлинной религиозности, ибо коль скоро Бог есть Добро, достоверность которого легко уловляется сугубо рассудочными средствами, то в такого Бога, по существу, невозможно поверить, ибо, как свидетельствует мировая история, человек способен провозглашать в качестве “добра” решительно всё, что угодно.

Подводя итог этим сложным теоретическим рассуждениям, попытаемся сформулировать их в виде некоего философско-этического противоречия, несомненно выводящего к новым аспектам интересующей нас проблемы. Если Кант, настаивая на безусловной *автономности* морали от чего бы то ни было и прежде всего от метафизики и мистики, в итоге пришел к *гетерономизации* ее идеей этического Бога, то русские моралисты Соловьев и, в особенности, Толстой, провозгласив не менее безусловную зависимость этики от религии, по существу обосновали некую особую версию гетерономной этики, парадоксальным образом настаивающую на своей *автономности* от сложившихся веками духовных и религиозных традиций, общества и государства, а главное — от самой природы человека.

Учение А. Швейцера как попытка преодоления коллизии автономности и гетерономности этики

Столь неординарные противоречия в сфере этического знания побуждают нас подойти к интересующей проблеме с несколько иной стороны: а возможно ли какое-либо преодоление извечного противостояния автономных и гетерономных теорий морали? Возможна ли некая особая “новая” этика, в равной мере воссоединяющая в себе и тот и другой способы обоснования нравственности, но при этом не растворяющая теорию морали в проповедях о

ней и не подменяющая этическое духовным, и, наоборот, в результате чего любые рассуждения об источниках Добра становятся пустыми декларациями? Чрезвычайно оригинальные, до сих пор не утратившие ни теоретического, ни жизненно-практического значения версии этического знания, преодолевающего, казалось бы, неразрешимые коллизии автономности и гетерономности, были предложены А. Швейцером, создателем *этики благоговения перед жизнью*, и представителями русской религиозной философии конца XIX — начала XX века, обосновавшими особый онтологический статус морали в мире и тем самым снявшими противопоставление этического и духовного.

Соглашаясь с Кантом в том, что “в этом загадочном мире этика может обосновать себя только собой”, Швейцер утверждает, что гносеологический идеализм бессилён осуществить этот вывод на практике ввиду рокового для этики смещения *морального* и *духовного*, мировоззрения и жизневоззрения. Последовательное доказательство данного положения приводит философа и теолога к убеждению: “Если этическое свободное деяние рассматривать в плане выводов гносеологического идеализма, то либо все мировые события, понимаемые как духовные события, этичны, либо вообще не существует этических событий”. С беспощадной ясностью и простотой, столь свойственными его умонастроениям в целом, Швейцер заключает: ни этизирование космологии, ни тем более этизирование исторического процесса не составляют духовной спецификации морали и никак не проясняют всей сложности ее положения в бытии; в худшем случае они с роковой неизбежностью провоцируют конфликт между миро- и жизневоззрением в сознании философа, в лучшем — взаимно обесценивают друг друга, оставляя этику без столь необходимой ей духовной опоры, в одиночестве и беспомощности.

Словом, если мораль желает стать подлинно духовной, то эта духовность должна быть качественно иной, нежели сверхчувственная мистика Универсума или же волюнтаристские духи мировой истории, ибо, по Швейцеру, подлинная мораль всегда человечна и потому онтология мирового бытия и онтология

человека бесконечно противоположны друг другу. Итак, мыслитель оказывается перед дилеммой: либо признать внеэтические способы обоснования морали и тем самым предложить еще один вариант гетерономной этики, либо допустить, что духовность морали определяется не ее вознесением на небеса и стремлением повелевать и миром, и Богом, но находится внизу, на грешной земле, ибо возникает из самой жизни, вечно живой и вечно совершенствующейся и потому благословляющей все то, что способствует ее процветанию и развитию. Вследствие этого этика, опираясь на духовную глубину жизни и преклоняясь (“благоговая”) перед ней, во-первых, признает добром все то, что действительно способствует “сохранению жизни... ее становлению как высшей ценности”, а во-вторых, решительно отвергает все внеэтические (гетерономные) способы обоснования морали и предлагает выводить ее *автономность* из признания *парадоксальной уникальности самого статуса морали* в мире, призванной строить свои отношения с жизнью, находясь в противоречии с ее природностью и тут же утверждая ее идеальные возможности, то есть сопротивляясь и благоговая одновременно.

Именно такими неповторимыми качествами, воссоединенными в некое целостное и удивительное по своей органичности единство, обладает, по Швейцеру, христианская этика, этика Иисуса, автономная от всех законнических предписаний (этики Ветхого Завета и фарисеев), глубоко понимающая духовную драму добра в посюстороннем мире — вплоть до мучений распятия и смерти на кресте — и вместе с тем удивительным образом сочетающая в себе несочетаемое — этику Божественного плана (“любите врагов ваших”) и заповеди простой человечности. Этическое открытие немецким философом и моралистом этого действительно оригинального способа обоснования морали, преодолевающего столь роковые для нравственной философии коллизии автономии и гетерономии, и более того — введение его в особый *контекст культуры*, снимающей противостояние нравственного и духовного, и по сей день поражает своей значительностью.

Именно Швейцер как никто другой сумел показать, что моральные

заповеди отнюдь не даруются человеку свыше, из потустороннего бытия, как наказание или благословение, но глубоко имманентны его духовной природе как ее высшее, предельное, абсолютное состояние, оставаясь при этом совершенно реалистическими и простыми как сама жизнь, никого и ничего не отвергающая и всему предоставляющая “и время, и место”. Так, этическая антропология вполне естественно воссоединяется у мыслителя с природной мистикой жизни, властно вторгающейся в любые моралистические абстракции и перенастраивающей их в качественно ином ценностном регистре. Поэтому, будучи одновременно и автономной, и глубоко антиморалистической, этика Иисуса, по Швейцеру, не отказывается от мира, не проповедует безвольное *жизнеотрицание*, не уповает на мистическое преображение мира без волевого участия человека, но, наоборот, пытается “деятельно освятить все, что она понимает как благое и заповеданное”.

Однако, несмотря на значительность теоретических открытий Швейцера, в глубинах его этической теории сокрыто значительное противоречие, отчасти обесценивающее общую достоверность его выводов и положений. По нашему убеждению, именно всемерно пропагандируемая философом *идея благоговения перед жизнью* как некоего высшего принципа обоснования морали весьма уязвима в контексте его этической доктрины. И аспект этот тем очевиднее, чем глубже соприкасается с духовными основаниями морали, в особенности с трудноразрешимой в любой нравственной философии дихотомией *этического и духовного*. Так, намереваясь *благо-говеть* (преклоняться, замирать в молитвенном восторге и исходить в духовно-мистическом экстазе) перед жизнью как непостижимым в своем могуществе мистическим артефактом и именно *из него* выводить обоснование морали, свободной от всего внеэтического и довлеющей самой себе, Швейцер, как нам представляется, совершает серьезную *онтологическую ошибку*, путая *духовное и витальное* и вследствие этого безапелляционно отождествляя *верх и низ*, жизнь Божественную и сферу трансцендентных этических долженствований, жизнь земную и мораль “мира сего”. Эта профанация

сакрального содержания этики, неустранимая никакими попытками “привязать” ее к земле, облагородив и возвысив духовные возможности последней, тем значительнее, что именно с ее “помощью” и на ее основе аннигилируется понимание *онтологической зависимости* морали от надчеловеческой духовности, которая пребывает как в иерархически высших, чем вся земная жизнь, пределах бытия, так и во внутреннем пространстве самого человека.

Решение проблемы русскими религиозными философами

Это роковое для слишком многих этических теорий, эмпирическое, природно-витальное и биологическое *обмирщение* морали, пытающейся посредством апелляции к данностям посюстороннего бытия преодолеть антиномическое противостояние автономности и гетерономности стремилась переосмыслить русская религиозная философия конца XIX — начала XX века. Решительно расходясь с суждениями на сей счет многих выдающихся моралистов, как отечественных, так и зарубежных, русская религиозно-философская мысль в лице ярчайших своих представителей: Н.А. Бердяева, о. С. Булгакова, о. П. Флоренского, С.Л. Франка, И.А. Ильина, С.И. Гессена и многих других, — попыталась подойти к этому очень сложному аспекту этической теории с несколько иной стороны — с сомнения в *безусловной абсолютности* моральных предписаний, безоговорочно принимавшихся “на веру” многими выдающимися представителями философии морали. Однако такой “разворот” решения проблемы никоим образом не означал ни автономности этики от эмпирического, социального или трансцендентного в морали, ни гетерономизации ее миром Божественным или миром человеческим, ни уж тем более предпринятого А. Швейцером отождествления духовного и морального, знаменующего самую радикальную из всех, что так или иначе предпринимались ранее, попытку десакрализации этики.

Такая оригинальная интенция русских философов в свою очередь потребовала выдвижения ряда новых фундаментальных положений, не только полностью изменяющих общетеоретические представления об автономности

или гетерономности этики, но и коренным образом перестраивающих весь характер ее “взаимоотношений” с Богом, миром и человеком. Во-первых, отказывая морали в праве на *абсолютность* ее оснований, русские философы фактически осуществили некую сложную социокультурную и аксиологическую ретроспекцию, своего рода “движение назад”, к истокам ценностных представлений человечества, что предполагало восстановление онтологически “правильного” порядка бытия, разрушенного эпохами секулярной культуры и духовных потрясений. С точки зрения данной социокультурной динамики, *абсолютно только духовное* как особая сфера взаимоотношений человека с Божественными силами; мораль же как область взаимоотношений человека с себе подобными не только не абсолютна, но, наоборот, онтологически соподчинена духовному, принудительность которого (“страх Божий”) несомненно древнее и значительнее многих нормативно-регламентирующих предписаний морали как таковых.

Во-вторых, этот “примат духовных основ над моральными”, никоим образом не релятивизируя последние и не превращая их в нечто относительное и потому необязательное к исполнению, чрезвычайно разнообразит и углубляет само предметное содержание этики, делает его своеобразным и неповторимым вследствие исключительной уникальности представлений каждого народа о Боге и о Его отношении к человеку. При этом именно *духовные основания* культуры, онтологически доминирующие над сферой морали, занимающей “срединное” положение между миром Божественным и “просто жизнью”, и создают то богатство собственно этических ее версий, которыми так наполнена жизнь современного мира. Несмотря на многочисленные попытки универсализировать их и свести к единому формально непротиворечивому этическому минимуму, в равной мере разделяемому всеми людьми и народами, только духовность во всех ее проявлениях, по глубочайшему убеждению русских философов, может защитить от распада самое мораль и тем самым способствовать принципиально новому ее обоснованию, преодолевающему неразрешимые до сих пор коллизии автономности и гетерономности.

В-третьих, эти идеи русских философов (в качестве логического дополнения) сами нуждались в известной конкретизации представлений о духовном или, по крайней мере, в существенном их обновлении. Так, констатируя, что нравственное не просто зависит от духовного, но глубоко и всесторонне *определяется* им, представители отечественной религиозной философии решительно отказывались признать в качестве непререкаемого “образца” духовности морального бога Л. Толстого или И. Канта на том основании, что такой “бог” не способен спасти человека от ужасов греха, зла и преступления, а уж тем более подготовить его к продолжению жизни в вечности. Речь здесь идет о Боге, в равной мере стоящем и над добром, и над моралью в обычном, обывательском их понимании, ибо они не составляют полноты Его креативных возможностей и в известном смысле ограничивают Его творческую свободу. “... Религия, — констатировал о. С. Булгаков, — которую хотят целиком свести к морали, в целостности своей находится выше морали и поэтому свободна от нее: мораль существует для человека в известных пределах, как закон, но человек должен быть способен подниматься и над моралью”.

“Подниматься” же над моралью в духовном плане способна только *любовь*, непостижимо воссоединяющая в себе все основные смыслы и испытания нравственной жизни человека: справедливость и милосердие, порицание и сострадание, воздаяние и спасение. Именно эта своеобразная онтологическая иерархия — доминирование духовности как любви над моралью как социокультурной принудительностью — и осуществляет новое обоснование этики *двояким образом*: и как *автономной*, и как *гетерономной* в равной мере. Ибо автономность представлена здесь самой возможностью свободного выбора между добром и злом — великим и вечным даром Любящего Любимому, в то время как гетерономность подразумевает неизбежную детерминацию морали сверхличными духовными инстанциями, преодолеть которые человеку невозможно без непоправимого нравственного ущерба для его личности.

“...Любить этическое “добро”, закон, категорический императив можно не ради него самого, а только ради Бога, голос Которого слышим в совести”, — утверждал, в частности, о. С. Булгаков. И в этом суждении русского философа приоткрывается тайна извечной *гетерономии* этики трансцендентными основаниями бытия, ни в коей мере не умаляющими ни свободы выбора человеком тех или иных моральных инициатив, ни исключительного разнообразия всех их возможных субъективных проявлений. И в самом деле, побуждая людей помочь нам в сложной житейской ситуации, не говорим ли им с трепетом и надеждой: “Помогите, ради Бога!”, тем самым безотчетно утверждая столь загадочную для философов, но очевидную для всякого непредубежденного человека несомненную зависимость добра и от Бога, и от свободного выбора человека одновременно, а этики и морали — от того типа духовности, который, предустанавливая безусловные в своей непреложности различения доброго и злого, благого и неподобающего, хорошего и дурного, позволяет каждому избирать то или другое в качестве смысла и содержания своей жизни.

Однако что же дает открытие русских философов этике? Какую этическую теорию оно формулирует и к каким теоретическим констатациям призывает?

- Воссоединяя в едином смысловом пространстве *духовность* и *моральность*, предлагаемая отечественными философами новая версия этики отказывается признать *абсолютность* этической оценки, с беспощадной категоричностью воздвигнутой моралистами над миром и человеком. “...Как ни верна сама по себе моральная идея, — утверждал в свое время С.Л. Франк, — она ложна и губительна уже тем, что есть *только* идея, только отвлеченный “постулат”, а не живая творческая сила, и поэтому при столкновении с жизнью не обогащает ее, а обедняет и разрушает”. В свете этих представлений становится понятным, почему доктринальные версии морали, проповедующие насилие над жизнью во имя торжества той или иной этической идеи,

оказываются не менее тоталитарными в своем воздействии на человека и общество, чем владычество той или иной социально-политической идеологии. Другое дело, что применяемая этическими доктринерами *моральная демагогия* неизбежно притупляет критичность нравственного самосознания и люди с простодушием и доверчивостью подчиняются всем тем, кто, по прекрасному выражению Ф.М. Достоевского, “успокоит их совесть”.

- Объединив в этической теории *автономность* и *гетерономность*, свободу морального выбора человека и соподчиненность его духовным основаниям бытия, отечественные философы фактически провозгласили *неморалистичность этики*, ее благородную терпимость и сострадание к эмпирическому человеку, далеко не всегда умеющему возвыситься до императивов *абсолютной* общечеловеческой нравственности. “...Эта живая религиозная мораль, глубоко отлична по внутреннему своему строю от мертвой морали долга и “нравственного идеала” <...> Поэтому в ней ненависть к злу никогда не вырождается в ненависть к самому существу жизни и к отдельным конкретным людям. Религиозный аскетизм есть благостный аскетизм спасения, а не исступленно жестокий аскетизм морального фанатизма”.

Неморалистическая же этика, вполне осознающая сложность природы человека, не подчиняющейся никаким заранее составленным “теориям” о ней, и реальный драматизм нравственной жизни человека, смещает и перестраивает все традиционные положения академической этической теории. Категоричность этической оценки, бескомпромиссного, с неизбежным ригоризмом и непреклонностью нравственного суда над человеком заменяется здесь проблемой восстановления человека во всей его *духовно-моральной целостности*, в единстве всех потенциальных возможностей его личности, в равной мере значительных и в пределах земной жизни, и в вечности.

- Именно это расширение собственно духовных возможностей этики, позволяющее объединить ценности и долженствования “не от мира сего” с нравственными предписаниями и запретами посюстороннего бытия человека, и позволяет ставить вопрос о *сотеариологическом содержании этики*, в равной

мере обустройства земную жизнь человека и решающей проблему *спасения* его души. Не будучи четко формулируемой в трудах отечественных философов и оставаясь вне сферы внимания виднейших теоретиков морали, *сотериологическая этика*, по существу, представляет собой тот совершенно очевидный и, быть может, именно потому практически незамеченный пласт этической теории, где содержание морали одновременно обосновывается и как духовное, и как эмпирическое — как *спасение* человеческой души в вечности и *защита* нравственной уникальности человеческой личности среди людей, восстанавливающие связь человека с Богом и сохраняющие жизнь человеческого рода на земле в естественных, живых и зачастую никакой рационализации не поддающихся актах взаимопомощи, бескорыстного милосердия, жертвенной любви и сострадания. Метафорически истолкованные Спасителем в притче о добром самаритянине, в жизни они оборачиваются целым комплексом метафизических, социокультурных, антропологических, нравственно-психологических и других проблем, все еще ждущих своих терпеливых исследователей.