

ДИСКУССИИ

О МЕТОДОЛОГИИ И НЕКОТОРЫХ ЕЕ ПРИНЦИПАХ В АРХЕОЛОГИИ (продолжение)*

В.А. Посредников

3. Принцип этики труда. Прежде чем прикоснуться к одной из сложнейших метафизических проблем археологии и для исключения парадоксальных умозаключений и просто (без “умо”) заключений, считаю необходимым сразу же заметить: поскольку предмет, предлагаемый вниманию коллег, огромен по объему и неисчерпаем по содержанию, постольку в данном параграфе автор попытается обратиться только к той заявке, которая была сделана в конце предыдущего раздела. А именно, к постановке вопроса об этике труда археолога и не более того.

Вход в проблему. В юриспруденции, как и в археологии, есть такое понятие, как причинно-следственные связи. Оно охватывает не только мир истории *возникновения* “артефактов”, но и сферу методологии, теории и практики *изучения* истории их возникновения. То есть особую среду, в которой выявляться насколько укладывается в рамки правового права** онтологическая субъективность самого исследователя.

Так вот, согласно легитимному правовому понятию “причинно-следственные связи”, неумышленное ведение расследования по ложному пути квалифицируется как следствие профессиональной непригодности. Умышленное – имеет свой, несовместимый с правовым правом **смысл**: не приблизиться к достоверности никогда. Речь, таким образом, идет о невольном (по незнанию специфики своей профессии) или вольном (как раз по очень хорошему знанию всех тонкостей своего ремесла) сокрытии правды. Но в том и другом случае вопрос выносится в область раскрытия мотивации утаивания, лежащей в свойствах характера, нрава, практической этики исследователя.

* Начало статьи см.: ДАС. – Вып. 9 – 2001. – С.145-164; ДАС. – Вып.10. – 2002. – С.108-134; ДАС. – Вып.11. – 2004. – С.165-196.

** Термин “право” происходит от понятия “Правда”, означавшего одновременно истину и справедливость (вспомним: “Русская Правда”, переводы: “Саксонская Правда”, “Рипуарская Правда”, “Салическая Правда”, “Баварская Правда” и т.д.). Первоначальное значение понятия “Правда” (корень “прав”) в религиозном онтологическом смысле – это идеал прав и обязанностей в межчеловеческих отношениях. Идеал, ведущий от земного спасения к спасению небесному. Право, таким образом, воспринималось как нераздельная целостность триады религиозной, социальной, и политической сфер [Саркисянц, 2005, с. 16-17]. Современное понятие “право” достаточно удалилось от первоначального смысла. И в зависимости от области применения делится на четыре типа: нормативное, социологическое, философское и интегративное право. Вместе с этим следует отличать реально существующее правовое право от не менее реально существующего неправового права. Оба они объединены общим понятием, но каждое отражает лишь одну из сторон социального явления. Второе противоположно первому. Если нормы правового права открыто декларируются в виде писанных (и к тому же не раз переписанных) человеком законов, то повадки неправового права открыто не провозглашаются и действуют по обычаю неписанных законов. Отсюда проистекают разные жизненные принципы: 1) делать по *оправданию* (то есть согласуясь с истиной и справедливостью) и 2) делать по *расправе* (то есть отторгая истину и справедливость). Поэтому если где-то вдруг (свобода воли дает возможность предоставить себе такую антиутопию) официально обнаружится утверждение о том, что в стране взят курс на строительство правового государства, правовых общественных отношений (включая, разумеется, науку, не исключая археологию) и при этом не уточняется, какое “право” имеется в виду, то явно затевается двойственная ситуация: слова и дела могут быть противоположенными. Эмпирическая действительность становится главным препятствием для воплощения Правды. В сознании религиозного народа такая ситуация воспринимается в направлении апокалиптической эсхатологии и хилиазма. С антропологической научной позиции, иначе говоря, с позиции восточного, теоцентрического гуманизма – серьезного духовного кризиса. Но этот вопрос относится уже к области нравов тех групп людей, которые выпрыгнули абстрагированный от конкретности термин с двойственным смыслом в общественное сознание и в жизненную практику. Вопрос, конечно же, затрагивает и этику общества, и глубины познания им всех значений термина “право”.

Что касается археологии, то у нас не так уж редко отдельные специалисты, ознакомившись с очередной публикацией – монографией, учебным пособием или статьей, – в основу которой положен принцип “объективности” какого-либо автора, время от времени обращаются к проблеме понятия “нравственность”. Обращаются не потому, что мышление таких экспертов имеет греховную (“грех” в перев. с греч. – ошибка; в религии – нарушение нравственного Завета) особенность: перманентно отторгать те описания, характеристики и выводы, которые сделаны не ими. А прежде всего потому, что открыто или по умолчанию декларируемая в публикации авторская объективность и метод достижения цели пробудили у читателя сомнение в его честности, правдивости, искренности, вызвали недоверие его творческому нраву и, как следствие, отторжение легитимности его сочинения. Именно поэтому вопрос об этике труда археологов продиктован здесь не внезапно возникшей у меня смекалкой, воспламененной несколькими зияющими примерами: не упуская момент, приобщиться к концентрированно выраженному универсальному скептицизму (“все подвергай сомнению”). То есть не из беспочвенной свободы воли прицепить свою мировоззренческую позицию и свой способ мышления к упомянутому главному принципу методологии познания действительности, который был изложен еще в 1637 г. в “Рассуждении о методе...” Рене Декартом (1596-1650 гг.)^{*}. А из соображений реально существующей симптоматичности таких примеров: внешние проявления духовного недуга всегда отражают скрытые во глубине души истоки, которые, сливаясь воедино, образуют причины этих проявлений. И не сектантско-трансцендентного, а соответствующего легитимной симптоматологии имманентного методологического подхода к выявлению и изучению первоисточков причин.

Труд ученого-археолога в обыденном сознании обычно ассоциируется с заповедной работой. То есть с такой работой, которая сама по себе обладает качеством возвышенной моральной заповеди честности и чистоты общения субъекта исследования с вещественными источниками – артефактами. Последние же со своей стороны не нашептывают ему и не дают ему ни повода, ни возможности что-нибудь прибавить или убавить, солгать в мелочах или дезинформировать в главном. “Археологам не свойственно мифотворчество, они идут от материала и руководствуются только преданностью делу и упорством”, – нередко, глядя в глаза, утверждают и сами археологи. Порою используя для этого современные средства массовой информации, включая телевидение. Взирая со стороны профанальной неискушенности (впрочем, и со стороны мировоззренческой и профессиональной методологической некомпетентности тоже), можно сказать: благостная романтика... В объятии таких обрисовок затевать разговор об этике труда ученых, излагающих свои версии событий, процессов, явлений архаики, казалось бы, так же нелепо, как нелепо спорить, например, о каноничности топора: соответствуют или нет его свойства и предназначение первоначально вложенному в него смыслу? Однако артефакт и наше обращение с ним – понятия абсолютно разные: *для нас архаическая вещь – это в безупречном случае реальность исторического интереса*^{*}, *для человека же архаики это была сама историческая реальность.*

Поэтому пусть топор и изобретен в эпоху неолита, и существует тысячелетия, оставаясь вещью единой и функционально неизменной, но, когда мы обращаемся к нему, дело все-таки не только в нем. И не только в нашей способности различать разнообразие его геометрических частных, физических качеств и химического состава. А также не только в умении профессионально держать его в руках и обращаться с ним. А в том, кто и с какой надобностью берет его в руки. Построить ли жили-

^{*} Р.Декарт – французский иезуит, враждебный к христианскому богословию, механистический философ-дуалист, математик, физик и филолог. Родоначальник безэмпирического рационализма нового времени. Стоя на позиции абстрактного механистического натурализма, он усомнился в правильности человеческих представлений о мире, да и вообще в наличном существовании мира явлений, как и самого мира. Считал единственно достоверным в природе фактом – факт существования только самого сомневающегося субъекта. Дал формулу феноменалистической редукции: “Я мыслю, следовательно, я существую” [Декарт, 1950].

^{*} Не в безупречном – реальность “прагматического” энтузиазма. “Энтузиасты” – одна из средневековых западноевропейских демонических сект. Разгромлена католической церковью. Нечистые идеи секты сохранились.

ще, приют-пристанище или соорудить блудилище, притон-пыталище; отсечь ли голову, защищая святоотеческие поля, матерей, жен и детей от орды и крестоносцев или, виртуозно владея им, ради грабежа и лихоимства. В профессиональной археологии это означает одно единственное: обращаемся ли мы к артефакту, чтобы с исчерпывающей ответственностью и соответствующей артефакту мерой правдиво воссоздать события, процесс, явление. Или же с полным осознанием и сокрытием провалов в своей чести и честности извратить их, найдя порче обоснование “авторской объективностью”, “принципом историзма” и “дальнейшим развитием науки”. “А разум, разум это хитрая штука, – говорил один из ортодоксальных идеалистов, верхнедонский старец Антоний, – нет такой подлости и гадости, которую разум не смог бы оправдать, не найти причины, по которой нельзя было бы все оное сотворить” [Краснов, 2003, с.65].

Таким образом, *приют добра и гнездовище зла находится не в вещах, а в нас самих: добро и зло имеют облик человеческий*. Добро в ортодоксальном идеализме всегда символизировало жизнь в любви и единении, зло – смерть в ненависти и разъединении. Поэтому мы всегда, осознанно или нет, стоим перед выбором: каким путем идти? Выбор зависит от нашей веры, этической позиции и цели. В самом процессе археологического поиска главное заключено не в состоянии материи объекта, а в состоянии души субъекта. В устремленности ее ввысь, к подъему или вниз, к падению. *Высокая вера – это отнюдь не всезнание, это лишь указание великой, тесной и тернистой дороги, ведущей к знанию. Идущий по ней всегда рискует упасть. Но главное в пути – не в том, что можешь упасть, главное – сможешь ли подняться*. Разобраться во всех взаимосплетениях веры, цели и этики не так просто даже специалистам психологам, как от науки, так и от религии. Тем более нам, археологам, частью вообще ни во что не верящим, кроме суеверия в “могущество” собственного по само- или чужевольно расслабленного разума. В этом каждый мог убедиться на приведенных в предыдущих разделах примерах, число которых несложно приумножить.

Но если мы зачастую не в состоянии мировоззренчески и методологически четко, ясно и сразу сориентироваться в сложных вопросах взаимосвязи веры, цели и этики в археологии, то вправе хотя бы знать, что такая проблема существует реальнее некуда. *Признание того, что проблема существует актуально (и существует не гносеологически, а онтологически) – это первый по-двиг к ее решению*. По-двиг – это особого рода движение, первоисточком которого является не физический способ существования, а духовный. Который определяет и направляет смысл физического, мускульного движения.

Смысл проникновения в этику труда ученого состоит, во-первых, в том, чтобы теоретически знать, как отличать Чистую силу от Нечистой силы, нравственность от безнравственности. Во-вторых, в том, чтобы обрести для себя практический опыт: 1) положительный (знать и уметь, что, как и в каком направлении следует делать); 2) отрицательный (что, как и в каком направлении не следует делать); 3) опыт абстрагированный (как вообще отойти от соблазна что-либо делать). Сформулированный здесь теоретический и практический смысл касается, конечно же, не тех немногих исследователей, которые достаточно искушены в преодолении мировоззренческих, методологических и теоретических барьеров, а для тех, кто или вообще не подозревают о существовании таковых или имеют лишь “точку зрения”, что нет такой преграды, которую не смогли бы взять они.

И тот же *смысл обязывает* каждого, рискнувшего взяться за такую проблему, говорить от своего имени. Потому, чтобы не сбрасывать ответственность за сказанное на абстрактно-множественную, не подпадающую под юрисдикцию, неопределенность якобы коллективистско-скромного или претенциозно-гениального “мы”. И высказывать мысли в сдерживающих границах личной свободы воли, сопряженной с деликатностью темы. Это предполагает ясную декларацию каждого, *что* он намерен делать и *что* – не намерен. В данном случае я намерен, не придумывая ничего идейно нового, но опираясь на известное еще со времен апостолов (I в. н.э.) [Библия: Деяния святых апостолов] и основателя христианской философии истории Аврелия Августина (354-430 гг.) [Авгу-

стин, 1997], говорить, почему принцип этики труда в нашем ремесле концептуально не менее современен, чем все вместе взятые принципы, к которым мы прикоснулись ранее. Более того, довлеет над ними.

Актуальность и сложность принципа этики – одного из важнейших принципов в исторической науке – произрастает из отнюдь не простой мировоззренческой “родословной” формы и содержания как самого базового понятия, так и раскрывающих его смысл ключевых терминов. Вместе с тем, данное не по соизволению пусть даже “самого человеческого человека”, а данное Свыше человеческому виду не только внутреннее право на обладание личной, но и неличной свободой воли, решительно преграждает путь любому поползновению критиковать кого бы то ни было по первому, подвернувшись под руку малейшему поводу, не имея на то гносеолого-онтологического знания того, что неколебимо стоишь на незыблемой нравственной тверди. Поэтому я и не расположен делать в этом направлении необоснованных движений. Я также не намерен что-либо *доказывать*, то есть приневоливать к согласию со своими доводами. Тем более, что не все согласятся с ними, включая несогласие эффективным приемом сговорного замалчивания. Но намерен *объяснить* своё видение не легкой проблемы, то есть сделать логику своего мышления более или менее понятной. Что вовсе не принуждает кого бы то ни было автосинхронно за нею следовать. Здесь как раз имеет значение особого рода субъективизм – онтологическая вдумчивость в диалектику и метафизику каждого понятия и суждения, в их обостренный конечный смысл. Необходимость онтологической вдумчивости я объясняю не только требованием соблюдения принципа научности. Но и условиями нынешних, всеми средствами внедряемых в наше сознание, всезахватывающих и всепроникающих постмодернистских плюрализма и традиционализма. Чтобы не пророчествовать что попало, да к тому же еще не своим голосом.

а) “этика”: смысл и предназначение

Понятие “этика” происходит от древнегреческого слова “*ετος*”. В гомеровской “Илиаде” оно означало местопребывание и совместное жилище. Античная философия не без основания придала ему целостный смысл, охватывающий и *обще-житие*, и обычай, характер. Ибо с общим житием связаны обычаи и характер, которые, в свою очередь, проявляются в нем. В римской культуре греческому слову “*ετος*” имелся эквивалент “*mōs*” (“*mōris*”, “*moralis*”), выражавший обычай, характер, поведение, предписание, мода. Термины этика и мораль, таким образом, практически совпадают по своему содержанию.

Этика – одно из основных понятий философии, имеет два значения: 1) одна из древнейших религиозно-философских, а затем философских дисциплин, объектом изучения которой являются нравы; 2) сумма практических норм поведения, охватывающая все стороны жизни человека и общества, включая право и государство, государственную власть со всеми ее ветвями, религию, семью, быт, производство, науку (не исключая археологию), искусство, игры, отдых и все остальное. Оба значения самостоятельны, но находятся в неразрывном единстве, ибо теория без практики беспредметна, а практика без теории бездумна. Так, во всяком случае, считалось в религии и любой современной методологии.

Смысл и предназначение предмета сегодня в большинстве просвещенческих построений дается следующей упрощенной формулировкой. “Этика (греч. *ethika*, от *ethos* – нрав, обычай, характер) – учение о нравственности, морали” [Краткий философ. словарь, 2002, с.473]. Иначе говоря, учение о нравах есть то, что касается изучения нравов. Тавтологически кратко и от этого не совсем ясно. Потому что включает в себе порочный круг, коего при строгом философском и логическом подходе в определении не должно быть.

“Этика – учение об основных принципах нравственности и о нормах человеческой деятельности с точки зрения понятий о добре и зле, – пишется в энциклопедическом словаре Ф.Брокгауза и И.Ефрона. – В основу морали человеческая мысль полагала различные начала: 1) религиозная санкция (нравственные нормы – веления Божества, которые человек слышит в голосе своей совести – та-

кова этика Сократа); 2) эгоизм (цель жизни – личное счастье; счастье – в жизни согласно природе и отсутствию страданий; из этого начала истекли этические системы Аристотеля, Эпикура и стоиков); 3) любовь к Богу и ближнему – основа христианской морали; 4) Этика Канта: воле каждого разумного существа присуще в области должного абсолютное самоцельное веление совести; 5) эгоизм в форме утилитаризма (превращение эгоизма в альтруизм как результат эволюции идеи солидарности человеческих коллективов, системы Бентама, Спенсера, Гьюйо); 6) индивидуалистическая система Ницше, отвергающая все моральные ценности старых систем и выдвигающую мощную красоту сверхчеловека” [Брокгауз, Ефрон, 2004, с.659].

Этика есть учение о теоретическом представлении человека о добре и зле и осуществлении этого представления в практическом поведении для достижения цели. Это – одно из наиболее обоснованных, четких и поэтому наиболее приемлимых для нас из ныне существующих определений. Оно сформулировано известным представителем российских зарубежных мыслителей 20-30-х гг. XX в. Н.О.Лосским (1870-1965 гг.) [Лосский, 1991, с.24]. Который рассматривал человеческую личность как центральный онтологический элемент мира. И поэтому всю энергию своего творчества направил на возрождение авторитета абсолютных духовных ценностей разгромленных восточнославянских культур. Прежде всего православно-онтологического русского сознания, вышедшего крайней формой модернизма – всеоскверняющей космополитической интернационалистской ненавистью. По Н.О.Лосскому, *смысл и предназначение этики как философского учения – это изучение поведения человека и общества в целом, для выяснения конечной цели их жизни.*

Провозглашаемая смысловая цель может быть открытой и совпадать с истинной целью. Но может быть и декларативно открытой, а на деле истинная цель может оставаться непроглядно скрытой. Таким образом, внутренние нравы через практическое поведение ведут человека и общество к достижению нескрываемой или скрываемой цели.

Понятие “этика” – продукт не простых процессов познания и отражения многосложной действительности. Освобожденное от частных, оно дано в общих и существенных признаках. В жизненной же действительности нет абстрагированной этики, “этики «вообще»”. Она всегда многообразна и конкретна. Здесь, в археологических заметках неблагоразумно останавливаться на том, что должно быть знакомо каждому археологу, сдававшему кандидатский экзамен по философии и, соответственно, истории и содержанию ее понятийного аппарата. А именно, на зарождении интереса к различным существующим нравам и истории западных, восточных и отечественных этик. Уместно лишь напомнить следующее. С момента закладки основ теории этики Сократом (469-399 гг. до н.э.) [Нерсисянц, 1977, с.23] и постановки ее на уровень особой области исследования Аристотелем (384-322 гг. до н.э.), сделавшим это в трудах “Никомахова этика”, “Большая этика” и “Эвдемова этика” [Аристотель, 1998], до этики как “генеалогии морали”, провозглашенной Ф.Ницше (1844-1900 гг.) [Ницше, 1990], и сегодняшней постмодернистской этики “двойной субъективности”, – узловыми ее проблемами были и по сей день остаются поиски источника и высшего, то есть идеального принципа человеческих нравов. В настоящее время существует целый ряд этических концепций, в основе которых лежит вера в разные мировоззренческие и методологические декларации, касающиеся источника и высшего принципа этики. Знание этих учений и умение пользоваться ими как раз и является для нас, археологов той ценностью, которая предназначена для ориентации в разнообразии этических принципов археологического творчества. Осознанное (по ученому знанию) или неосознанное (по ученому незнанию) маневрирование которыми ведет к созиданию или разрушению, к бегу на месте для имитации движения или к уходу в сторону. Кратко остановимся только на некоторых.

б) этические концепции: версии и барьеры

Теологическая этика – это консервативный (от лат. *conservativus* – спасающий, сохраняющий, охраняющий)* тип нравов человеческих отношений. В радикальной, троцкистско-ленинской

* В период Просвещения в латинское понятие “*conservativus*” западноевропейские толпо-“элитарные” гуманисты-модернисты (рыночные материалисты и “разумные” пантеисты) – внедрили не свойственный этому термину в античную эпоху смысл, соответствовавший меркантилизму и духу времени. Стержнем же духа времени (соотношения моральных сил) явилась идеологическая фетишизация денег [Плотников, 1935]. Западноевропейские XVII-XVIII века характерны своей уникальностью, выразившейся в стремительной рыночизации межчеловеческих отношений. То есть прогрессизмом в массовом уничтожении Западом народов Африки, Азии и Нового Света, глобальном ограблении колоний и пиратском накоплении капитала, возрождении рабовладения, работорговли, в негативном отношении к незападноевропейцам и их культуре вообще. В то же время такой стремительный прогрессизм компенсировался просвещенческим гуманизмом миссионерской деятельности – возведением католических храмов (за счет туземцев), поголовной евангелизацией крестом и мечом (отлучением от собственной культуры), распространением грамоты (для чтения приказов колониальных властей), раздачей пищи вымирающим (не всем и к тому же, чтобы полностью не лишиться рабочих рук). XVII-XVIII века специфичны так же бурным вещественным “обустройством” Западной Европы за счет истребляемых народов планеты и первыми крупными успехами в соблазнении “светлым материальным будущим” своих собственных необразованных и ограбленных народов. Реально это выразилось в привлечении их к кровавым способам передела власти “авторитетными” криминальными “пассионариями”, усвоившими узловой принцип неправового права: деньги – это власть над людьми, а власть над людьми – это приумножение денег. И если “разрубить узел”, то окажется отчасти прав ныне малочитаемый и нечитаемый у нас непримиримый славянофоб, сторонник массового террора при создании “нового общественного устройства”, талантливый политэконом, выходец из потомственной семьи уважаемых в своей среде равнинов, самоотрекшийся от иудаизма (по карьерным соображениям и по причине скверноватого, хамовато-вымогательского отношения к своим родителям) и обратившийся в католическую веру, от которой самоотпал в 1830-х гг. ради перехода в сатанизм, а затем, в 1840-х гг. в атеизм, Мардохей Леви, получивший в юности при католическом крещении имя Карл Генрих Маркс (1818-1883 гг.). Он не прав в том, что свою антиутопию о “высшем обществе” построил на началах шулхан-арухской христорборческой версии об “избранном народе” (в массовке которого, по левистской теории, необходимо использовать интернациональный пролетариат – самую прогрессивную, т.е. отрекшуюся от родины, от своей веры и не имеющую приличного содержания в мозгах, часть рабочего класса) под задачу взрыва этнописического общества и поголовного истребления его главного стабилизирующего слоя. Что в полной мере и подтвердила троцкистско-ленинская практика в отдельно взятой стране. Но прав в том, что материальное процветание и оригинальная буржуазная демократия Запада возводились на идеологическом фундаменте грабежа, разбоя, мародерства, опиумизации, опиумизации и стравливания племен и народов в особо крупных масштабах на всех континентах, больших и малых островах Земли [Маркс, 1960]. Процедуру своей жизни Запад на практике обеспечивал укоротом жизни других. В этом отношении он действительно сыграл уникальную роль ненасытного и неусмиримого гегемона на планете. Который последовательно и “героически” овладевал континентами и островами для того, как утверждал Г.В.Ф.Гегель в пруссоцентристской “Философии истории”, чтобы, исходя из субъективного самосознания, “свободно” и с полным правом реализовать общую “волю мирового духа” в “не принадлежащих истории странах” [Гегель, 1935]. И здесь, по словам советского медиевиста, профессора А.И.Неусыхина, никакая веберовская культурологическая реабилитация якобы глубоко религиозно-нравственной, аскетически-сберегательной этики накопления не укладывается в жизненные реалии [Неусыхин, 1994, с.600-624]. В этих условиях представители агрессивного гомоцентристского гуманизма – разного происхождения и общественного положения жулики, авантюристы, проходимцы, шахраи и циники – рассудили: любое удовлетворение материальной потребительской выгодой способно заменить ум, честь и совесть вместе взятые. Даже более того, как довели до сведения в XX в. с раскручиванием идей монетаризма и постмодернистской этики “двойной субъективности”, и само Отечество как “химеру”. Отбросив теологические представления об уме, чести, совести и ответственности человека, гуманисты-гомоцентристы стали трактовать теоцентрическую антропологию как окаменелую косность, враждебность ко всему новому, передовому, прогрессивному в монетарных потребностях. Понятие “консервативный” в “просвещенном” воинствующем гомоцентристском гуманизме стало синонимом обскурантизма, реакционности, сдерживающей материалистический прогресс. В отличие от такой рыночной новации, консерватизм в подлинном, ортодоксальном, значении – это вера и верность не иллюзионистам софиологически продуманных обманых “идей”, а главному направлению жизненного духовно-ценностного смыслового движения своих пращуров, прадедов, дедов и отцов. Не застой, не примитивизация мышления, не формальный расписной ярмарочный псевдофольклоризм, а неразрывность связи времен, духовная преемственность поколений, приумножение суммы мудрости и содержательного опыта. Ибо только метафизическая вера и проистекающая из нее практическая верность рождают, спасают и охраняют народ, а не наука, приказы, закон и указы. Это к тому, что подлинное содержание термина “консервативный” в нынешних исторических условиях может быть использовано и в неподдельном, и в искаженном значении. В неподдельном – для укрепления сознания, веры, верности, самоидентичности и благожития. В искаженном – для дезориентации и разрушения сознания не только отдельных малочисленных человеческих групп, но и социальных слоев, и даже рассудка целых народов. Все зависит от комбинации софизма, сциентизма (в нашей археологии часто не сциентизма, а

упаковке – опиум народа. Уходит корнями в религиозное сознание. Основывается на какой-либо одной из существующих фундаментальных теологических мировоззренческих систем, систем *объективного идеализма*. Наиболее влиятельными направлениями теологической этики были и остаются этические учения трех мировых религий: христианства, ислама и буддизма. Не углубляясь в принципиальные особенности каждого учения*, отметим общее и главное для них: источником моральных норм и критерием моральности поступков человека явился Бог, Творец всего сущего, видимого и невидимого.

Согласно восточному, православному, учению, человек как видовое творение, созданное Творцом по Своему внутреннему образу и подобию, наделен Свыше свободой воли. А вот какими представлениями о добре и зле, какими свойствами наполнять свою душу, за это ответственность перед Вседержителем несет сам человек. Для этого ему дана осознаваемая внутренняя свобода воли, то есть способность совершать поступки сообразно свободно сделанному выбору. Наполнять ли душу или нет теми укрепляющими ее нормами, которые даны в Божественном откровении, ниспосланном Творцом потомку своего творения, когда Он нашел его*, зависит от самого человека. Происхождение

псевдосциентизма), гностицизма, релятивизма и других “измов” в постмодернистской методологии передающих и в мировоззрении принимающих информацию.

* Здесь только лишь обозначим различия общего характера. Если кратко, то ислам – это прежде всего Закон, христианство – прежде всего Завет. В буддизме – отрешенное гносеологическое созерцание, в христианстве – устремленное онтологическое искание. Тут отличие такое же, какое, образно говоря, имеют зачаровывающие заснеженные вершины гор от цветущей приморской равнины. В буддизме и исламе основатели религии – это провозвестники, передавшие божественные учения о путях спасения. В христианстве основатель – Сын Бога и Сам Бог, воплотившийся в человеческой природе и указавший путь к исцелению и спасению души. И Сам пострадавший во имя искупления грехов человеческих. Изымы из буддизма Будду, а из ислама Мухаммеда (объяви великих учителей мифическими личностями) – вероучения останутся. Объяви Иисуса Христа мифической личностью, от христианства не останется и следа. Это очень хорошо понимали и понимают сторонники нейтрализации тех цивилизаций, тех культур, которые сформировались на основе консервативного христианства. Однако не следует полагать, что между конфессиями одной и той же религии разницы меньше, чем между разными религиями. Так, католичество – это в первую очередь религия Рождества Христова, православие – религия Воскресения Христова. Не случайно, между сохраняющим христианский Завет православием и традиционным магометанством (суннизмом и шиизмом; не будем касаться религиозно-политических противоречий внутри самого ислама) несравнимо больше общего в истинах веры, нежели между православием и католицизмом, очень далеко отошедшим от апостольской Церкви и первых Вселенских Соборов. И, тем более, практически нет ничего общего в стержневом между православием и протестантизмом, отрицающим апостольское христианство I в. и начинающим историю якобы христианского вероучения с октября 1517 г. Нет и не может быть ничего общего между апостольским православием и извращающим апостольскую церковь миллионаризмом. А между подлинным, неискаженным исламом и подлинным, неискаженным православием меньше противостояния (что даже в Коране нашло отражение [Коран: сура 3 - аят 45, сура 5 - аят 85/82]), чем между исламом пророка Мухаммеда (ок. 570-632 гг.), с одной стороны, и модернистским религиозно-политическим течением Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба (“Мухаммеда второго”, 1703-1787 гг.), начинающим отсчет якобы “чистой” исламской веры (ваххабизма) с XVIII в., и прочими еретическими движениями, с другой стороны. Если же говорить о том фундаментальном общем, которое объединяет православие и неискаженный ислам и отличает их от других мировых конфессий (не путать с духовно разлагающим сектантством), так это активная борьба с мировым злом. Вместе с тем, как фактологически обоснованно писал в 1957 г. А.Садат (1918-1981 гг.), совсем нет ничего общего между исламом и западным христианством [Садат, 2003]. Бросок А.Садата в сторону североамериканского миллионаристского понимания мироустройства и темно-туманных “общечеловеческих ценностей”, подменивших религиозную нравственность, как известно, стоил ему жизни. Разделяющая смысложизненная несовместимость разных вероучений объясняет, почему сначала католическая, затем, с XVI в., протестантская, и, наконец, современная материалистическая гедонизмическо-номиналистская западная формационная цивилизация на протяжении всего II тыс. всегда не только тактически, но и стратегически выступала против исламской и православной цивилизаций. Да не только выступала, открыто и скрыто организуя с XI по XX вв. крестовые походы, но и сраживала их [Панарин, 2000]. (Впрочем, выступала и против всех остальных, отличных от Запада, цивилизаций, но не устраивала открыто провозглашаемые крестовые вторжения). Подчеркивая в примечании жизненную значимость различий между вероучениями, отмечу, что детальная остановка в статье на их мировоззренческих особенностях не является целью.

* Согласно христианскому и исламскому вероучениям, тварное создание сразу же после своего грехопадения (то есть осознания, что совершать зло возможно преднамеренно и исключительно во имя зла, чего до нравственного падения не наблюдалось, не прослеживается и в животном мире; яркий пример последовавшего за грехопадением самоотказа человека от сво-

свободы воли, равно как и основного нравственного закона, данного раз и навсегда, следовательно, внесоциально, а нормы и требования неизменны и абсолютны [Полн. правосл. ...словарь, 1992, столб. 2084-2091]. Абсолютность и неизменность норм и требований делает теологическую этику наполненной самозапретами во избежание грехов (ошибок перед Богом). Ибо каждый человек и каждое общество несет полную ответственность перед Творцом за выбор своего пути.

Не следует, однако, мораль целиком сводить к религии, а религию к морали. «Религия дает место этике и ее обосновывает, но сама не исчерпывается ею и даже не определяется ею (не «ориентируется» по ней). Потому, между прочим, религиозный «закон» шире нравственности, включая в себя требования обрядовые и вообще культовые, которые с точки зрения нравственности совершенно не нужны и представителями этической религии отвергаются как идолопоклонство и суеверие. Мораль не автономна, а гетерономна*, ибо трансцендентна, т. е. религиозна, ее санкция», – писал по этому поводу бывший марксистский философ, а затем искатель основы единства жизни – единения человека и Вселенной, – православный богослов, отказавшийся от модернистского, разрушающего, обманного либерализма, отец Сергей [Булгаков, 1994, с.47]. Основными проблемами теологической этики является соотношение: 1) совести и сознания долга, 2) свободы воли и конечной цели.

В теологической этике особняком стоят различные апробативные уклоны. Примером может служить *неопротестантская этика*. Которая учит: высшим законом морали является безусловная воля Бога. Человек зависим и ограничен в своих возможностях. Этически он даже враждебен Богу, восстает против Него. Такое воззрение реализуется, с одной стороны, в практической, мирской, а с другой – в абсолютной морали «невозможной возможности». Терпящий поражение (включая поражение в результате мошенничества, аферизма) всегда фатально неправ. И по причине своей неради-

его внутреннего богоподобия – это преступление братоубийцы Каина, окаянность) и на протяжении всей своей истории стремилось одновременно и приблизиться, и удалиться от своего Творца. Без вести пропасть для Него, принципиально изменив главное содержание своей души словом, делом или помышлением – короче говоря, пороками, – сделал ее неузнаваемой. Ведь данная человеку свобода воли реализуется им по своему усмотрению: для жизни по правде или по лжи, для верности или вероломства. Отойти от Бога легко, приблизиться – трудно. Для этого требуется коренная ломка своего собственного мышления, принципиальная смена жизненного смысла. Поэтому, согласно православному вероучению, чаще всего не человек ищет Бога, а Бог – человека, но редко его находит. Даже для Творца оказывается нелегким делом отыскать среди множества людей того, кто хотя бы отдаленно напоминал Его внутреннее подобие: скрывшихся, окопавшихся, предавших много, не отступивших, пребывающих рядом мало. Вместе с тем «трехопадение явилось величайшей *религиозной катастрофой*. Прямое и непосредственное богообщение, которое было уделом прародителей в раю, прервалось, – писал, анализируя книги Ветхого и Нового Завета, бывший профессор Киевского политехнического института, затем Симферопольского, потом Пражского университета, заведующий кафедрой догматического богословия Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже, известный мыслитель религиозно-эсхатологического направления, С.Н.Булгаков (1871-1944 гг.). – Бог сделался далек миру и человеку («трансцендентен»), и человек остался один, – своим собственным господином <...> Между Богом и человеком залегла тьма тварного подполья. <...> Казалось, Люцифер имел основание торжествовать, ибо замысел его – стать князем мира, противобогом, овладеть Божьим созданием – явно осуществлялся. <...> Удаление Божества от мира, Его «трансцендентность», за известными пределами становится равносильной практическому Его отрицанию, чувство отъединенности человека от Бога приводит его к миробожью. *Религия*, выражающая обоюдную напряженность обоих полюсов, – вот что осталось человеку от райского богопознания, как воспоминание и надежда. И ее надо было угасить искусительно, чтобы сполна овладеть человеком, утопив его в стихии миродовольства. <...> Но никогда человек не мог опуститься до низости полной безрелигиозности и безбожия, и даже «новому времени», наиболее безбожному и отяжелевшему в «инволюции», не удалось это духовное самоубийство». Долгий путь человека, устремленного прорваться к свету богопознания, отражен в различного рода суррогатах религии – многоликом и неисчислимом язычестве, которому не свойственна религиозная трезвость, но свойственен многообразный психологизм. Что неизбежно влекло за собой богопротивную эзотеричность, экзальтированность, лживость, а за ними внутреннее вырождение. Недаром же обнаружилось в полноту времен, что язычники оказались более готовы принять Христа, чем иудеи, ибо больше его жаждали и ждали [Булгаков, 1994, с.276-280]. Принятием христианства отторгались причины и принцип многоликого, враждующего между собой язычества.

* Следуя версии субъективно-идеалистической *теории автономной этики*, начала морали кроются в самой природе человека, а нравственность имеет истоки в самом субъекте. Человек формирует в себе нравственность исключительно только по своей воле, независимо от каких-либо внешних воздействий. Следуя же объективно-идеалистической *теории гетерономной этики*, нравственность человека формируется под влиянием объективных внешних причин (прим. В.П.).

ности достоин участи быть отверженным. Абсолютная и безусловная этика выполняет лишь критическую функцию – доказательство греховности человека вообще и его претензий на моральность.

Этика космической телеологии. Основывается на синкретизме натурализма, близкого к вульгарному материализму, и объективного пантеистического идеализма. Противоположна теологической этике^{**}. Некоторые положения космизма и космической телеологии – в частности, идеи о ми-

^{**} Насколько противоположны мировоззренческие позиции этики космической телеологии и теологической этики в понимании мироустройства, места и роли человека в нем, а также возможностей человеческого познания мы можем убедиться, сравнив учения христианства и натурфилософского пантеизма (гилозоизма) известного провозвестника новой, возрожденческой идеи о мироустройстве, миропознании и миропользовании Дж.Бруно (1548-1600 гг.), изложенной им в трактатах “О причине, начале и едином” и “О бесконечности, вселенной и мирах” [Бруно, 1949]. Согласно Христианской Церкви, в космосе нет иной человеческой жизни, кроме земной. Научный путь *познания деяний* Бога открыт и всегда возможен, но только через добродетельное изучение сотворенной им материальной природы. (Здесь уместно заметить, что Христианство остается, пожалуй, самой здравомыслящей материалистической диалектической религией мира в том смысле, что Бог создал материю, она существует реально, действует по установленным Им законам, поэтому и к материи, и к ее фундаментальным свойствам следует относиться серьезно, бережно, рачительно, но не бездумно и не по рвачески). Однако человеческое знание о главном – о самом себе, природе и Вселенной в целом – никогда не будет абсолютным, оно всегда будет относительным: человек как одухотворенное творение, наделенное способностью к абстрагированному мышлению, разумности, не в состоянии до конца познать главный стратегический замысел и будущие дела своего Творца. Не способен даже внешне охватить самогромаднейшие и самомалейшие Его творения. Дано узнать лишь отчасти ту малую долю, которая доступна человеческим чувствам через различные придумываемые человеком приспособления, усиливающие эти чувства. Ибо человек не равносвободен Богу. (По меньшей мере потому, что человек и общество не свободны от смерти, хотя все в ней равны, не свободны знать пределы своей жизни и не свободны существовать вне не ими сотворенной видимой и невидимой природы). А человеческая мудрость не может быть равноспособной Его неизреченной мудрости. Более того, она непостижима человеческим разумом. (Уже хотя бы потому, что человечество до сих пор не ответило на вопрос о смысле своего временного пребывания во Вселенной. Большая часть человечества не способна не только на религиозном или на философском уровне ответить на вопрос о *высшей* цели своего личного появления и исчезновения на Земле, но даже на обыденном. Что касается науки, то ответ на данный вопрос ей вообще непосилен и поэтому не входит в ее компетенцию). Стратегический Божественный замысел и смысл настолько велики, что неохватны нашим научным мышлением [Библия: Новый Завет]. Следуя же гилозоизму Дж.Бруно – вере во всеобщую одушевленность саморожденного вещества, – познание природы и самого себя есть непосредственное познание самой мировой души, тождественной бесконечной живой Вселенной, включая человека и населенное им бесчисленное множество миров, однородных во всех своих частях. Человек, являясь одним из монадных проявлений одушевленной материи, свободен в процессе своего познания поступать с любым другим монадным проявлением одушевленной материи в соответствии со своей благородной целью, вплоть до перестройки, перекройки и, в принципе, уничтожения мира: бесчисленность населенных миров во Вселенной от этого практически не изменится. Человек, по Дж.Бруно, устремляясь к столь возвышенной цели, должен преодолеть страх гибели, уничтожения и быть готов к жертве. Именно за пропаганду натурфилософской пантеистической, враждебной Создателю гуманистической ереси (“свободомыслия”), обесмысливающей и обесценивающей само существование человека на Земле, выходящего своей уникальностью за рамки не только геоцентризма, но и гелиоцентризма и поэтому должного быть осознанно ответственным и перед самим собой, и в своем обращении с не им сотворенным реально существующим материальным миром, – и был казнен Дж.Бруно. А не за поддержку им научной концепции гелиоцентрической космологии Н.Коперника, как этому неумоимо учит гомоцентрическая гуманитарная наука, не отступая от одной из задач модернистской, а теперь вот и постмодернистской, научной этики – любым способом дискредитировать христианскую науку (теоцентрический гуманизм – антропологию) и христианское онтологическое учение в целом. По которому, данное Богом-Творцом право на жизнь человечества – первично. И не подлежит обсуждению кем бы то ни было, следует ли человечеству существовать на Земле – уникальной частичке одухотворенной материи в необозримом и неприютном для человека космосе – или необходимо провести грандиозный погром и его уничтожить. Дело в том, что с утверждением гомоцентрического гуманизма и просвещенческого модернизма на почве неисчислимых идеологий, подменивших влиятельные мировые религии (христианство и ислам, в частности), сначала в Западной Европе, а затем в других регионах мира стали довольно густо рождаться аномальные вожжаки-вольнодумцы – “людолюбь”, “пассионарии”, “тении”. Самовыдвиженцы, желающие быть равными Богу, исполняющими Его обязанности или находиться над Ним. Псевдогении всегда знают, что народ живет неправильно и как он должен жить правильно. Во всех случаях такая, на первый взгляд, комедия всегда самообеспечивалась моральной санкцией – большой трагедией. Подобный поворот не расходится с ортодоксальным православным диалектическим учением: любое событие, любой процесс, любая история имеет целостный характер, первопричинное начало и неизбежное завершение. Нынешний постмодернизм реабилитирует бруновское свободомыслие, низводя ценностный исторический опыт до ничтожной обыденности неправового права: никакого общего смысла и целеполагания, история расщеплена на атомы и непредсказуема, научное историческое творчест-

ре как «макрокосмосе» (природа), «микрокосмосе» (человек) и «мире символов» (Библия) – в нашей этической культуре восходят к малороссийскому воинствующему антиклерикальному философу-пантеисту, мистику, педагогу и нищенствующему бродячему поэту Г.С.Сковороде (1722-1794 гг.), получившему образование в Киево-Могилянской духовной академии и некоторое время преподававшему в Переяславской духовной семинарии, а затем в Харьковском коллегииуме. В нашей атеистической и экуменической “патриотической” научной и политической литературе [см., напр., План развития... 2005, с.32] отпавший от христианства философ характеризуется как выдающийся прогрессивный гуманист и демократ. Свои пантеистические взгляды, переплетающиеся с платонизмом и стоицизмом, Г.С.Сковорода отразил в трудах “Разговор дружеский о душевном мире” (1775 г.), “Брань архангела Михаила со сатаной” (1783 г.), “Потоп змиин” (1791 г.) и др. По противоречившему самому себе дуалисту, Библия – это лживая и вредная книга. Одновременно Бог и змий. Бог для него все, что есть в мире. Природа – причина самой себя.

Этика космической телеологии, не разделяя Творца и творение, рассматривает человека как одно из частных выражений одушевленной природы Вселенной, наделенной Богом или изначально самообладающей способностью к разумному устремлению в продвижении к своей конечной цели – самоуничтожению. Источник моральных норм заложен в самой 1) мыслящей или 2) самореализующейся космической материи. Происхождение и развитие моральных норм, таким образом, внесоциально. И может быть понято только при условии учета этапов эволюционного развития Космоса, самоустраемленного к некоей им же самим предустановленной заключительной цели*. Основной про-

во (включая и нынешнее археологическое) плюралистично само по себе. Но плюралистично только в пределах упрощенного индивидуалистического, биологизированного гедонизма и материалистического номинализма.

* Примером применения этики космической телеологии в эциентистском ее варианте в археологии и истории может служить натурфилософская версия российского “евразийца”, академика Академии естественных наук Л.Н.Гумилева о природно-космических пассионарных толчках [Гумилев, 1993, с.25-27]. Согласно которой – если вдуматься до конца в эзотерику гипотезы необычайно эрудированного, талантливого ученого и мыслителя, подкупающего своим искренним, и тактичным антихристианством и антиславиизмом, а также деликатной, но не бессмысленной напористой русофобией, – человек, общество и народы являются ничтожными марионетками “вариабельного космического излучения”. И поэтому, по большому счету, не несут никакой ответственности за свои помыслы и проистекающие из них дела. Ни одно общество ни в чем не ответственно. Ибо *первопричина* всего, что происходит не только в земной природе, но и в обществе – первопричина крупных событий, явлений, исторических процессов, – скрывается не в человеке, не в обществе, а в колебаниях и направлениях природно-космических материальных сил. Которые, изменяя “пассионарное напряжение этнических систем”, собственно, и бросают народы на подвиги и предательства, взлеты, надломы, стагнации и падения. Романтический натурализм пассионарных толчков, увязанный со вторым законом термодинамики (правда, биофизики до сих пор не то чтобы толком, но и отдаленно не могут ни себе, ни обществу объяснить, почему этот закон дает сбой применительно к живым системам или вообще к ним неприменим), по уровню разработки значительно выше преобладающей сейчас в западном и в нашем вестернизируемом (преобразуемом в направлении завистливого западнического подражательства) мышлении формационно-детерминистской социоцентристской версии. Которая рассматривает историю всего человечества с точки зрения идеального образца – единственного реального субъекта истории на Земле, каковым является западная цивилизация. Все остальные народы, не вмещающиеся в эталон, выпадают из планетарного исторического процесса, лишаются собственного жизненного смысла. Такой чрезмерно упрощенный мировоззренческо-методологический подход и следующая из нее неопротестантская этика были решительно отвергнуты Л.Н.Гумилевым. Равным образом как и мировоззренческий миф исторического материализма. Заслуга ученого в том, что он предложил альтернативу западоцентристскому механистическому примитивизму. Его путь более сложен и *по творческим затратам* достоин восхищения. Однако результаты затрат заслуживают сожаления по причине бесплодного умствования при создании космополитической утопии. Которая поражает своим механицизмом и космоэтической убогостью в сравнении с базовым ценностным подходом консервативной теологической этики, с ее пониманием места, роли, свободы воли и чрезвычайной ответственности человека и общества в их отношении ко всему, что не создано ими в земном мире, Галактике и Вселенной. Тысячелетнее православное мессианско-хилиастическое сознание, несовместимо ни с девятисотлетним рационализмом Запада, ни семидесятилетним антиутопизмом космоевразийской доктрины. В первом случае несовместимость объясняется тем, что мессианско-хилиастическое православное сознание устремляет к всеохватывающему единству: к целостности мироощущения, частного и общественного бытия, к целостности и однозначности нравственности. Запад, согласно констатации американским ученым М.Саркисянцем факта, подмеченного еще в XIX в. российским религиозным философом И.В.Кириевским (1806-1856 гг.), расстался с целостностью мировосприятия в эпоху средневековья. Став на путь рационализма, он пришел к раздвоению во всем: раздвоению духа, мыслей, наук, сословий, общества, семей-

блемой этики космической телеологии для человека является: 1) философское открытие неизвестного ему закона развития этических норм Вселенной; 2) сознательное служение созидательному направлению вселенского движения во избежание космической катастрофы и, соответственно, абсолютно мрачного относительно недалекого будущего, ожидающего человечество.

К этике космической телеологии близка *“этика естественного закона”*. Объективно-идеалистическая католическая философская доктрина: общественная мораль и нравственность каждого человека предопределены высшими трансцендентными силами и зависят исключительно от них. Мораль и нравственность, таким образом, связаны с судьбой.

Особое место в космологической этике занимает *“Философия общего дела”* – рационалистическое сциентистское направление. Основано библиотекарем Румянцевской библиотеки, философом-утопистом Н.Ф.Федоровым (1828-1903 гг.). В моральном отношении опирается на христианство. Но считает его недостаточным, требующим дополнения заповедями о любви к самому себе, о праве на телесное бессмертие и др. Обожает материю и полагает, что источником этики является сам Космос. Вместе с тем природа, Космос – главный враг человечества. Видит основную свою задачу в открытии естественных и космоэтических законов. Цель решения задачи – обратить врага в друга,

ных прав и обязанностей, нравственного и сердечного состояния. Говоря в целом, пришел к раздвоению всей совокупности и всех отдельных видов человеческого бытия, общественного и частного [Саркисянц, 2005, с.7-11]. Именно отсюда проистекает давнишняя этическая практика, которая сегодня обозначается политпонятием “двойной стандарт”. Во втором случае несовместимость объясняется тем, что источник энергии пассионарности в православном понимании мироустройства скрываются не в космических безднах, пусть даже “живого огня” живого космоса, а в самом человеке и в самом обществе, в глубинах человеческого духа. И открывается только вместе с преобразованием этого духа посредством преобразования системы ценностей и жизненных смыслов. Имея метафизическую природу, источники пассионарности – опираясь на основные установки христианской доктрины, писал в 1998 г. А.С.Панарин – никогда не могут быть изучены технологичным детерминистским знанием. Но могут быть осмыслены предупреждающим релятивизацию ценностей трансцендентным постижением трех миров, от которых, собственно и исходят мобилизующие человека и общество “энергетические токи” суверенной духовной энергии: 1) мира ценностей, 2) “жизненного мира” и 3) мира истории [Панарин, 1998, с.17-18]. Что касается сциентистского натуралистического космического телеологизма, то эта концепция, отвергающая духовную суверенность человека, позволила доктору Л.Н.Гумилеву дать насыщенное фактами эклектическое объяснение ряда проблем генезиса и истории многих культур. В их числе и восточной славянской культуры. Евразийский космоэтизм понимает ее как результат механического аккумуляирования элементов различных, зачастую несовместимых, культур. Главные из которых – Византия с ее Православием и татаро-монголы с их добронравием и уникальной справедливостью. Византия явилась духовной основой восточного славянства. По Л.Н.Гумилеву, выбор Киевом христианства по факту политики (а также по факту возможности наблюдать красочность христианской литургии, продолжая языческую традицию коллективных попок) – вынужденный акт в условиях исключительного для своего времени коварства, злонравия и неупорядоченности юго-западных русских князей. А не стремившееся к войне татаро-монгольское благодатное, правосудное, сострадательное присутствие сыграло оздоровляющую роль в сложении русской государственности. Татары, устремленные к миролюбию и справедливости, способствовали этому для приведения в человеческую норму недалеких, завистливых и властолюбивых северо-восточных русских князей. Если держаться за космоэтическую идею до конца, то приходим к выводу: в результате механического скрещения получился опасный гибрид. И ни одна душа ни в чем не виновата: такова уж, следуя академику Академии естественных наук, была “кривая” вариабельности космического излучения живой самоорганизующейся Вселенной [Гумилев, 1992]. Категорически выступая против западной традиции мифологизации истории [Гумилев, 1993, с.322-324], сциентистский евразийский космоэтизм во всей своей мифологизирующей полноте и конкретно проявил себя в трактовке наиглавнейших проблем средневековой археологии и истории Евразии [Гумилев, 1993а]. На фоне которой, и это немаловажно, наше собственное ниспадающее положение на “кривой” Л.Н.Гумилева безысходно, надо покорно сдаваться без всякой попытки и надежды прорваться. В этой связи уместно констатировать, что часть из нас, вольно или невольно самоотпавшая от святоотеческих мировоззренческих и этических традиций, включая православную этику евразийства (не путать с далеким от православия обманчивыми нравами христианско-демократического спекулятизма), осознанно или неосознанно верует в сциентистскую версию космической телеологии. И придерживается соответствующей этики в своем творчестве. В итоге, история, если всмотреться в глубину и силу питающих ее первоисточков, получается какая-то несuverенная, убогая, оправдывающая эзотерический погром своей собственной истории и духовной культуры. А от этого выглядит убогим и погромным само якобы “строгое” научное направление. Сейчас, находясь на перепутье неопределенности, крайне сложно ориентироваться в многочисленных мировоззренческих и этических соблазнах и устоять перед ними. Любой соблазн всегда требует нетвердости духа, своей собственной измены принципам самоидентичности и жизнеутверждающей веры своих пращуров.

преобразив для этого всю Вселенную путем научно-технической организации и управления силами природы. В связи с этим, согласно “общему делу”, все науки должны слиться в одну, имеющую сакральность характер. А в основе этических норм должна лежать корысть: 1) преобразовать не только Землю, но и Вселенную для нужд человечества, 2) отыскать методы воскрешения умерших предков их потомками [Федоров, 1982, с.521-529]. Этика “общего дела” нашла понимание в троцкистско-ленинском, русофобском направлении большевизма, устремленном ко всеохватывающей перекройке общества, его сознания и среды обитания (“Весь мир насилья мы разрушим до основанья...”). И сохранению тел вождей методом бальзамирования для оживления в будущем (позднее на Западе – методом заморозки на века; ныне отстаивается право на более “прогрессивный” проект – создание клонов, а по сути биороботов с заданными психосвойствами покорных рабов и бесстрашных убийц). За этим космизмом и его “делом”, согласно теологической этике, грядет перспектива глобального воздаяния.

Гуманистическая этика – субъективно-идеалистическое направление в теории морали, проистекающее из принципов гомоцентристского гуманизма. Учение, возникнувшее в Северной Италии для Запада в эпоху средневековья, со временем приобрело вестерноцентристский характер для всей планеты. Отрицает существование общих объективно-идеалистических моральных принципов. Считает их выдумкой. Видит источник морали и нравственности в специфике собственно человеческой сущности – психологии “Эго”. Многообразие индивидуальностей порождает многообразие нравственных принципов. Каждая личность выступает в качестве единственно достоверного источника и судьи своих поведенческих действий. Вследствие этого человек не обязан согласовывать свои нравы и проступки с нравами и поступками других людей, если они по своим внутренним качествам не готовы отстоять свои интересы*. Узловыми критериями гуманистической морали являются: 1) осознанность человеком своих личных действий и готовность отказаться от любой заранее намеченной цели, 2) способность к внутренней сосредоточенности и отказу от внешней экспансии, 3) присутствие мудрости в принятии решений и целесообразность поведения.

Эволюционная этика. Основывается на субъективно-идеалистической социал-дарвинистской доктрине. Уподобляет общество биологическому организму. Поведение человека рассматривается как функция приспособления к механистически эволюционирующей окружающей среде, обнимающий весь живой и неживой мир, предметы и явления. Источником морали являются сами люди. Которые в ходе жесткой борьбы за существование в условиях естественного отбора вырабатывают соответствующие понятия для ориентации в природных и социальных событиях, процессах и явлениях. Моральные критерии соотносятся с движением эволюции: то, что способствует ее прогрессу, есть добро, а то, что противодействует, – зло.

* Еще задолго до христианского и, тем более, исламского времени античный “гражданин мира” объективный идеалист-максималист Диоген Синопский (ок. 400 - ок. 325 гг. до н.э.), обозревая бесперспективный моральный скат общества своего смутного времени, заметил его крайнюю космополитическую духовную дезориентацию, падение нравов и от этого все возрастающее беззаконие, индивидуальное равнодушие ко всем и вся, честолюбие, ловящий мгновение эгоцентризм. Поэтому, как полумаргинальный оппозиционер, отвергающий сложившуюся официальную общественную “мораль успеха”, он считал, что у него есть основание ходить днем с горящим фонарем по людным местам Афин со словами: “Ищу Человека”. Греческий историк философии Диоген Лаэртский (III в. н.э.) сообщает о том же Диогене из Синопа: “Однажды он закричал: «Эй, люди!» – но, когда сбежался народ, напустился на него с палкой, приговаривая: «Я звал людей, а не мерзавцев»” [цит. по: Лосев, 1981, с.146]. В массе своей эллины, по Диогену, заражая свои души пороками (в нынешнем объективно-идеалистическом понимании, античным декаданством – упадком, вырождением, разложением, выпадением из духовного контекста своей истории и культуры как презираемого пережитка), по своей собственной воле лишали себя внутреннего человеческого облика. Что неминуемо должно было привести их к немалым бедам и утрате своего суверенного достоинства. В главном Диоген – этот “чересчур колоритный киник” – оказался прав: Малая Греция (то есть изначальная, малая родина греческого мира, в отличие от ее колонии – Великой Греции) была вскоре опущена на колени македонским “варваром” [Античная Греция, 1983, с.200].

Нормативная этика. Основывается на материалистической доктрине, которая “подлинно научно” доказывает (то есть принуждает согласиться), что единственным источником моральных норм и требований является вырабатываемый в процессе социальной практики коллективный опыт поколений – народа и отдельных его групп. Таким образом, моральные нормы и их критерии имеют социальный характер. Они не могут быть постоянными, абсолютными, универсальными для всех времен и всех слоев общества. Напротив, они закономерно “развиваются” по мере “совершенствования” общества. Носителем передовой этики, служащей основой формирования общечеловеческих норм морали, является пролетариат (позднее, рабочий класс). Основной проблемой нормативной этики является изучение полезности или вредности тех или иных моральных норм на пути прогресса – перехода от одного состояния социально-экономических отношений к другому. Наиважнейшая задача нормативной этики – научная теоретическая разработка “моральных кодексов” как для отдельных социальных групп, так и для народа в целом*. И, соответственно, составление нормативного понимания смысла жизни, назначения человека, понимания добра и зла, морального долга. В общем, понимания “человеческих отношений” в деле выполнения социальных программ. Примером этому может служить всем нам знакомый “Моральный кодекс строителя коммунизма”, разработчики которого попытались секуляризировать Основной Закон Божественного откровения, ниспосланный не только для “строителя”, но и для любого и каждого человека. “Моральные кодексы”, однако, неизбежно носят субъективный характер. И поэтому всё более и более “совершенствуемые” человеком нормы существуют непродолжительное время.

Этический релятивизм, однако, не только отрицает возможность существования теологической, гуманистической, нормативной и любой другой этики, но и настаивает на несостоятельности самой постановки вопроса на эту тему. В своем утверждении этический релятивизм, как порождение духовной и социальной неустойчивости, разочарования, отчаяния и авантюризма, а в науке – не укладывающихся в материалистический детерминизм парадоксов, исходит из того, что мораль имеет относительный и к тому же условный, субъективистский характер. Сторонники этического релятивизма считают, что нет никакой зависимости между нравами и социальными условиями. В итоге, злонравие и добронравие одновременно нельзя назвать таковыми, ибо добронравие есть злонравие, а злонравие как раз и есть добронравие. Впрочем, и то и другое не более как ни к чему не обязывающая агностическая призрачность, не имеющая ни начала, ни конца**. Поэтому даже постановка вопроса о

* Вспомним не безгрешного в своих поступках выходца из народа афинского идеалиста Сократа, устремленного к познанию вечной истины. Которому было известно, что обосновать твердыми правилами науку о морали невозможно. Как “грубый” телеологист-язычник, прислушивавшийся к голосу своего божка – совести, он все-таки опасался окончательно оскорбить Создателя, приговорением Ему человеческой ученой глупости [Нерсесянц, 1977, с.23-36]. Впрочем, “строгая научная этика” модерна отрицала практическую значимость зерен мудрости Сократа, относя их к одному из занимательных курьезов в истории философии.

** В этой связи обратим внимание на этический релятивизм I тыс. до н. э. Древней Индии, возникший на основе не религиозной, а философской системы брахманизма и отраженный в поздних ведических текстах. Той системы, которую продолжали развивать многочисленные философствующие мудрецы разных школ не за пределами религии, а внутри нее. Детально разрабатывая и перекраивая политеистические и пантеистические сюжеты, они одновременно избавлялись от религиозных воззрений доведийского и раннего ведийского периода. Если ведийская религия явилась категорическим отрицанием доведийских религиозных воззрений, а брахманизм – отрицанием вездизма, то индуистские философии стали отрицанием брахманизма. Сотни философствующих школ индуизма уже не имеют ничего общего с древними религиями III-II тыс. до н.э. Так вот, в поздних “индийских Ведах” есть такое страшное учение: «Истина и ложь относительны, и обе необходимы как составные части иллюзии» (Пранова Веда, 1,24). Шива-разрушитель равноправен с Вишну-созидателем! В верховной индийской триаде ложь стоит рядом с истиной и зло царит наряду с добром. Но и одно, и другое говорят – это иллюзия!» В Индии все просматривается через троичность, но не через Святую Троицу Единую в родстве и неразделимом единстве силы, власти, величии, совершенстве, как в Православном Христианстве, а через множественную троичность в вечной борьбе, столкновении, вражде. “Например: Практи – материя, Пуруша – дух, Браман – неопределимость над тем и другим – Санкрия. Или: Чита – разум, Врти – модификации, обороты, Ниродха – над тем и другим контроль. Или: Асти – есть, Насти – есть не, Анасти – не есть. Или: Прамана – очевидность, Прамия – факт, Самшия – сомнение. Или: Жива – душа, личность,

правильности или неправильности моральной оценки чьих-либо поступков не имеет смысла. С позиции теизма, этический релятивизм оправдывает любой аморализм.

Мировоззренческий принцип этического релятивизма лежит в основе субъективистской *теории нравственного чувства*. Согласно этой теории, источником морали и нравственности служат конкретные психологические чувства одобрения или осуждения, испытываемые человеком и обществом при оценке различных явлений, процессов, событий и поступков в конкретном временном стечении конкретных обстоятельств. Мораль и нравственность не имеет постоянных критериев.

Этика постмодерна. В ней находит свое завершение этический релятивизм, соединенный с этикой гомоцентристского гуманизма. Этика постмодерна – это нынешняя дальне-западная гуманистическая этика в ее биологическо-потребительской форме гомоцентризма, “практике существования” для придания эгоцентричному бытию “прекрасной и завершенной формы”. Именно на ней сегодня обосновался прогрессизм “прав человека”^{*}.

Таким образом, уже само существование разных, но не всех здесь упомянутых, мировоззренческо-методологических барьеров в поиске истоков этики и ее содержания (нравов) не позволяет любому из нас поспешать с нравственной оценкой какого-либо археологического труда без предварительной четкой и ясной демонстрации того фундамента, на котором пытается стоять. Ибо то, о чем модерновая гуманитарная нормативная этика может в течение некоторого времени петь себе дифирамбы, антропологическая теологическая этика (теоцентрический гуманизм) может единожды твердо и на тысячелетия вперед сказать: “анафема”. И наоборот: то, что с позиции теологической этики, опирающейся на ценности вечной истины, может быть расценено как “многая лета”, нормативная этика, руководствующаяся ценностями “постоянно прогрессирующих” социальных отношений, может оценить по пятибалльной системе оценкой “неудовлетворительно”. А этический релятивизм в

Майя – иллюзия (обман), Браман – отрицание того и другого. Или: Сат – действие, Чит – знание, Ананда – отрицание или соотношение того и другого. Или Атма – личность, Анагма – не личность, Нишедха – отношение обеих. Или: Сатва, – познание, Раджа – действие, Тама – желание. Или: Дхарма – обязанность, Артва – прибыль, удовольствие, Карма – результат деятельности. Или: Настика – атеизм, Астика – теизм, Мастика – политеизм. Или: Сварта – эгоизм, Парарта – альтруизм, Парамарта – обязанность над ними обоими, ради Мокши, освобождения от жизни. Или: Аварада – воздержанность, Ануроада – опыт умеренный, Арода – невоздержанность. Или: Атма – индивидуальность, эго, Манас – отрицание индивидуальности, Будхи – среднее между ними. И так далее. Один трехчлен дробится на меньшие трехчлены, одна триада разветвляется в иные триады. < . . . > И так «до бесконечности». К таким же триадам относится и триплет индийских божеств: Вишну, Брама и Шива, а так же их разветвление, опять-таки «до бесконечности». А все триады проистекают из одного таинственного слова и впадают в это же слово, а слово то есть «А-У-М». И нигде в Ведах не упоминается о каком-либо родстве между Вишну, Брамой и Шивой. Это – три компаньона, а не три родственника, причем и как компаньоны-то они не в согласии. Ведь что бы ни говорил Вишну, Брама это подвергает сомнению, а Шива отрицает. И все, что Вишну строит, Брама не одобряет, а Шива разрушает. < . . . > И так все без начала и без конца. В этом – злой рок индийской мысли, злой рок Индии. У нее нет ни главы и о сотворении мира, и о конце его. И все события разыгрываются не при солнечном свете, но под призрачной бледностью луны. Волны океана жизни – без начала, волны – и без конца. Поэтому в Индии лишь одна-единственная наука презренна и чахла – история. Ибо историческая наука невозможна там, где отрицаются начало и конец времени и пространства”, – говорил объективный идеалист Николай Сербский (Велимирович), сравнивая этическую мудрость и потенциальные возможности онтологической православной и гносеологической индуистской научной исторической мысли [Николай Сербский, 2003].

^{*} Законопослушные люди ставят вопрос об исполнении законных правого права, а не о “правах человека”. Так как знают, что уже по своему, определенному Творцом, видовому рождению по внутреннему образу и подобию Божию на Богом созданной Земле они обладают ими. Достаточно всмотреться в “пассионариев” и апологетов прав человека. Это – разные “меньшинства”: агрессоры (за признание их любви к насилию над народами мира проявлением гуманизма), рецидивисты (за признание их паразитизма добрым свойством и поэтому нужности сохранения их жизни в комфортных условиях за счет труда законопослушных людей), так называемые “благитни”, (за признание богоборческих нравов наивысшим качеством человека), лжеправозащитники (за признание их внутренней тяги к постоянной лжи как ценности, возвышающей человека). Стремясь превратить свое “меньшинство” в глобальное большинство, носители идеи “прав человека” выступают под модернистским лозунгом, но с вложенным в него постмодерновым смыслом, – “Один – за всех, все – за одного!” – и обосновывают свой античеловеческий и богоборческий агрессивизм “свободой, равенством и братством”. Сегодня “меньшинства” законодательно поддерживаются духовной люмпен-“элитой”, интегрирующей их в свою социальную опору.

любой момент и всюду готов обнулить любые оценки: всё, мол, зависит от соотношения состояния внешних условий и ускорения смены смыслов. И на основании утверждения о призрачности содержания самого понятия “этика” призвать прекратить прения, толкуя их как азартную игру с никакой суммой. Это путь маргинального нигилизма отметающего старые, вечные и неизменные религиозные этические, духовно-ценностные критерии и заменяющие их “законами природы” и скрытым множественным смыслом “прав человека”. Релятивистский хаос уже по определению предполагает попрание любых этических норм.

Итак, нормативная, космологическая, релятивистская и любая другая атеистическая или пантеистическая этика, в какой бы форме она не выражалась, лишает исследователя духовной силы. Той силы, которой обладает кровью выстрадавшая теологическая этика и которая ведет к действию по правде и говорению правды во имя самосохранения, самопродолжения и, в конечном итоге, спасения. Не случайно, что люди космологической, релятивистской, атеистической и любой другой космополитической этики склонны к социальной мимикрии и идейному предательству. Теологическая этика – это не вещь, которую можно иметь или не иметь. В режиме постмодернистского идеологизма “общечеловеческих ценностей” и “прав человека” направленных на выведения рабов-“общечеловеков” за нее надо бороться – и постоянно на невыгодных условиях. Здесь важно четко определиться, какой из концепций мы отдаем предпочтение: “«Человек» – звучит гордо” (модернистский диалектический материализм, нормативная этика), “«человек» – это «марионетка»” (натуралистический пантеизм, этика космической телеологии – сциентистский и псевдосциентистский варианты), “«человек» – звучит плюралистично, то есть как «относительное нечто»” и, одновременно, «относительное ничто» (субъективный идеализм, постмодернистский этический релятивизм), “человек – звучит уникально и ответственно” (объективный диалектический идеализм, теологическая этика) или любой другой из ныне существующих.

Философское базовое понятие “этика” включает в себя ключевые понятия “мораль” и “нравственность”. И неотделима от такого многогранного понятия, как наша собственная духовная культура, рассмотрение которой требует специальной работы. Вкратце о первых.

б) “мораль” и “нравственность”: определения и пояснения

Понятия “мораль” и “нравственность” в обыденном словоупотреблении принимаются как синонимы – слова, происходящие из разных языков, различные по звучанию, но тождественные по смыслу. Однако в философии данные понятия приобрели не совсем равное значение по своему содержанию и предназначению. “Здесь, – писал С.Н.Булгаков, – нужно прежде всего сделать строгое различие между нравственностью и нравами, т. е. воспитанностью, совокупностью полезных и выгодных навыков, известной дрессировкой, которая проводит столь глубокую разницу и между животными – культурными и прирученными. Из совокупности подобных навыков образуется то, что в новейшее время называется «гуманностью». Поведение, руководимое себялюбивым и холодным расчетом, может диктовать и партийная солидарность, и экономическая взаимопомощь. Но если иметь в виду не нравы, а нравственность, то кто же решится утверждать, что «цивилизованные» народы добрее и нравственнее нецивилизованных? Области этической оценки подлежат ведь только личное усилие, борьба и подвиг, а не безличная дрессировка, между тем как сплошь и рядом эти области смешиваются между собою и всякого рода утилитарная годность принимается за моральную ценность” [Булгаков, 1994, с.48].

Мораль (от лат. *mōres* – нравы) в нормативном понимании – это *сложившиеся и признанные общественные и групповые – клановые, кастовые, классовые, производственные, земляческие и другие – постоянно развивающиеся в процессе прогрессирования базиса отношенческие нормы, имеющие форму безличного повеления, равно обращенного ко всем в целом и к каждому лично, но не исходящего ни от кого конкретно. Требуют от каждого члена общества или группы практического их исполнения.*

Мораль, как одна из форм общественного сознания, выполняет различные функции – отражательную, познавательную, воспитательную, регулятивную и другие. Думается, что в археологической статье нет необходимости рассматривать каждую функцию в отдельности, так как все они, в принципе, касаются взаимодействия общества с внешним миром и регулирования поведенческой деятельности людей во всех без исключения сферах жизни – производственной, научной, партийной, спортивной, бытовой и т.д. Мораль отличается от других форм регулирования связей с внешним миром и межчеловеческих отношений (нормативного права, административных распоряжений, государственных актов, указов главных властвующих персон и пр.) способом обоснования и осуществления своих требований.

Нормы общественной морали в модернистских и, тем более, в постмодернистских условиях находят свое отражение в меняющихся по “объективным” и субъективным причинам “правилах игры «в пределах установок» или «в установках бес-предела””, “правилах «хорошего» тона”, в этикете и т.п. То есть не в содержательных, а в формальных условиях, предъявляемых к индивидуальному человеку, внутренние, душевно-духовные свойства которого отнюдь не обязательно могут находиться в полной гармонии с “бурно развивающейся” в условиях “социального прогресса” внешней моралью. Напротив, могут быть полностью дисгармоничны ей. Если человек принял, усвоил и превратил групповую или общественную мораль в свою собственную внутреннюю установку, то она становится его внутренним, нравственным регулятором. Мораль и нравственность, таким образом, для отдельно взятого субъекта могут совпадать по своему содержанию, а могут и принципиально расходиться. Моральные требования выступают в качестве внешних регуляторов жизнедеятельности каждого человека, включая занятого археологическим “производством”.

Принимаемые группой или обществом моральные установки (нравы) могут быть либо постоянными и универсальными (теологическая этика), либо не постоянными и не универсальными (нормативная этика), либо хаотическими и выступать как фикция (этический релятивизм). Иначе говоря, могут меняться в зависимости от общественной культурно-психологической доминанты, доктринального времени, партийно-политической, конфессиональной или иной ситуации. Например, мы нередко слышим, механически воспринимаем и озвучиваем понятия: “христианская мораль”, “исламская мораль”, “буддийская мораль”, “иудейская мораль” и т.д. И при этом – вольно или невольно забыв о таких ценностях как самоидентичность, Дух и духовная Истина – можем не иметь представления, в чем же, собственно, заключаются не формальные, а мировоззренческие различия между ними. И есть ли они вообще? Однако опора на “ощущения” и “восприятия” поверхностной формы (на это в археологии мы все потенциально гораздо гносеологически, но все-таки не все этим грешат онтологически), то есть опора на “научно”-общепримиряющие постмодернистские установки – плюралистическую (“общечеловеческие ценности – гарантия отсутствия проблем”*) и экуменическую (“Бог один, чего ж тут спорить”**), – позволяет нам с научной “прогрессирующей” нравственностью

* “Общечеловеческие ценности” “общечеловеков”, опирающиеся на ценности двойных стандартов постмодернового плюрализма, не дают никаких гарантий.

** В этой, нередко слышимой в археологической среде, экуменической формуле есть многое от смеси “научного” атеизма и ненаучного демонизма. Ибо по ведению или по мировоззренческому неведению все сваливается в кучу: монотеистические христианство, ислам, иудаизм и политеистические верования индейцев доколумбовой Америки, сибирский шаманизм, пантеистический брахманизм, кришнаизм и вишнаизм, зороастризм, а также африканский вудуизм, сатанизм и другая многоликая особо опасная нечисть. В итоге, впутавшись в эту сверхэклетику свалку, мы уже сейчас начинаем иметь не мировоззрение, способствующее идентификации каждого человека и каждого уникального общества, а искусственный, штучный, интеллект – сплошной патологический кошмар. Из которого уже никак не выпутаешься. Впрочем, данная формула вполне укладывается в содержание прогрессистского постмодернового демонизма, неплохо прививающегося у нас на почве “дальнейшего развития” модернистского “научного” атеизма. Вопрос связан не просто с религией, а с жизнью и смертью цивилизаций. С культурным, научным, социальным, экономическим и политическим самосохранением каждого народа в отдельности и народов в целом. Христова заповедь – “Возлюби ближнего твоего, как самого себя” [Библия: Мф. 22,39] – направлена на укрепление мира, но не за счет предательства и отказа от Истины. Это не гносеология, это онтология. Однако такая мысль

решать все вопросы, связанные с социальной организацией и религией археологической архаики*. Не имея на то нравственного основания.

Еще говорят о “либеральной морали”, “фашистской морали”, “моральном облике прорабов дикого (согласно другому толкованию – “правового”, “цивилизованного” или “монетаристского”) капитализма”. Говорят также о “буржуазной морали”, “классовой морали”, “преступной морали”, “ростовщической морали”, “постмодернистской морали” и всех прочих моралях. В каждой из имеющихся у нас в наличии партий говорят о “моральной устойчивости” или, напротив, “моральной неустойчивости” субъекта. Имея в виду его приверженность или не приверженность тем нравам, которые утверждены вождем и его советом в той или иной партийной группе. Каждая из которых уст-

не отягощает разум части из нас в нашем археологическом промысле. Тех, кто уже готов к следующей, гностической, великой оккультной революции, направленной прежде всего против православия и ислама, в какой-то мере сохраняющих способность к самозащите и сопротивлению мировому злу.

* Как я уже писал в предыдущем выпуске сборника в параграфе “о проверке и подтверждении версий”, для нашего археологического научного религиоведения выявить наличие или отсутствие культовых вещей и определить особенности религии, нет никаких мировоззренческих и методологических преград. По традиционному научному мнению нашей профессуры, для этого достаточно обнаружить сочетание трех компонентов: наличие религиозного учения (проистекающего из “внутренних переживаний, из которых доминирует чувство страха”), наличие религиозной практики (“обрядов, праздников, молений, богослужений, амулетов, икон, талисманов, храмов...”) и наличие религиозной организации (“священников, жрецов”) [Закович и др., 1996, с.18-19]. В археологии, однако, мы благоустраились и без этой дефиниции, заведомо обрекая себя на виртуализацию изучения конкретной “религиозности” архаических обществ [см., напр.: Каравайко, 2002; Михайлов 2001; Цимида-нов 2004; 2004а и мн. др.]. Дополнительно к этому тернистый путь изучения архаических верований обременяет маятой, уготованной еще и тем, что, во-первых, все “строго научные” определения понятия “религия” сформулированы учеными, склонными к демонизму. Отсюда, по большому счету, приключается их мысль о религии не как о свершившемся стремлении людей, начиная с первых, к изначально робкому, заблуждающемуся познанию тайн мироздания и попытке определения своего места и поведения в нем, а как о доминировании страха перед силами внешнего природного мира, всенепременно раздающего незаслуженные оплеухи человеку разумному. Иными словами, научное определение выводится не из ужасания перед *своими не всегда светлыми силами*, способными направлять человека к раздаче незаслуженных оплеух внешнему миру, а из неизбежного ужаса перед *внешними исключительно злобно гнетущими темными природными силами*. В этом как раз и проявляется наше научное духовное манихейство. Во-вторых, под научное определение “религии” подпадает любая из угнездившихся у нас на 2005 г. ста двадцати четырех партий (де-юре, де-факто – часть лишь на бумаге). Каждая из которых, призывая всех следовать только за ней, указывает свою единственную и кратчайшую дорогу в рай (что противоречит геометрии, согласно которой, между точками А и Б кратчайшая может быть только одна, а не 124, в социальной же жизни может и одной не быть). И каждая из партий имеет: 1) утопическое учение, возникшее по причине внутренних переживаний, из которых доминирует чувство страха перед внешними силами за благополучие своей группы соучастников; 2) практику соборов, песнопений, атрибутов, приукрашенных икон-портретов, шаманских ленточек и значков-талисманов, дворцов-храмов для проведения соборов и выполнения священных ритуалов; 3) спецгруппу ведущих жрецов-демагогов, а также старших и младших политпрококов, предсказывающих будущее “без намеков и угроз”. В-третьих, что не менее заметно, хлипкость скрывается в соблаговолительном пренебрежении теологической этикой, которая подменяется сектантскими нравами, призванными обеспечить существование именно данной группы, а не какой-либо другой или всех остальных сект в целом. Так что откопка археологом какого-либо уникама (скажем, обломка глиняного пряслица) – это еще не факт для подозрения о красноречивом “письме из прошлого”. И не “вещдок” того, что обломок с дыркой играл связующую роль в контакте архаического или патриархального субъекта с конкретными надчеловеческими силами [см., напр.: Каравайко, 2002]. Так же как и не подтверждение мысли о конкретном смысле этого контакта. И, тем более, – не документ об эзотерической специфике религии. Для отнесения вещи к религиозным атрибутам нужно на первый случай знать хотя бы основу мировоззрения, религиозного учения и религиозной практики. А также, как минимум, общую направленность деятельности человеческой воли к конкретной категории вещей, и не оторванную от жизни цель этого направления в общении с невидимыми нечеловеческими, в понимании патриархального человека, силами. При отсутствии этих мало-мальских знаний, псевдоциентистские, гностические, эклектические и прочие якобы доказательства только усугубляют нашу научную неосведомленность и склонность к профанированию и прозелитизму. Которая еще более агрессивнее при автосинхронной овации докторам-прозелитам и опоре на их вольные или невольные гностические, антропософские и прочего характера аргументы. Из этого следует: *дабы не лишиться собственной головы, не всякий брошенный кем-то предмет подхватывай*. Ибо, чтобы остаться с собственным разумом, надобно выяснить мировоззренческую и методологическую загрузку запущенного в полет предмета.

ремлена к одной единственной конечной цели – своему собственному неограниченному диктату (авторитаризму) или, в другом случае, – триумvirату (так называемой “демократии”).

Но никогда не говорят о “высокой ростовщической нравственности”, “рыночной нравственности”, “воровской нравственности”, “светлой садистской нравственности”, “стяжательской нравственности”, “шаромыжной нравственности”, “неолиберальной нравственности”, “лицемерной нравственности” и т.п. Ибо во всех таких случаях по умолчанию имеют в виду не духовный идеал этики и соответствующее ему поведенческое самовыражение, а его отсутствие. Не нравственность, а противоборствующую с ней безнравственность. Основное свойство и предназначение которой заключается в прогрессистской подмене ценностного содержания понятий при восприятии действительности. В способности нахраписто внедрять в сознание новый стиль мышления: эластично воспринимать низменное за возвышенное, а горнее за сточное дно. Побужденный “переоценкой ценностей” “нового мышления” интеллект человека и общества всегда готов “гибко” воспринимать мудрость как маразм, а маразм как мудрость, охмурение как заботу, развязность как веселость, распущенность как раскованность, разбой как удасть, грабеж как трудовое предпринимательство, наглость как решительность, лицедейство как искренность, неправоное право как диктатуру закона, аферизм и ловкость рук в гуманитаристике как новое научное слово.

Не тактический, а стратегический смысл релятивистской этической логики индивидуального успеха, враждебной этике со-общинности состоит в том, чтобы решительно и полностью разрушить морально-нравственный путеводитель. В случае успеха, предательство Родины будет восприниматься как мужество и живость ума, а преданность Отечеству как подлость и рабское скудоумие; героизм как фанатизм, а трусость как здравая рассудительность; правда как зависимое мышление, а ложь как свобода слова и т.д.

“Преднамеренное смешение и подмена содержания традиционных ценностей применяется для того, чтобы духовно оглушить и ослепить людей, вызвать в их душах замешательство, растерянность и беспомощность, подмять заблудших и обессиленных... И горе нам, если мы побоимся обличать ложь и не будем благовествовать истину. Ибо только стояние в истине делает человека свободным”, – отмечал митрополит Одесский и Измаильский Агафангел в своем выступлении на VIII Всемирном Русском Народном Соборе 3 февраля 2004 г. [Агафангел, 2004, с.1].

В самом деле, если нравственное качество “нейтрализуется” по своей собственной свободной воле или невольно под внешним воздействием, как было сказано в разделе “О субъекте и субъектном познании” настоящих заметок, человек утрачивает критерии оценочного взгляда на себя и свои поступки, начинается распад личности. Здесь в соответствии с диалектическим законом о противоположностях ортодоксального идеализма вступает в жесткое противоречие двойственное содержание каждого из двух понятий: “общественная мораль” (высокая моральность и ее противоположность – аморализм) и “индивидуальная нравственность” (высокая нравственность и ее антипод – безнравственность).

Гармония вступает в силу при совпадении высокой морали и высокой нравственности. При совпадении общественного аморализма и индивидуальной безнравственности гарантируются фрагментация целостности, ее разлет в никуда. Другие варианты сочетаний могут свидетельствовать только о фазе неопределенности. Как для падения, так и для возвышения нужно создать условия. Чем выше нравственность общества, тем меньше надо ему законов. Главный признак общественной деморализации и деградации нравственности – это превращение законодательного органа в огромный конвейер по выпуску законов, работающий изо дня в день, из года в год, из десятилетия в десятилетие на постоянной основе.

Индивидуальная безнравственность становится нормой в условиях тотального кризиса, когда общественная мораль приняла аморальный, антисистемный характер. В антисистеме все вывернуто и перекувырнуто, события хаотичны, процессы всегда протекают в броуновской непредсказуемости. Духовная порядочность и честность становятся “нерентабельными”. Воспринимаются как пережиток

“дикого” прошлого, подлежащий отрицанию и рентабилизации. В результате, любой, кто не верит в чудеса, может убедиться, что они есть. В исторической науке, скажем, буквально на глазах свершается неоднократное чудо перевоплощения: известные персоны, события, явления, процессы приобретают карнавальные или карикатурные, трагикомические черты. Где лик становится личиной, а личина – ликом: герои подаются как негодяи, а подонки – как святые; шерамыги (от франц. *sher ami*, шер ами – милый друг, не успевший уйти из России в 1812 г.) – как надежные друзья, а настоящие друзья – как всяческая шваль (от франц. *chevalier*, шевалье – дворянский титул, небольшая часть которого ушла из России в 1812 г., термин остался); шарлатаны (от франц. *charlatan* – продавец лекарств, не всегда качественных) – как патриоты, а патриоты – как шантрапа (от франц. *chantera pas* – певец без голоса); победы оборачиваются поражениями, а провалы – успехами; народ превращается в сброд, а сброд – в цвет народа. . . Или в другом случае, с огибом драматических углов, палачи и их жертвы находят совершенно одинаковое изображение – с сиянием вокруг голов. В этой нимбовой невидальщине всегда есть что-то нравственно нездоровое, патологическое. Ведь нельзя же одновременно канонизировать и считать святыми мучеников и мучителей. Нравственные законы мировых религий этого не допускают даже в в помыслах. (Ибо, согласно объективному диалектическому идеализму, считающему мысль первичной, помыслы претворяются в дела). Однако, с точки зрения “общечеловеческих ценностей” постмодернистского плюрализма, равно как и с экуменической точки (“Бог один, чего же спорить”), такое недопущение само является аморализмом.

Для постмодернизма вообще характерны небывалые по своей виртуозности технологии нравизма, открывающие целый пласт новых ощущений, ни одно из которых, однако, при “откопке” их корней, не уходит глубже потребительских зоорефлексов. То есть тех обезличенных общечеловеческих ценностей, которые устремляют субъект на удовлетворение чувственных запросов “здесь и сейчас”, не считаясь ни с прошлым, ни с будущим. Вернее, за их счет. Именно поэтому *вся энергия постмодернистской исторической гомоцентрической гуманитарности направлена: 1) на абсолютную дискредитацию прошлого, 2) на уход от фундаментального и открытого анализа суммы настоящего, 3) на невозмутимое игнорирование будущего* [см.: Постмодернизм, 2001]. В пространстве релятивистской этики это безопасно и прибыльно. Хотя, конечно, есть и издержки. Ориентация на отдачу всех сил для дискредитации прошлого, писал российский объективно-идеалистический философ, противник виртуализации гуманитарной науки доктор А.С.Панарин, “плодит не новаторов, а приспособленцев, не диссидентов, а конформистов. Бессмертен пушкинский сарказм: «Глупость, подлость и невежество не уважают прошедшего, пресмыкаясь перед одним настоящим»” [Панарин, 2000, с.242-243]. Нравственно достойное дело во имя будущего – это даже не подрыв доверия к непогрешимости и авторитету настоящего, а просто элементарная проверка на нефальшивость рекламируемой святости настоящего. Однако следует иметь в виду, что если у настоящего есть что утаивать и сам факт утаивания становится явным, то сразу же подымается неправовой вопрос – неправовой не по форме, а по содержанию: какое право имеет кто-либо на извлечение на свет скрываемого? Доброе не прячут, оно на виду. Скрывают всегда зло, чтобы не были видны дела его. И занятие осмотром этого настоящего для любого любознателя становится в лучшем случае делом просто убыточным.

Целостный, системный характер морали и нравственности всегда открыт. Для него нет причины убирать что-либо с глаз. Система воспринимает все позитивное, способствующее ее укреплению. И, не тая и не утаиваясь, отторгает негативное, разрушающее внутреннюю гармонию. *Анти-система* же, которая на словах декларируется открытой, всегда закрыта. Она, напротив, отвергает позитивное, делающее ее открытой для всестороннего и детального обзора ее внутреннего содержания. Поэтому антисистемщики стараются под разными предлогами скрыть не только содержание (это само собой разумеется), но и формальную сторону своих идей от людей, мыслящих онтологически.

Антисистемный характер морали в жизненной действительности, включая плюралистическую гуманитарную науку, всегда имеет скрытый практический смысл. А именно, внедрить и закрепить в сознании представление: любая картина мира – иллюзия, вымысел, относительность. Тогда

любая истина будет восприниматься как ложь. А ложь – как истина. В этих условиях человек и общество полностью теряют мировоззренческую, методологическую, духовную ориентацию. Происходит психологически неадекватное восприятие действительности. Это такой психологизм, когда люди начинают механистически мнить, что улыбка всегда добра, поклон всегда учтив, уступчивость всегда доброжелательна, нахрапистость – всегда правдоискательство, вкрадчивая интонация – непреходящее проявление чуткости и бескорыстия, каждый толчок – нешуточная вражда, каждый археологический спор – дискуссия, каждая археологическая книга – серьезный вклад в развитие науки, каждая докторская – рождение нового учителя, а каждый плагиат, каждая мерзопакость – искусство.

Из античных и средневековых источников доподлинно известно, что в ситуации неадекватного восприятия действительности любой искушенный враг никогда не искал нежелательных для него сражений, а искал “плохиша”. И любая крепость (семья, дом, селение, город, страна) падала, если в ней находился хотя бы один соответствующего ранга иуда. Который обеспечивал в обговоренном месте в обусловленный час всего-то один “подкоп”. При этом он мог изобразиться и даже мог быть воспринят антисистемным мышлением как всенародный радатель: когда ограда оставалась цела, а внутри оказывалось омертвлено и разрушено, лишь очень немногие сохраняли способность понимать, что произошло на самом деле. Понимать, что не следует искать измену в стане врагов своих. Враг никогда не предаст. Враг – он уже враг. Его, учитывая поступки, можно даже уважать. Предатель – он не враг, он – всегда “друг”. Разумеется, возникавший тогда вопрос – какой смысл должен быть главным для оставшихся в целости? – для нашей жизни имеет только теоретическое значение, для конкретных же людей древней старины за этим вопросом скрывалась сама практика.

Итак, **нравственность** в теологическом понимании – *это идеальные организованные нормы поведенческой деятельности, не детерминированные особенностями социального времени, культуры и психики людей. Она имеет одинаковое и всегда равное содержание и не зависит от неустойчивых нравов конкретных обществ, слоев, групп и группировок. Но может быть, согласно “развивающимся и совершенствующимся” нормам любой не теологической морали, нежелательной в практической деятельности.*

Нравственность неотделима от духовно-душевной самости (не путать с западным понятием “менталитет”), наполняет и определяет ее и проистекает из нее. Свойства нравственности неизмеримы никакими точными, естественными и техническими инструментальными научными методами. Нравственность связана с тем ее феноменом, который в реальности не может быть передан никаким другим “языком”, кроме “языка” самого феномена.

Сложность рассмотрения данного аспекта заключена не только в существующей внутренней альтернативности содержания понятия “нравственность”, но и в том, что ее истоки следует искать не в философии и, тем более, не в науке, а в религиозной вере. В озарении ею и впервые *осознанном* первобытном запретительном нравственном протозаконе (табу), главная цель которого для первообщества заключалась в самосохранении и самопродолжении. Введение пусть самого примитивного, но все-таки Закона, находившегося под охраной вносившей одухотворенность религии, включало каждого члена каждой группы в систему ответственности в различении добра и зла. И, таким образом, как об этом писал ученый географ и геолог, историк и этнограф, философ и теоретик утопического анархизма, механистический материалист-позитивист П.А.Кропоткин (1842-1921 гг.), цель самосохранения достигалась потребностью самоограничения и взаимопомощи внутри физиологически слабого обще-жития [Кропоткин, 1991, с.69-76]. Слабого в сравнении с другими биологическими видами, не обладавшими способностью к абстрагированию, но обладавшими большей скоростью реакции безусловных рефлексов, более прочными на излом костями и более упругими на растяжение и сжатие мышцами. Однако не только и не столько инстинкт, как полагал, несмотря на склонность к дарвинизму, П.А.Кропоткин, сколько, *осознанная* взаимопомощь через общение с внечеловеческими силами выделила “человека религиозно-нравственного” из всего животного мира как не стайный, живущий только биологическими рефлексами, а *со-общественный* вид. Для которого источником и

авторитетом нравов *со-обще-жительства* явились непостижимые человеческой мыслью внечеловеческие разум, сила, воля, неподчинение которым стало равнозначным самоуничтожению.

Фундаментальный же – главный неизменный и универсальный – нравственный закон был сформулирован и гносеологически (как у шакийского отшельника Сиддхарта Гаутамы – Будды, VI в. до н.э.), и онтологически (как у Богочеловека Иисуса Христа, I в.) мировыми религиями, которые из всего многообразия накопленных к тому времени духовных ценностей сформулировали приоритетные. Именно поэтому главным принципом мировых религий, в отличие от язычества и последующих политидеологий, стал принцип критического реализма. Никакого более мудрого основного закона за прошедшие тысячелетия гении дум не придумали. А если и придумывали какое-либо “новое мышление”, то оно оказывалось затемнением старого. Наполненное совращением, оно уводило в сторону от главного. Это еще раз подтверждает: каждая мировая религия как целостная мировоззренческая доктрина самодостаточна и не нуждается в дополнениях, сокращениях и комбинаторике.

Религиозные нравственные нормы были поняты, приняты и в конечном итоге записаны человеком как напоминание о благоданном Свыше человеческому виду качестве. Которое отличает его от всего остального, снабженного головным центральным отделом нервной системы тварного мира. Отличает тем, что этот центральный отдел наделен уникальным свойством: способностью *осознанно* обеспечить внутреннюю, духовно-душевную целостность человека и сообщества, их *осмысленную* самозащиту от продуцирования из самих себя своего собственного отрицания. Иными словами, от возвращения в дочеловеческое, бездуховное, живущее только телесными инстинктами, дикое состояние. Как распорядиться этим свойством – дело частное и, одновременно, общее и к тому же неминуемо тяжкое. Совсем не случайно в течение тысячелетий с ним непрерывно велась и ведется жесткая борьба, направленная на его нейтрализацию. Оставаясь неизменным, оно выдержало испытание и временем, и мученической жертвенной кровью.

Однако, если вдумчиво всмотреться в силу, направленность и неистовость *духовноиспытательной* (корень “пыт”, глагол “пытать”, существительное “пытка”) “перековки” нас, предпринятой то народническим, то якобы пролетарским, то совсем не якобы олигархическим, то криминальным, то, по словам специалистов, сегодняшним коррупционно-бюрократическим [Лисичкин, Шелепин, 2003, с.148-243; Марчук, 1999, с.17-39; Панарин, 1998, с.54-111; Панарин, 2000, с.77-89], но в преобладающих случаях *интернационалистским* “демократическим” гуманизмом на протяжении второй половины XIX, всего XX и вот уже начала XXI в. с целью доведения нас “до ума” посредством функционального свойства гуманизированной морали, то становится отчетливо видно основание того, почему *наша духовность в точности соответствует лагерному доходяге: дышит на ладан*.

В результате “перековок” она настолько оскудела нравственной неколебимостью, что мы становимся жертвами обвальная физиологизации, технологизации и мистификации. И, главное, мировоззренческого синкретизма – причины того самого постмодернистского методологического плюрализма, который влечет за собой неразборчивость в путях осмысления объективно существующего непознанного. Для постмодернистского синкретизма, как разновидности “усовершенствованного” эклектизма, равнозначны любые пути для обоснования предъявляемой информации. Это: “извлечение корней” из элементов неизвестной культурной значимости; “набор” всего того, что само по себе ни о чем не говорит; эмпирия по “ясновидению”; антропософский и теософский ретроспективный экспликационизм; космологический пассионаризм, красиво омертвляющий агни-йогизм и масса пр.

Вопрос о морали и нравственности, таким образом, отнесется не к области риторики, а к области метафизических ценностей аскетики, к внутренней диалектике освещенности или, напротив, затемненности души общества в целом и каждого его члена в отдельности. Но поскольку автор этих строк не является апологетом ни гностицизма, ни агностицизма, поэтому здесь нет и намека на призыв к гностическому аскетизму – полной практической бездеятельности в научном познании, к противопоставлению усыпляющим совесть неолиберальным мифологическим страстям. Тем более, что существует другая, онтологическая аскетика, смыслом которой является духовный контроль над свои-

ми искушениями и сообразование своих практических поступков с духовносозидающей деятельностью общества*.

Для нас, рассматривающих концептуальные вопросы методологии как самого процесса творчества археолога, так и результата этого творчества, наиболее насущной является проблема индивидуальной нравственности и проистекающей из неё совести.

в) о понятии “совесть”: блуждающая реальность

Само понятие – “совесть” – происходит от приставки “со”, означающей *со-общность*, совместность, и “весть” – ведать, знать, уведомление, новость. В разговорном языке в православной Руси были нередки выражения, связанные с активностью: “глас совести”, “совесть заговорила”, “совесть признаёт”, “совесть отвергает”, “совесть удерживает”, “совесть заставляет”, “совесть не велит”, “не-спокойная совесть”, “угрызение совести”, “совесть не объедешь”, “совесть-поводырь” и т.п. Да и сейчас нередки высказывания, связанные, правда, большей частью с пассивностью: “совесть спит”, “совесть молчит”, “потерял совесть”, “узник совести” и т.п.

Однако, несмотря на столь категорические заявления, совесть невозможно сохранить от утраты в научном учреждении или “закопав” в банке. Ее нельзя завещать, подарить или назначить начальственным приказом, правительственным постановлением, президентским указом. Ею невозможно наградить. И нет никакой надежды приобрести на торжище, скажем, в атомах, молекулах, фотонах, в микронах, в миллиграммах, каратах, килограммах, в миллилитрах, литрах, градусах, в кюри, амперах, ваттах, киловаттах, джоулях... в единицах лошадиных сил, света, цвета, скорости, в наливную или в рассыпную, в твердом, жидком, газообразном состоянии или в состоянии абсолютного вакуума.

Таким образом, “совесть” как одно из понятий этики не предстает перед нами в материальном выражении и не является производной науки, техники и технологии. Поэтому её нельзя каким-либо образом зафиксировать, увидеть в оптический или электронный микроскоп, измерить её приход, расход, недорасход, перерасход и напряжение с помощью счетчиков, взвесить, определить химический состав, магнитные, электромагнитные и другие физические свойства. Невозможно вычислить методами точных наук... А если невозможно ее вычислить и зафиксировать ее материальность, то вроде бы не о чем и говорить.

Материалистическая теория этики доказывает общественно-историческую природу совести. И не выносит ее за пределы самих физических свойств материи. Совесть – понятие временное, счи-

* Аскетика (от греч. *ασκησις* – первоначальный смысл – упражнение для физической борьбы, в средние века – духовные упражнения). Дисциплинирующий духовный атрибут мировых религий. Направлен на хранение истин веры и чистоты сохраняющих народ устоев, на сопротивление разрушающим, не имеющим граней и пределов страстям. В православной традиции аскетизм “обусловлен не отвращением от плоти, а представлением о Божьей Правде и стремлением преодолеть эмпирическую действительность, освободив ее от неправды. Не уход от земного, но его преображение” [Саркисянц, 2005, с.25] путем исторжения зла для нравственного воскресения. Для воплощения в жизнь главенства интеллекта над телом и эмоциями и обретения необходимой духовной стабильности. И, главное, пройдя все искушения, не потерять Бога. “Духовный опыт человечества, – писал выдающийся российский изгнанник И.А.Ильин (1883– 1954 гг.), – свидетельствует о том, что несопротивляющийся злу не сопротивляется ему именно постольку, поскольку он сам уже зол, поскольку он принял его и стал им. И потому предложение, всплывающее иногда в периоды острого искушения, – «предаться злу, чтобы изжить его и обновиться им», – исходит всегда от тех слоев души или соответственно от тех людей, которые уже сдались и жаждут дальнейшего падения: это прикровенный голос самого зла” [Ильин, 1995, с.42]. В основе аскетики мировых религий лежит не пассивность, а усиленная внутренняя активность человека, направленная на избавление от греховных (ошибочных) путей мышления и освещение души. Примером тому может служить формула православного аскетизма: “томлю томящего мя ради духовного очищения”. Формула краткая. Но она подразумевает тяжкий духовный труд, державное мужество и стойкость, придающие смысл человеческому бытию. Тот смысл, который показывает высшую ценность и великую цель жизни. Аскетика принципиально не допускает “партнерства” с собственным грешением и теми внешними силами, для которых понятия добра и зла относительны. Аскетику мировых религий не следует путать с тоталитарным и “демократическим” чернокнижным аскетизмом, дисциплинирующим на внутреннее обновление злом, на затемнение души, разрушение целостности мировосприятия. Например, с сайентологистским, религиозно-футуристским, книжно-урантийским и др. оккультным аскетизмом.

тают атеисты, – это невротическое состояние постфактум, ибо нет абсолютных ценностей, субъекта движет не совесть, а цель. В теологической этике совесть – понятие метафизическое.

Природа человека как творения наделена уникальным свойством, способным наполняться или не наполняться *со-вестью*, в зависимости от устремления, диктуемого внутренней свободой воли самого человека. Она возникает из своеобразного внутреннего целого, образованного соитием *со-знания* (совместного знания поведенческих норм, возникающего при *со-общении*), чувствования и воли, порождающей онтологическое отношение *само-со-знания* человека к собственному *само-определению* и своей *само-деятельности*. И зависит от качества воли, от ее устремленности к Правде (как к неразрывному целому истины и справедливости). А главным основанием четкости, ясности и живости совести является согласованность практических действий с теоретическим *со-знанием*. Решающее значение в котором имеют нравственные ценности [Полн. правосл. ... словарь, 1992, столб.2084-2091].

В связи с этим, например, странноватым будет выглядеть научный сотрудник, уверовавший в то, что нельзя, попивая пиво, читать доктрину (лат. *doctrina* – учение) учителя (лат. *doctor* – учитель), академика Павла. И, напротив, только припивая и можно читать Ученика (правда, ни разу не видевшего своего Учителя), апостола Павла (?-65 гг.). Хотя, казалось бы, отличия в самом действии нет – чтение текстов, – отношение к этим текстам у разных людей будет все-таки неодинаковое. Все зависит от внутреннего духовного зрения и соответствующей ему совести авторов текстов и читающих эти тексты: послания Ученика проистекают из ревностного укоренения свободы *теологической совести*, а сочинения учителя – из свободы *технологической совести*. Поэтому из источника Ученика мы черпаем незабываемую вечную *мудрость*, а из трудов учителя – забываемую временную *информацию*. Мудрость проистекает из целостного восприятия мира, отсюда она – неизменна и вечна. Информация зависит от сортировки, набора и комбинации фрагментов мира – поэтому она изменчива и скоротечна. Обычно ее кончина совпадает с другой кончиной. Итак, состояние совести никак не связано с уровнем социального, внешнего, статуса человека, но полностью зависит от внутреннего статуса – мировосприятия, миропонимания и мироотражения, нравственной образованности, освещенности или затемненности души.

Поэтому не может быть принято утверждение, что совесть каждого человека или отдельно взятого народа якобы основывается на идеальном нравственном законе. А понятие, скажем для пояснения, “узник совести” якобы адекватно понятию “узник идеального нравственного закона”. “Узник...” вполне может оказаться либо жертвой злонамеренной совести, растленной совести, проданной совести, вымершей совести, либо совести, рожденной “умом” и “честью” какой-нибудь особенно бесцеремонной горластой группы из нескольких шумливых групп, каждая из которых самопровозглашает себя “умом” и “честью” всего народа. Ясно одно: качество совести не у всех одинаково.

Впрочем, такая оценка применима к уже отстраненному нынешним доктринальным временем модернистскому плюрализму. Сегодняшний, даже не наш собственный, а культивируемый в нашем сознании стилизованный плюрализм “для нас”, идет гораздо дальше. Он предполагает не только разное понимание содержания понятия “совесть” у разных субъектов, но и полнейший плюрализм совести внутри одного и того же субъекта. И одновременно прогрессистски “нейтрализует” оппозицию к самому постмодерновому плюрализму. Наиболее выразительно это проявляется в девальвации совести не просто как архаизма, а как анахронизма, в замещении совести ее противоположностью – гедонистическим интересом, наглостью. Постмодернизм делает ставку только на профессионализм, готовый на обслуживание определенных групп людей, но не на служение всему сообществу. Ибо практический профессионализм без совести – это постмодерновый профессионально сработанный разбой. В любой науке, не исключая историю и археологию, такой профессионализм крайне опасен для тех социальных слоев и общества в целом, против которых он направлен.

В теистическом понимании, *со-вѣсть* – чувство духовного состояния: сострадания к страданиям других людей из-за привнесенного новшества – нарушения словом, делом или помышлением

моральных норм, принятых в со-общении. Совесть не может быть расплывчатой: либо она есть, либо есть ее противоположность. От своей противоположности совесть отличается тем, что обладает уникальным онтологическим свойством: или изнутри вечно не давать человеку покоя, или извне обеспечить ему “вечный покой”. Проблема совести, таким образом, является проблемой веры субъекта: какова вера – такова и совесть; если нет возвышающей веры – нет и совести. Как инстанция индивидуальная, она имеет для человека такое же значение в практической жизни, какое модальная логика имеет для ценностного научного мышления. Впрочем, то и другое связаны между собой.

“Постоянную величину” совести ортодоксальный объективный идеализм проверяет ответом на один единственный фундаментальный вопрос: что есть добро и что есть зло? Ни старая, ни новейшая наука, с ее мощным совокупным электронным потенциалом, самостоятельно, без субъективной человеческой подсказки не дает ответа на этот вопрос. Впрочем, как и на “мелкие” частные вопросы веры. Например, хорошо ли “естествоиспытателям” проводить **испытания** на духовности, биологичности и среде обитания других людей? Пусть даже, по замыслу испытателей, для них же в целом или определенной их части укрепляющей или, напротив, ослабляющей перспективы. Здесь четко видна искушающая противонаправленность: 1) совести и сознании долга, 2) свободы воли и конечной цели.

г) о совести и сознании долга, о свободе воли и конечной цели

Затрагивая проблему, я не вижу основания прикасаться к тем нашим полностью укладывающимся в постмодернистские манеры археологическим образцам, смысл появления которых, в свете теологической этики, подпадает под регулирование даже не нормативной этики, а нормативного кодекса*. Не вижу смысла останавливаться в основном тексте и на наших постмодернистских веяниях, обуславливающих видимость решения археологических задач**. Особенно это относится к производ-

* Имею в виду переиздание работ одних авторов другими лицами, из числа активной молодежи, но под своими именами. Факты в нашей археологии есть и не в одном “экземпляре”. Энтузиазм отдельных представителей нового “культурного” слоя полностью согласуется с принципом разделения труда, который был изложен в XIX в. К.Г.Марксом в “Капитале” и который кратко дается в следующей формулировке: “одни приносят пользу, а другие ее уносят”. Субъективная онтологическая первопричина “уношения” чужих трудов выводима к понятиям “нарушение духовного консенсуса” (проще, “атрофия совести”) и “технологический активизм”. Объективная причина неизвестна. В полной мере она известна самим новомышленческим активистам-редакторам.

** Так, для тех из нас, кто работает в ключе неполной (популярной) индукции и привлекает в качестве источников древние индийские и персидские тексты, а также тексты других религий, отражающие различные мировоззренческие системы, это важнейшее обстоятельство имеет нулевое значение. А это оказывает серьезное влияние в направлении нас к чрезмерной демонизации языческих артефактов степной полосы эпохи энеолита-бронзы Евразии. Например, вполне объяснимо и достойно самой высокой оценки и уважения научное устремление археолога “написать” мировоззренческий “портрет” какого-нибудь архаического общества. Однако мы пишем его, полностью абстрагируясь от внутренней целостности и опираясь на частности [см., напр.: Михайлов, 2001]. Портрет, если это действительно портрет, а не карикатура, всегда уникален своей внешней стороной, и внутренним характером, где каждая деталь выполняет свою функцию и неотделима от нераздельности, образующей живую идентичность, что и является самым главным. Когда же речь идет о мировоззренческом портрете народа, культуры, то этот аспект тем более становится центральным. Если абстрагироваться от цельности многочисленных неповторимых мировоззренческих портретов всевозможных религиозных и философских систем разных времен и народов, то к любой, имеющейся в наших руках внешней детали, можно найти в несчетной литературе, затратив колоссальный труд, сотни противоречащих друг другу аналогий. И из обломков несовместимых мировоззрений составить не портрет, а сплошное исчадие – ойкумену кикимор, леших, вурдалаков, которой правит банда упырей. Ошибочность такого подхода объяснили задолго до наших дней персидские зороастрийские жрецы. В III в.н.э. потомственный дегенерат Мани сообразил эклектическую ересь, известную как манихейство. Он “синтезировал” фрагменты верований, надерганные из принципиально несовместимых мировоззренческих систем – зороастризма, семитских культов и гностического псевдохристианства. В результате такой “методологии” в сознании последователей лжепророка задействовала суцая ерунда: Добро и Зло – равнозначны и находятся в вечной непримиримой борьбе, а человек, хотя в нем и витает искра света, но абсолютно пуст. Искру можно освободить, отказавшись от всего мирского, материального, не исключая тела. Сработавшая Мани мировоззренческая мешанина превратила Земной мир в мировосприятии и мироотражении людей в сплошной ад (“ад” в перев. с греч. – без вида; в религии – место вечных мучений души, хаоса и ужаса), от которого следует избавляться. Но, по Мани, все страдания призрачны. В жизни это воплотилось в разгул, блудизм, духовное и физическое вырождение. Отловив чудилу-“богоискателя” –

ству неисчислимым сочинениям на почве синтеза гностицизма, эклектизма, сциентизма и, большей частью, псевдосциентизма как лежащего на поверхности следствия нашей немогущей мировоззренческой, методологической и теоретической подготовки, позволяющей части из нас некоторое время толочь воду в ступе, норовя заговорами и приворотами “синтезировать” жизнепотребный продукт*. По этому адресуемся к другим, более достойным по своему содержанию примерам.

пресвитера и мага, – жрецы Ахура-Мазды подошли к его взглядам с позиции их собственной религиозной философии: они без суеты сняли с него, с живого, кожу, наполнили ее соломой и выставили чучело на всеобщую память, как образец несогласия с методологией эклектического “синтеза” при “написании” нового мировоззренческого “портрета” в зороастрийской Персии. Подобных примеров, отражающих и “юмористику” жрецов, и отношение к гностической практике без выражения юмора, можно привести из письменных источников десятки. Причем сплошной линией через тысячелетия. Начиная с I-III вв., с офитов, каинитов, докеитов... Вплоть до нынешней методологии релятивизма и эклектики, смастеренной в сломное время выходкой из донецкого руководящего состава комсомола Марии Дэви Христос Аллах Свами Ра (Маринной Цвигун) для сборки в мозгах “нового мышления” о “счастливом” мироустройении. Идея “Белого братства”, нацеливающая мировоззренчески незрелую молодежь на деградацию и самоликвидацию в новых условиях духовного и демографического положения в Украине, оказалась не актуальной. Поэтому была деактуализирована в 1993 г. правовой эмпирикой. Для нас это частные случаи проявления общего: ценности для любого целостного мировоззрения не являются призрачными, относительными и хаотичными. И не требуют фрагментации и комбинирования с фрагментами других мировоззрений. Религия – это не организация, а единый организм, обладающий целостной картиной мира и духовных ценностей. *Проблема восприятия объекта в целостности и передачи этой целостности в научном портретировании – это центральная мировоззренческая проблема любой научной зарисовки.* А вместе с ней и для нее, чтобы не опуститься в “научное” чернокнижие, встает проблема этики труда.

* Образцом такого “синтезного” методологического подхода к решению сложнейших задач архаики может служить книга В.В.Цимиданова, который выполнил очень большую, достойную подражания, работу по выборке из литературы и отчетов описаний “срубных” погребений и формальной их сортировке. Огромный труд вложил автор и в просмотр литературы по подбору похожестей и толкований артефактов [Цимиданов, 2004а]. Однако, что касается изучения содержания собранного материала, то на эту сторону труда в полной мере оказала влияние не “школа методологии изучения фактологии”, а механистическо-натупалистический подход к самому материалу и гностическо-эклектический экспериментализм “школы толкования фактов”. Не случайно, что детальное сочинение социального состава, иерархии, специализации, ранжирования, определение прав человека “по наследству” или “по заслугам”, выделение зависимого слоя и т.д. только на основании могильного материала не находило себе место в XIX в. А в XX в. его или вовсе не было, или “едва теплилось”. И это не потому, что ученые 1920-х–1970-х гг. не обладали тем “творческим потенциалом”, который, по словам коллеги, появился у “новостроечной” молодежи начиная с 1976 г. А потому что энциклопедический профессионализм Д.Я.Самоквасова, А.А.Спицина, В.А.Городцова, Н.Е.Макаренко, и десятков других был неотрывен от теологической (позднее – пусть от нормативной, но все-таки...) этики и ответственности. И опять-таки не случайно, что “наибольший подъем” такого школьного энтузиазма, по подсчету В.В.Цимиданова, “пришелся на отрезок времени, начавшийся примерно в 1990 г. и продолжающийся сейчас”. То есть совпадает с началом вестернизированного активизма по внедрению в наше неэнциклопедическое толпарное мышление “опиума для народа” – релятивистской этики и “веселой науки” “раскрепощенных” идей. Знакомясь с содержанием книги, приходишь к выводу: автор в своей интерпретации попытался подойти к срубному миру как к системе. На несведущий взгляд, это как-будто бы отвечает требованиям научного исследования. Однако формальный, сциентистский системный подход не следует путать с содержательным, философским и религиозно-философским системным подходом. Сциентизм опирается на набор, формализацию (символизацию) и комбинацию фактов для получения формального (символического) результата. Различные комбинации приносят разные плоды. Которые ничего не дают для содержательного понимания действительной картины мира. Именно поэтому в сциентистской археологии мы видим гностическую практику изготовления мнений. Получаемых, во-первых, формально-условной сортировкой материала. Во-вторых, мировоззренчески, методологически и теоретически не обоснованной процедурой подборки формально похожих фактов в далеких иномировоззренческих, инокультурных и иновременных мирах. Философский и религиозно-философский системный подход опирается не на формальную, а на содержательную сторону события, явления, процесса в целом; не на процессы в иномировоззренческих мирах, а на процесс в изучаемом обществе. Но даже сциентистский системный подход при изучении текущей социальной функции требует: 1) учета того, что движение времени в процессе направлено только вперед, нет ни его возврата, ни остановки; 2) дискретизации всей собранной информации через интервалы, равные смене поколений или продолжительности жизни одного поколения, а не историческим периодам, сжимающим продолжительный процесс в одномоментный акт и вычисляющим “погоду на сейчас” по четвертьтысячелетним средним показателям; 3) строгого доказательства репрезентативности выборки как археологических, так и исторических факторов и фактов; 4) учета внутренних и внешних долговременных и кратковременных помех и связанного с ними “шума”, не соответствующего дискретному интервалу времени; отсева случайностей и соответствующих им цифр. Системный подход запрещает: 1) выведение параметров изучаемого предмета из разных

факторов и фактов, действовавших в разное время и в планетарно разных местах; 2) изготовление конгломерата из взаимоисключающих мировоззренческих систем при реконструкции религиозных воззрений, “специализаций”, “иерархий” и “права на повышение ранга” служителей культов. Все эти требования и запрещения, известные каждому профессиональному компьютерному системщику (и вообще точным наукам рубежа XX – XXI вв.), не соблюдены ни в книге уважаемого коллеги, ни в десятках других подобных трудах, привлекаемых для обоснования идеи. Которые нельзя отнести даже к сциентистским. К псевдосциентистским – да. Это во-первых. Во вторых, конгломерат ссылок на процессы в магической Африке, брахманской и буддийской Индии, зороастрийской Персии, исламском и других мирах для изготовления якобы научного “портрета” срубного общества – беспочвенен. Такого рода “подъем” не поднимает, а подавляет научность. Если учесть общие требования и запрещения системного подхода, то мы получим совершенно иную картину социального портрета срубного мира, включая ранговый “институт” специализированных служителей культов. Но это суждение опять-таки будет не эмпирическим, а априорным. Эмпирическое суждение отличается от априорного. Эмпирическое суждение о целостности проверяемо на жизненную достоверность опытным путем с выведением эмпирической истины. Априорное суждение о целостности не поддается проверке жизненной практикой. Проверить можно только правильность передачи частных априорных суждений и взаимоотношение задействованных понятий с выведением априорной истины. Которая держится исключительно на взаимном интересе “коммерческого поцелуя”. Но я убедился бы в эмпиричности суждения коллеги при условии бывалости в исторической практике такой языческой доктрины, которая нашла бы отражение в самодостаточной системе идолопоклонства, где в качестве кумиров, объектов поклонения, служили бы фаланги пальцев, “бабки”, астрагалы, трубки, другие кости животных и прочая дребедень. Которая, в свою очередь, являлась бы основанием для утверждения практики специализации и иерархии жреческих корпораций. Такая система моему товарищу по поиску свежей мысли неизвестна. Мне тоже, ни в Старом, ни в Новом Свете. Мне известна только одна очень старая мысль, согласно которой во всей мировой практике был и остается другой принцип специализации и иерархии служителей религиозных мировоззренческих доктрин: не по костям барашков, свистулькам, “бабкам”, чашам и ножам, а по пониманию устройства мира и своего места в нем, по реально существующим в природе надчеловеческим силам, по богам и божественным героям. В данном же случае редукция религиозной доктрины срубников доведена коллективным разумом ученых – докторов и кандидатов наук – до абсолютизации натуралистического фетишизма с несвойственным ему специализированным наследственным “жреческим” сословием, служившим не силам мироздания, а силам “духа” бросовых костей, встречаемых не только в погребениях, но и на каждой “приличной” помойке всех скотоводов всех времен и народов. Так к объектам поклонения не относятся. Что еще раз подтверждает: мораль псевдонаучного духа не способна дать реальную картину мира. Антропологическое научное понимание реального мировоззрения и духовных ценностей конкретного народа достигается сравнительным теоцентрическим гуманистическим религиозоведением. Не зная мифологии, не зная языческих богов, мы не можем ни воссоздать, ни проверить наше собственное псевдосциентистско-гносеологическое “соображение” мировоззрения древнего народа. Поэтому возникает ряд вопросов, среди которых я выделяю два: 1) не слишком ли убогодочной предстает перед нами сотворенная нами религиозно-философская догматика “срубного” язычества? 2) не слишком ли убогодочным выглядит наш собственный духовно-нравственный кодекс, которым мы руководствуемся, подчиняя свое “идейное” движение своей собственной прагматической цели? На эти вопросы у меня есть один ответ: если наш черный юмор в изображении костно-чашечной убогости “срубного” отражения мироустройства может быть оценен и оценивается школой толкователей фактов как научное достижение, то от оценки нашего творения “срубного” мироустройства самими “срубниками” нас спасает только необратимое время. (В скобках – о суете. В своей книге В.В.Цимиданов отчасти учел, устеснившись упомянуть об этом, замечание, сделанное мною ранее по поводу его гностического толкования различных комбинаций количества и расположения бараньих астрагалов в могилах мужчин и женщин, младенцев и детей. Учел, но об этом также ни гу-гу, и фактаж, приведенный мною в защиту реализма. Однако пишет: “Не потрудившись детально разобрать аргументацию авторов, выделяющих захоронения служителей культа, В.А.Посредников отметил, что в этих случаях проявляется «во всей своей яркости блеск духовной ущербности, способной увлечь нас лишь в яму гностического оккультизма». . . «Предполагать вообще можно все, что угодно», – цитирует В.А.Посредников одного из специалистов в области философии и истории богословия. С этим мы полностью согласны. Маленький нюанс заключается в том, что при этом мы предполагаем не «все, что угодно», а лишь то, что основано на наборе археологического фактажа” [Цимиданов, 2004а, с.22,34]. Именно, на наборе... Вольная или невольная проговорка автора труда подтверждает наличие факта: мы не всегда понимаем, чем система отличается от “набора. . .” и почему она требует комплексного изучения артефактов на профессиональном уровне. Поэтому мне, как ортодоксальному “археологическому критику”, не страдающему агностицизмом и опирающемуся на мировоззренческие и методологические принципы теории познания (коллега, правда, мнит, что это не та опора, перед которой следует прилюдно выказывать содержимое своего научно-познавательного багажа [Цимиданов, 2004, с.56]), думается, что для отрыва от Поля Чудес профессионального шарлатанства, в коем мы, если честно, поднатюрели, нам надо предварительно преодолеть ряд мировоззренческих, методологических и теоретических барьеров. Преодоление препятствий, а их не счесть, может быть, есть смысл начать с конкретизации и обоснования понятийного аппарата, соответствующего “срубному” миру. Сегодня в нем царит неразбериха, в кою каждый норовит внести суетную – по мнению авторов, однако, крупную – лепту, призванную осветить проблему. . . сиянием детерминирующего, однако, отфонаризма. Работа по наведению порядка в понятийном аппарате сложна, трудна и в условиях постмодернового релятивизма тактически крайне неблагоприятна, но стратегически необходима. Что касается сциентизма, вер-

В свете ныне действующих взаимоотрицающих этических концепций направляет на себя внимание позиция отдельных исследователей, констатирующих неолиберальное отношение части археологов к самим себе при обращении с существующим и несуществующим в природе материалом. Например, харьковский профессор Б.А.Шрамко, которому досконально известны античные письменные источники и археологический материал по истории Скифии и который с глубоким знанием ориентируется во всем корпусе источников и литературы, привлекает взор отзывчивых читателей к проекту, предложенному в учебном пособии “Великая Скифия” В.Ю.Мурзиным, великолепно разбирающимся в скифских древностях [Мурзин, 2002]. Б.А.Шрамко принципиально не согласен с версией коллеги.

Любой из нас, знакомый с трудами известных в нашей среде археологов, может свидетельствовать, что каждый из них владеет артефактической информацией на уровне высокого профессионализма. И здесь как всегда цепляются вопросы. *Он заключается не в том, знаем ли мы материал? а в том, 1) каким мы хотим видеть мир, построенный из этого материала? или 2) какую мы хотим извлечь из него выгоду?* Из этих двух вопросов проистекает следующий, затрагивающий нашу собственную исследовательскую онтологическую субъективность – само-стояниее: *какие ценности для нас приоритетны в движении нашей собственной свободы воли?*

Необоснованно, в противовес античным письменным источникам, пишет доктор Б.А.Шрамко, наш коллега В.Ю.Мурзин, опираясь на свои догадки и легенды других историков, искусственно создал версию о существовании огромного скифского государства, под властью которого находилось не только население степи, но и земледельцы лесостепи. И далее Б.А.Шрамко, фактологически дискредитировав в интерпретации В.Ю.Мурзина элементы профанации, подводит итог: “Теперь ради концепции о Великой Скифии он решил, видимо, пожертвовать <им же самим> сделанным ранее убедительным выводом” о том, что “лесостепь не входила в политическое объединение скифов” [Шрамко, 2003, с.49-51]. Рассматривая вариацию с платформы исторического материализма, исследователь строго последователен в установлении ее на путь интеллектуальной нормативной этики. Но это сразу же преобразовало следствие выдвигания версии в причину. Дело в том, что причина – всегда скрыта, невидима и продолжительна. Повод – заметен, но краткосрочен. Следствие – всегда на виду и протяженно во времени. Поэтому, с точки зрения нормативной этики, с которой смотрит на возникшую кутерьму Б.А.Шрамко, причиной выдвигания “концепции о Великой Скифии” не могло быть что-либо иное, кроме апологии политических и державных территориальных интересов скифов. Однако проверка контекста учебного пособия методами философской герменевтики, изучающей понятийное мышление и понимание в неразрывной связи с ценностями, находящимися за пределами физики [Рикёр, 1995], может каждого убедить в том, что в духовно-душевном движении В.Ю.Мурзина нет подозреваемого дипломатического апофеоза. Да и неоткуда ему быть: судя по его родовому имени, ни он сам, ни его дедушка и прадедушка не являлись ни скифскими вождями, ни вообще скифами. Стало быть, не имели там ни клочка земли, ни коня, ни копья, ни дротика. Так что расширять границы по причине, объясняемой истматом, у него совсем нет никакого резона.

Четкую оценку причине, породившей возможность внешнего проявления исследователя, дает религиозно-нравственная метафизика, устанавливающая ценность не внешнего, а внутреннего, явленного во внешнем [Редлих, 1995, с.465]. Согласно христианской герменевтике, всегда ищущей корни, питающие древо, не на его вершине, а в его основании, *причина* появления фантома – новой версии, основанной на псевдомифологической информации, включая дезинформацию историков – скрывается не в “концепции о Великой Скифии” (нужна она В.Ю.Мурзину, эта концепция. . .), а во внутреннем движении воли к удовлетворению от свершенного открытия. Именно получение ублагостворения является *причиной*. *Поводом* послужила возможность, обусловленная свободой воли, бес-

нее, наукоборческого псевдосциентизма, шулеризма, с его нарастающим блеском духовной ущербности, которая способствует подъему мистицизма, как следствия мировоззренческого, методологического и теоретико-познавательного кризиса в нашей исторической науке, то это замечание все более актуализируется).

препятственно оперировать суммой явной и неявной информации. Следствием стала сама “концепция”. То есть причинно-следственная связь совсем не та, на которую надеется уважаемый мною доктор Б.А.Шрамко. Ошибка, рожденная самым запутанным, неясным и сомнительным принципом механистического историзма, превратила повод появления “концепции...” в причинность событий, явлений, процессов. А В.Ю.Мурзина – в апологета скифского державного величия. Такое превращение является ни чем иным, как аллегорией ошибочности собственной веры достаточно умудренного опытом коллеги. Однако выявление причины совсем не означает, что перед нами открылись ее истоки. Являются ли они вольным грехом или невольным, когда галлюцинаторные события, явления, процессы анализируются с “позиции зрителя”, остается неизвестным. И никому не будут известны, кроме самого автора.

Другое дело – способ и цель достижения улаживания. Способ в рассматриваемом случае явно не согласуется с эталоном теологической этики, прекословит ей своей греховностью (ошибочностью). Но не противоречит постмодернистской этике толкования объективных (наличных) и субъективных гносеологических (кажимостных, иллюзорных) факторов, фактов и артефактов. Точнее, не прекословит одному из направлений постмодернизма – постструктурализму как отторжению модернистского структурализма. Того самого неосознаваемого многими из нас отторжения, с которым связано – опять-таки в силу нашей недокомплектованной компетентности – неосознаваемое утверждение о “дальнейшем развитии науки”. Хотя на самом деле речь должна идти не о “дальнейшем развитии...”, а об углублении кризиса нашей *совместной вестии*, со-общения.

Что касается “дальнейшего развития...”, то не следует упускать из вида существующее понятие “многозначность текста”. Христианской философской герменевтической теории познания давно известно, что процесс интерпретации каждого текста, тем более археологического, то есть овеществленного символического текста, с позиции модернистского структурализма может быть вечно “несмолкаемым”. И, по словам французского философа-идеалиста, одного из крупных специалистов XX в. в области этики П.Рикёра, каждый следующий толкователь вдохновляется неоднозначностью и даже двусмысленностью информации в различных ее сортировках и комбинациях [Рикёр, 1995]. Тем более многосмысленностью, когда в информацию запускается дезинформация. Или, как с полным основанием пишет профессор Б.А.Шрамко, “свои догадки и легенды других историков”.

Но постструктуралистский текстовый анализ идет дальше, настаивая на том, что сама целесообразность любого текста – не больше чем миф. Именно на уровне мифа подаются и нормы морали: вместо однозначного к ним отношения, мы получаем взорванные и рассеянные “не ангажированные” их обломки [Панарин, 2000, с.173-178].

Вольный или невольный переход любого из нас к постструктуралистским методам неизбежно влечет за собой плюрализм, но не в разных головах, как это утверждал модернизм, а в каждой отдельно взятой голове. Это то, что на языке постмодернистской либеральной этики называется взаимовыгодной любовью и терпимостью, а на языке теологической, в частности православной этики – стойкой беспринципной покорностью, деинтеллектуализацией и деморализацией, пассивным состоянием совести. Отсюда, как следствие, не критичность в выборке, сортировке, комбинаторности и толковании действительной и мнимой информации ради достижения субъективной цели, которая никак не связана с подлинным познанием предмета изучения во имя исполнения долга. Да, собственно говоря, для релятивистской этики исторические факторы, факты и артефакты, события, процессы и явления в любом случае играют никудашную роль. Заглавную роль в мышлении исполняет элемент авантюризма: достичь желаемого, используя объект с целью превратить предмет в мишень, бросок в которую дает “очки” как “показатель личных прогрессивных сдвигов”.

Разум – качество, характерное для человека, который, в отличие от всей остальной материи, осознает и целеполагает свое существование. Но сам по себе разум и проистекающее из него нематериальное осознание – величина, не обладающая безусловной ценностью: кого ни спроси, все мыслят себя разумными. Но, несмотря на это, бытие заполнено безумием. Не для *зло-*, а для *благо-*

разумного творчества одной способности к мышлению мало. Только в соитии с совестью разум становится вменяемым. То есть осознающим свои права и обязанности прежде всего пред Богом. Только такое осознание гарантирует и ответственность при исполнении долга перед теми, на кого направлена продукция мышления.

Это не только объективный, но и реальный служенческий путь, который, казалось бы, должен быть общеизвестным. Ибо *истинная антропологическая наука и истинная религия не могут вступать между собой в нравственное противоречие. Если же начинается таковое, то здесь явно что-то не в порядке: жди подвоха или в науке, или в религии. И тогда либо наука оказывается “как-будто-наукой”, либо религия – “как-будто-религией”*.

Именно в связи с этой фундаментальной темой привлекает внимание обращение отдельных специалистов к этическим проблемам в нашей производственной сфере [Столяр, 2002; Шер, 2002]. В их числе тех специалистов, кто через средства массовой информации призывает коллег руководствоваться, по их мнению, медицинским этическим лозунгом “не навреди”*. Здесь интересна не рекомендация, а само осознание актуальности постановки вопроса и поиска ответа на него. Само по себе воззвание вроде бы правильное: непристойно руководствоваться демонической альтернативой – “вреди каждому и всем всегда, везде, во всем, и помогай вредить другим”. Однако в археологической научной жизни такая точка зрения приобретает, не замечаемый большинством из нас в силу деформации религиозной и философской осведомленности, противоречивый характер. Археология – не медицина. Её методы связаны не с хирургией, требующей естественнонаучных знаний, где и что необходимо вырезать, а где и что следует пришить в нездоровом организме для его биологического исцеления. А с методами легитимного правового права, которые как раз запрещают что-либо “вырезать” или “пришивать” к “делам”, ставшим следствием не вольного биологически болезненного состояния живого объекта, а вольного душевно-духовного греховного состояния субъекта. Здесь можно возразить, какая, мол, разница? Разница есть. И даже не одна. “Беда в том, – писал английский философ, объективный идеалист Г.К.Честертон (1874-1936 гг.), – что грех, в отличие от болезни, – плод свободного выбора. Если вы хотите лечиться от распутства, словно от астмы, найдите сперва астматика, который любит астму, как распутник любит свой грех. Человек может лежать и ждать, пока его вылечат. Но если он хочет вылечиться от греха, ему придется попрыгать. Человек в больнице «пациент», «терпящий», это пассивное слово; «грешник» – слово активное. Если человек хочет избавиться от гриппа, он может «потерпеть», побыть пациентом. Если он хочет избавиться от лжи, он должен стать *нетерпимым* – нетерпимым ко лжи”. Нравственный переворот начинается не с пассивности, а с активности [Честертон, 1991, с.458].

Как раз поэтому и возникает ряд вопросов. Не навреди в археологии кому, чему и почему? Не навреди объекту или не навреди субъекту? Не навреди уводить по неверной дороге или не навреди вести в правильном направлении? Не навреди мифотворчеству субъекта или не навреди мифотворчеством объекту? Не навреди материалистическому или не навреди объективно-идеалистическому взгляду на объект? Не навреди гносеологическому или не навреди онтологическому мировосприятию и мироотражению? И так далее. В медицине не врач привносит болезнь. Он от нее избавляет. Археолог уже самими раскопками (ликвидацией естественного состояния объектов как системы

* Например, справедливо и своевременно обращенный к коллегам искренний призыв “не вредить” сотрудника Донецкого областного краеведческого музея историка и археолога Э.Е.Кравченко в вечерней передаче “В курсе” общенациональной программы “КРТ – «Киевская Русь»” 19 января 2004 г. Вообще-то латинская версия звучит иначе: “Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva” (“Никому не вреди, напротив, помогай всем, насколько можешь”). Сам принцип версии – следствие, отвечающее на вопрос: *что?* – ни кто не подвергал сомнению на протяжении всего времени существования этики (до постмодерна XX в.), но **фундамент** версии – причина, отвечающая на вопрос: *почему?* – остается весьма проблематичным. Обосновать его пытались многие философы. В их числе немецкий метафизический идеалист, волонтарист и пессимист А.Шопенгауэр (1788-1860 гг.), считавший, что “решением этой проблемы будет дан подлинный фундамент этики, которого ищут уже в течение тысячелетий, как философский камень” [Шопенгауэр, 1992, с.150]. Но философская мысль пока еще его не нашла.

“вешдоков” in situ), учетом, хранением, сортировкой, формализацией, извлечением формальной информации невольно или вольно создает запутанное мочало из мелкого несовершенства, дефекта, порока, неосознаваемой или осознаваемой ошибочности. Более того, если за формулой “не навреди” скрывается “постоянно развивающаяся и совершенствующаяся” мораль нормативной этики, к которой мы так привыкли, то она предполагает корпоративность. Если же подразумевается сегодняшняя релятивистская этика постмодернизма, то её, как постоянной величины, вообще не существует. Есть лишь выпадение из мира, когда ничего нет, кроме недоразумения.

Стало быть, говоря “не навреди”, мы намеренно или ненамеренно заведомо утаиваем двойственность в самих себе: сочетание эзотерической неправды с экзотерическим поиском правды. Поэтому тезис “не навреди” должен быть направлен, прежде всего, не на объект и, тем более, не на предмет (из которого можно сделать мишень, но которому при всем желании реально навредить уже невозможно), а на наше собственное внутреннее, душевно-духовное достояние. Конечно же, сделать это очень каторжно. Потому что каждый из нас всегда готов увидеть и выставить напоказ десяток смертных согрешений в любом едва знакомом человеке. Но каждому из нас трудно отыскать хотя бы один большой грех в самом себе, который с удовлетворением выставил бы на всеобщую долгую память.

Здесь нет морализации, а есть два вопроса. Первый: надлежит ли нам помнить, что осознанное или неосознанное сокрытие нравственного принципа, которым мы руководствуемся в своем ремесле, всегда раскрывается при условии знания различных мировоззренческих начал и хотя бы основных методологических систем? Второй: должно ли постулирование тем или иным нравственным принципом иметь обоснование: 1) мировоззренческой позицией постулирующего; 2) причинами, послужившими предпочтению принципа?

Что касается автора настоящих заметок, который уже высказал свою мировоззренческую и методологическую позицию, то он считает: *без Бога в обществе могут царить нравы, но не может царить нравственность*. Поэтому в жизни достойнее быть рабом Божиим (чтобы говорить своим голосом), чем рабом какого-нибудь проходимца (чтобы говорить чужим голосом). Или марионеткой переменных космических сил (чтобы вещать языком, которым дергает галактическое колебание). Или, тем более, панкосмическим релятивистским призраком (не имея представления, чьим голосом говоришь и говоришь ли вообще). От полноты осмысления историком нравственного принципа зависит и понимание им степени ответственности за свое говорение и делание.

Вместе с тем автор заметок отдает себе отчет в том, что неуклонно следовать неизменному нравственному идеалу невозможно: слишком слабы душевно-духовные силы. Но их должно быть достаточно, чтобы честно признать, что для любого из нас, отстранившегося от теологической этики, обязательно остается место или для наивного, неосознанного обмана, или осознанного совращения: причиняя вред, утверждать “не вружу”.

Для этого достаточно присмотреться к очевидному, но вольно или невольно не замечаемому факту: нередко целью нашей свободы воли, являются не “раскопки” причин артефактов, событий и процессов, а эклектический набор и комплектация иллюстраций к своим собственным и чужим эпифеноменам – точкам мнения и мнимостям. Словом, “идеям”. В итоге все мы имеем вековой жизненный и научный опыт: *то, что сегодня представляется нам как “лучше некуда”, завтра всегда оказывается “хуже не придумаешь”*.

В соответствии с законом объективной идеалистической диалектики о противоположностях, для каждого исследователя событий прошлого свободны два главных противоположных пути, ведущие к цели: 1) приближение к правде либо 2) удаление от нее. И тот, и другой путь безграничен. Из этого следует: *центральный смысл соотношения свободы воли и конечной цели в археологии состоит не в том, чтобы превратить плоды нашего труда в абсолютную истину, а в том, чтобы не превратить их в абсолютную ложь*. Разумеется, здесь можно возразить, апеллируя к постмодернистским “общечеловеческим ценностям” и “правам человека”: каждый имеет право знать все, что возникло в моей голове по поводу древности. И это возражение логически верно. Но те же “...ценности”

и “права...” всегда умышленно замалчивают то, что каждый имеет логически, психологически, этически и юридически обоснованное право не знать возникших у кого-то таких мыслей, потребление которых ведет “эволюционно” или “революционно” к духовной гибели. Такое умозаключение имеет следующее онтологическое значение: *для археолога не обязательно знать буквально каждый микроскопический артефакт архаики, но необходимо уметь по главному разбираться в главных путях поиска ответов на главные вопросы для главного в целом.*

Главное же в затронутой здесь проблеме является то, что тема нравственности все менее и менее пользуется спросом у многих из коллег, находящихся как вне степеней и званий, так и внутри всех степеней и званий. В условиях всеми средствами внедряемого в наше сознание дальнего постмодернового мировидения как неолиберального декаденства, озадаченного глобальной целью – созданием человека принципиально нового типа гомоцентрической гуманистики, “общечеловека”, – наша Наука с ее “артефактами” и наша Церковь с ее нравственным Заветом никому не нужны. Не нужны так же, как и ранее модерновому либерализму, но с еще большим агрессивизмом двойных стандартов, дезориентации духовности, биоцентрического индивидуализма, наживы, нового типа глобального расизма. Общечеловеку с его внешним “общечеловеческим лицом” и внутренними “общечеловеческими ценностями” потребны общечеловеческий рынок и общечеловеческий кабак с их материальными “фактами” и нравами. И хотя по этому поводу никто не отправляется в столицу колотить книжками о мостовую, тем не менее, чтобы окончательно не упасть на пути прогрессизма нравственной дестабилизации, все более и более становится актуальным осознание: сегодня Наука и Церковь одинаково нуждаются друг в друге.

Итак, проблема принципа этики заключается не в частностях, не в мелочах, а в магистральном – в критериях нравственности. И какими они должны быть: непреходящими, меняющимися или их вообще не должно быть. Любой результат, где нет верности в отношении к совести, всегда будет вызывать сомнение: “... Нет, ребята, все не так. Все не так, ребята”. Ибо деморализованная наука может в совершенстве владеть спонтанным словом, но не фундаментальной онтологической мыслью. В этой связи наверняка у многих так или иначе не раз возникал вопрос: почему материальные памятники истории и культуры, пусть не на деле, а на бумаге, но “охраняются Законом”, а не менее древние наши собственные памятники – Законы нравственности – не входят в реестр и охране не подлежат? Ответы могут быть разные, но результат видим в наличии – обесцененный архаический нравственный завет. А это влечет за собой девальвацию того воззрения, которое мы каждый раз упоминаем, когда речь заходит о научности исторических сочинений, о качестве нашей продукции, и которое называется **“принцип историзма”**. И прежде страдавший недугом “общественного прогрессизма”, ныне он просто отлетает в прострацию неопределенности. Во всяком случае, в том виде, в каком он предстает перед нами сегодня в потоке исторических версий, сплетенных из соображений профессионализма и этического нигилизма, это не что иное, как принцип релятивизма. Но об этом, надеюсь, – в следующем выпуске сборника.

Литература

1. Августин Аврелий. Исповедь. – М.: Канон+, 1997. – 464 с.
2. Агафангел, митрополит. Выступление на VIII Всемирном Русском Народном Соборе // Православный вестник “Авангарда”. Февраль, 2004. – Одесса: Изд. храма св. муч. Виктора УПЦ, 2004. – С.1-4.
3. Античная Греция. Проблемы развития полиса / Редкол.: Е.С.Голубцова и др. В 2 т. Т.2. Кризис полиса. – М.: Наука, 1983. – 383 с.
4. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Минск: Литература, 1998. – 1392 с.
5. Библия.
6. Брокгауз Ф., Ефрон И. Энциклопедический словарь. Современная версия. – М.: Изд-во Экспо, 2004. – 672 с.
7. Бруно Дж. Диалоги / Пер. с итал. Ред. и вступ. ст. М.А.Дынина. – М.: Госполитиздат, 1949. – 551 с.
8. Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. Т.8 – М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. – 450 с.
10. Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории / Послесл. С.Б.Лаврова. – М.: Экспрос, 1992. – 336 с.
11. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – М.: ТОО «Мишель и К°», 1993. – 336 с.
12. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации / Предислов. С.Б.Лаврова. – М.: Экспрос, 1993а. – 576 с.
13. Декарт Р. Избранные произведения / Сост. В.В.Соколова. – М.: Политиздат, 1950. – 711 с.
14. Закович М.М., Дулуман С.К., Рибачук М.Ф. та ін. Історія і теорія релігії та вільнодумства / Ред. проф. М.М.Закович. – К., 1996. – 256 с.
15. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т.5. – М.: Рус. кн., 1995. – С.31-220.
16. Каравайко Д.В. Про функціональне призначення «пряслиць-грузиків» (за матеріалами юхнівської культури та суміжних територій) // Проблеми історії та археології України. Сб. доп. міжнародної наук. конф. до 100-річчя археологічного з'їзду в м.Харкові 25-26 жовтня 2002 р. – Харків: Східно-регіональний центр гуманітарно-освітніх ініціатив, 2003. – С.40-43.
17. Коран.
18. Краснов А., священник. Духовные беседы и наставления старца Антония. – Украинская православная церковь, Полтавская епархия, Спасо-Преображенский Мгарский монастырь. – 2003. – 350 с.
19. Краткий философский словарь / Под ред. А.П.Алексеева. Изд. 2-е., перераб. и доп. – М.: ООО “ТК Велби”, 2002. – 496 с.
20. Кропоткин П.А. Этика. Избранные труды / Общ. ред. и предисл. Ю.В.Гридина. – М.: Политиздат, 1991. – 496 с.
21. Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Россия под властью плутократии. – М.: Алгоритм, 2003. – 480 с.
22. Лосев А.Ф. Диоген Лаэртский – историк античной философии. – М.: Наука, 1981. – 192 с.
23. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
24. Маркс К. Капитал. Т.1. Гл.24. Так называемое первоначальное накопление капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.23. – М.: Госполитиздат, 1960. – С.725-773.
25. Марчук С.К. П'ять років української трагедії. – К.: Християнсько-Народний Союз, 1999. – 160 с.
26. Михайлов Ю.И. Мировоззрение древних обществ юга Западной Сибири (эпоха бронзы). – Кемерово: Кузбасиздат, 2001. – 363 с.
27. Мурзин В.Ю. Основные этапы скифской истории // Великая Скифия. Учеб. пособ. – К.: Запорожье, 2002.
28. Нерсисянц В.С. Сократ. – М.: Наука, 1977. – 152 с.
29. Неусыхин А.И. “Эмпирическая социология” Макса Вебера и логика исторической науки // Вебер М. Избранное. Образ общества / Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – С.589-657.
30. Николай Сербский (Велимирович), святитель. Стекланные глаза Индии / Пер. д.ф.н., проф. И.А.Чароты // Живой родник. Православный собеседник. – Донецк, 2003. – №7. – С.17-18; №8.-9. – С.26-27.
31. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С.407-524.
32. Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. – М.: Издательская корпорация «Логос», 1998. – 392 с.
33. Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М.: Рус. Национальный Фонд, 2000. – 381 с.
34. План развития страны / Под ред. И.Богословской и др. – К.: «Воля», 2005. – 212 с.
35. Плотноков И. Меркантилизм и его разложение // Меркантилизм / Под ред. и со вступ. ст. И.С.Плотнокова. – Л.: Огиз-Соцэкгиз, 1935. – С.7-88.
36. Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. Т.2. – СПб.: Изд-во П.П.Сойкина. (Репринтное изд. М.: “Возрождение”, 1992). – Столбцы 1129-2464.
37. Постмодернизм: Энциклопедия / Сост. и науч. ред. А.А.Грицанов, М.А.Можейко. – Минск: Интерпрессервис: Кн. Дом, 2001. – 1038 с.
38. Редлик Р. О сопротивлении злу силою по И.А.Ильину // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т.5. – М.: Рус. кн., 1995. – С.467-479.
39. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с франц. И.Сергеевой. – М.: Медиум, 1995. – 415 с.
40. Садат А. Запад и Восток – сойдутся ли они? / Пер. Э.Богдановой // Аллах не любит Америку / Под ред. А.Парфея. – М.: Ультра. Культура, 2003. – С.125-130.

41. Саркисянц М. Россия и мессианизм. К русской идее Н.А.Бердяева / Пер. с нем. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 272 с.
42. Столяр А.Д. Резонанс личности в науке // Степи Евразии в древности и средневековье. Материалы международной науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. М.П.Грязнова. Кн.1 / Редкол.: М.Б.Пиотровский, Е.Н.Носов, А.Ю.Алексеев и др. – СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2002. – С.24-28.
43. Федоров Н.Ф. Сочинения / Сост. С.Г.Семенова. – М.: Мысль, 1982. – 711 с.
44. Цимиданов В.В. Деревянные чаши в срубной культуре // ДАС. – Вып.11. – Донецк: Изд-во ДонНУ, 2004. – С.55-76.
45. Цимиданов В.В. Социальная структура срубного общества / Отв. ред. В.В.Отрощенко. – Донецк, 2004а. – 204 с.
46. Честертон Г.К. Ортодоксия // Честертон Г.К. Вечный человек / Пер. с англ. Н.Л.Трауберг, Л.Б.Сумм. – М.: Политиздат, 1991. – С.357-478.
47. Шер Я.А. М.П.Грязнов и некоторые вопросы археологии ранних кочевников // Степи Евразии в древности и средневековье. Материалы международной науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. М.П.Грязнова. Кн.1. / Редкол.: М.Б.Пиотровский, Е.Н.Носов, А.Ю.Алексеев и др. – СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2002. – С.78–82.
48. Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / Общ. ред., сост., вступ. ст. А.А.Гусейнова и А.П.Скрипника. – М.: Республика, 1992. – С.125-258.
49. Шрамко Б.А. К вопросу о взаимоотношениях племен степной и лесостепной Скифии // Проблеми історії та археології України. Сб. доп. міжнародної наук. конф. до 100-річчя археологічного з'їзду в м.Харкові 25-26 жовтня 2002 р. – Харків; Східно-регіональний центр гуманітарно-освітніх ініціатив, 2003. – С.49-51.