

Религиозная организация –  
духовная образовательная организация высшего образования  
«Владимирская Свято-Феофановская духовная семинария  
города Владимира Владимирской Епархии Русской Православной Церкви»

Кафедра богословия и библеистики

«ПРОБЛЕМА ПРАВСТВЕННОСТИ В КЛАССИЧЕСКОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ»

Выпускная квалификационная работа  
студента IV курса бакалавриата ВДС  
Филиппова Артемия Юрьевича

Работа завершена:

« \_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2022г. \_\_\_\_\_

Работа допущена к защите:

Научный руководитель:

« \_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2022г. \_\_\_\_\_ (Горюнов А.А., иерей)

Заведующий кафедрой:

« \_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2022г. \_\_\_\_\_ ( к.ф.н. Абрамов А.В)

Проректор по научно-богословской работе:

« \_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2022г. \_\_\_\_\_ (к.ю.н. Абрамов А.Е. )

Владимир 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ.....	8
1.1. Основания добра и зла: доплатоновский период.....	8
1.2. Онтологические основания добра и зла: Сократ, Платон и Аристотель.....	12
1.2.1 Сократовско-платоновское учение об онтологических основани- ях нравственности.....	12
1.2.2 Онтологические основания нравственности в учении Аристоте- ля.....	18
1.3. Онтологические основания нравственности и философии Плотина.....	21
1.4. Онтологические основания добра и зла в философии эпикурейцев и стои- ков.....	27
1.4.1 Основания добра в эпикуреизме.....	27
1.4.2 Добро и зло в контексте онтологии стоиков.....	30
ГЛАВА 2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ.....	34
2.1. От античности к средневековью. Онтологический статус нравственной про- блематики в христианской культуре.....	34
2.1.1. Открытие личности и его значение для этики.....	34
2.1.2. Онтологическая значимость внутренних переживаний.....	39
2.2. Онтологический статус добра в этическом дискурсе христианской культуры: исходные проблемы.....	44
2.2.1 Добро и свобода.....	44
2.2.2 Теологическое и этическое понятие добра: онтологические аспекты, их возможное расхождение (сравнительный анализ наиболее репрезен- тативных концепций).....	49

2.2.3 Новозаветная формула «Бог есть любовь» и связанные с нею онтологические проблемы.....	56
ГЛАВА 3. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ И.	
КАНТА.....	60
3.1. Кантовский подход к обоснованию морали .....	60
3.2. Проблема онтологических оснований нравственности в контексте кантовской этики.....	69
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	72
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	75

## ВВЕДЕНИЕ

Вопрос об онтологических основаниях нравственности, если не был поставлен на прямую, то всё же прослеживается в классической европейской философии с самого момента ее зарождения. Эта тема актуальна постольку, поскольку именно она определяет фундамент христианской культуры в то или иное время; определяет рамки, в которых вынуждено существовать общество и церковь.

В первой части речь будет идти о том, что начиная с Сократа, мудрецы ломают себе головы над причиной возникновения у людей желания сотворить добродетельный поступок или подчиниться соблазну порока. Над этим задумывались все мудрецы древних времен. Однако софисты и Сократ придали этой проблеме новый смысл. Они подошли к ней с позиции разума и попытались решать нравственные вопросы средствами разума. При этом Сократ и софисты подходили к разуму с диаметрально противоположных позиций. Софисты видели в разуме только инструмент, а потому, по их мнению, добро и зло – категории относительные. Сократ, напротив, отстаивает всеобщность и безусловность нравственных критериев и открывает мир идей как основание нравственности. У него добро – идея, не зависящая от человека. Поступок может быть добрым тогда, когда он причастен к идее добра. Сами идеи находятся в разуме, который укоренен в космосе, является основой космического порядка, а человеческая душа лишь причастна космосу. Идея добра не зависит от человека.

Платон же считал добродетелью то, что и Сократ – следование идее добра, однако полное приобщение к добру, оказывается невозможно для всего телесного мира. Лишь некоторые избранные души способны отринуть соблазны чувственности и совершить восхождение в мир идей. Диалектика добра и зла, можно подумать, «разрывала» Платона изнутри. Отсюда и его недостижимый «добрый» мир идей и «злой» телесный мир.

Аристотель подходил к проблеме добра и зла без платоновской строгости. Он видел целесообразность во всем, поэтому считал, что цель любой вещи – занять определенное место в космическом порядке.

Неоплатоники, во главе с Плотинем, желая возродить неделимое понимание Единого, считали добром не что иное, как полное воссоединение с Единым, достижение наивысшего блага. По мнению неоплатоников, благом может считаться лишь то, что стремится к исходному единству.

Помимо этих взглядов, немало важно упомянуть этику Эпикура и стоиков. Они отразили особенности своей эпохи в размышлениях о нравственности. Если у Эпикура центральные категории, через которые определяется мораль, — удовольствие и страдание, то у Сенеки основа нравственности определяется через понятие природы.

Во второй части работы следует поговорить о христианской культуре, где открывается иная, ранее неизученная проблема личности. Добро и зло теперь предстают не космическими силами, а способами осуществления личной свободы. Кроме этого, в рамках христианского мировоззрения раскрывается значимость внутренних переживаний единичного человека, поскольку Христос пришел спасти каждого из нас. Это становится важным в силу того, что помыслы человека теперь находятся под судом Бога.

Далее речь будет идти об исходных проблемах, связанных с осмыслением онтологического статуса добра не только в религии, но в рамках этического дискурса, возникающем внутри христианской культуры. Поскольку эта тема необъятна, то будут обсуждаться лишь исходные принципиальные вопросы, основные линии их решения.

Если обратить внимание только на учения, которые связывают добро и личную свободу, то эти учения, прежде всего, будут представлены богословами средневековья, с одной стороны, и И.Кантом – с другой. Полемика этих двух сторон будет интересовать нас в плане их общей нравственной ориентации и различных критериев нравственного выбора.

В рамках данной главы необходимо будет разобрать новозаветную формулу: «Бог есть любовь» и связанные с ней онтологические проблемы. Предстоит определиться с самим понятием «любви» в христианской культуре и отличить божественную любовь от человеческой.

В заключительной главе дипломной работы будет освещен взгляд на вопросы этики И. Канта, в которой необходимо будет начать с обращения к его взгляду на категорию онтологии. Это важно в силу того, что данная категория переосмысливается со времен средних веков, а следовательно, меняется и онтологическое основание, и путь его влияния на мир явлений.

Важно так же указать на место Бога во взглядах И. Канта. Это покажет в корне новый стиль философствования.

Этика И.Канта — этика долга. И счастье является одним из условий для его выполнения. В следствии этого, необходимо будет сказать несколько слов о том, как концепция счастья влияет на исполнение нравственного долга.

Далее речь пойдет не только об общей картине этических взглядов философа, но и о проблемах, которые связаны с этим вопросом. Одна из основных сложностей при изучении составляет отсутствие прямого текста от И. Канта об онтологических основаниях нравственности. Да, философ не говорит прямым текстом об этом, но из его слов можно понять общую картину взглядов на поставленный вопрос.

**Объектом исследования** дипломной работы являются онтологические основания добра и зла как этических нормативов христианства.

**Предмет исследования** – поиски онтологических оснований добра и зла в период классической европейской философии.

### **Цели и задачи**

Какие цели стоят в данном исследовании? Несомненно, основная цель – через обращение к различным учениям на протяжении определенного отрезка истории европейской христианской культуры и понять, как возникает вопрос об онтологических основаниях христианской этики, показать в чем

состоит философское значение этой проблемы и выявить ее внутреннюю логику.

Данная цель диктует и конкретные задачи исследования, связанные с изучением этики европейских мыслителей под углом зрения онтологии. В работе анализируются онтологические оснований добра и зла в античный период; проблема нравственности в христианской культуре; новозаветная формула «Бог есть любовь» и связанные с нею онтологические проблемы; взгляд И. Канта на сферу этики; проблемы, связанные с обнаружением онтологического основания нравственности в философии И. Канта.

# Глава 1. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

## 1.1 Основания добра и зла: доплатоновский период

Если рассматривать проблему в той перспективе, в какой она видится сегодня, то понятно, что речь пойдет об онтологии. Однако не стоит забывать, что сам термин «онтология», как и понятие бытия берут свое начало в философии Парменида. В допарменидовских учениях предельным основанием добра из зла выступает космос, космический порядок, выраженный сначала в мифологической, а потом – в смыслообразной<sup>1</sup> форме.

Рассмотрение основ нравственности стоит начать с мировоззрения таких исторических личностей, как Гомер, Гесиод и семь мудрецов. Именно из их сочинений человек нашего времени может судить о том, как видели древние греки мир? А самое главное, что именно из этих текстов мы можем вычленили мысли, которые и станут опорой для ответа на вопрос: что являлось основанием добра и зла для мыслителей того времени?

Но здесь кроется опасность для истолкователя. Так как тексты древних греков были достоянием их особенного ума, выражением их специфического, отличного от нашего, миропонимания, то нам не стоит слепо следовать за художественностью, с которой Гомер писал «Илиаду» и «Одиссею». Даже фразы семи мудрецов не нужно понимать прямолинейно, не рассматривая другие варианты толкования их смыслов. Следует разобраться в мировоззрении античного человека, чтобы попытаться поставить себя на его место, понять мотивы тех или иных поступков и увидеть мир глазами древнего грека.

---

1 Смыслообраз есть образ, берущий на себя роль понятия в схеме рационального мышления. Это, по словам Ф.Х. Кессиди, своего рода «образ-понятие», образ, который «возводит единичное в степень всеобщего...» (Кессиди Ф. Х. От мифа к Логосу: Становление греческой философии. – 2-е изд., испр., доп. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 211.)



Основа сознания античного человека – миф. Миф был отношением человека к миру, которое укоренено на бессознательном уровне<sup>2</sup>. Человек воспринимал себя, как часть космоса. А это значит, что для человека тех времен мир есть закономерность, порядок и гармония<sup>3</sup>. При этом древний грек ещё не открыл уровень сознания, где он мог бы различить сущность идеальную от материальной.

Миф являлся и основой нравственности для человека времен Древней Греции. Если посмотреть на пантеон греческих богов, то можно увидеть, что они представляют собой обожествленные силы человеческой души. К примеру, Аполлон – бог правды, Афродита – богиня любви и этот список можно продолжить, но мы не должны отвлекаться на это, а обратить своё внимание на некое овнешнение внутреннего мира человека. Древний грек переложил ответственность за свои поступки, за решения и ошибки на плечи богов. Там, где человек дал страстям свободу – греки видели волю богов.

«...В гневе убить я отца изощренною медью решился;  
Боги мой гнев укротили, представивши сердцу, какая  
Будет в народе молва и какой мне позор в человеках,  
Ежели отцеубийцей меня прозовут аргивяне! ...»<sup>4</sup>

Из приведенного отрывка видно, что боги способны не только разжигать в человеке страсти, но и гасить их. Кроме того, из слов Ахиллеса можно судить, что он не желает называться отцеубийцей после того, как боги представили его сердцу не что иное как последствия его поступка. Боги выступают здесь как закон нравственности. Когда они показали Ахиллесу возможные

---

2 См. об этом: *Фрейд З.* Тотем и табу. – М.: Олимп, 1997. – 446 с.; *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1992. – 296 с.; *Юнг К. Г.* Подход к бессознательному // *Юнг К. Г.* Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 25-94; *Юнг К. Г.* Душа и миф: шесть архетипов. – Киев: Гос. Библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.

3 См.: *Лосев А. Ф.* Двенадцать тезисов об античной культуре / *А. Ф. Лосев* // *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988. – С. 153-170; *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука // *Лосев А. Ф.* Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 61-612.

4 *Гомер.* Илиада. // Перевод с древнегреческого. – М., «Художественная литература», 1967. – С. 160.

последствия его преступления, а именно, реакцию общества на осуждаемый и порицаемый поступок, то герой гомеровской «Илиады» понимает, что это течение обстоятельств ему не подходит.

Со временем, при смене пантеона богов, менялись и нравственные устои. Стоит лишь взглянуть на различия в изображении Ореста у Эсхила и Еврипида. Этим двух авторов разделяет временная граница около полувека, но уже можно увидеть то, насколько различны понимания поступков Ореста и их оценка у этих двух авторов.

Если Эсхил видит в убийстве Орестом собственной матери не только исполнение воли богов, но и осуществление собственного желания героя, то еврипидовский Орест полон сомнений и не встречает одобрения со стороны автора. Еврипид изображает Ореста ненасытным мстителем, одержимым Эриниями.

Из всего, что было сказано выше становится очевидным то, что миф является крепким фундаментом, на котором зиждется сознание античного человека. Миф был изначальным онтологическим основанием добра и зла для древнего грека, однако это онтология не рациональная. Здесь еще нет того, что характерно для рациональной онтологии – бытия, постигаемого чистой мыслью. Здесь основанием выступает не мысль, а боги – отчужденные страсти и чувства, которые имели неоспоримую власть над античным человеком.

С точки зрения мифа обожествленные силы человеческой души выступают как космические силы. А это означает, что для основание добра и зла выражается в тех же терминах, что и принцип, лежащий в основании космоса. Таким основополагающим принципом выступает гармония и порядок, или, что одно и то же, мера. Именно принцип меры есть общее основание, лежащее как в основе космического устройства, так и в основе нравственности. Не случайно на стенах Дельфийского храма мы видим изречение Солона, которое гласит: «Ничего сверх меры».

Рассмотрим подробнее античное понимание меры в единстве его космических (онтологических) и этических смыслов.

«Ничего сверх меры» будет истолковано мной следующим образом. Мера – категория, которая отсылает нас к границам. Если мера нарушается, выходит за собственные пределы, значит предмет обретает новые границы, новые качества и т. д. Но, возвращаясь к рассуждению о восприятии античным человеком мира, можно сказать, что космос виделся ему, как источник вечного совершенства, это совершенный и завершённый мир, в котором всё, включая самого человека, есть часть единого целого. В основе космоса лежит порядок, целостность и мера. Нарушение меры есть не что иное как нарушение космического порядка.

Космос, вместе с его гармонией и порядком – вот главное основание, на котором зиждется понятие добра и зла в античности. Этому космосу подчинены не только люди, но и боги. Помимо высказывания Солона, дабы в очередной раз укрепить высказанную точку зрения, можно привести фразу Клеобула: «Удовольствие обуздывай», Бианта: «Безрассудства не одобряй» и т. д.

Античные боги есть не что иное, как олицетворение тех или иных космических сил. Однако каждая из этих сил в отдельности еще не может обеспечить царство меры. Например, следование зову страсти, внушенному Афродитой, далеко не всегда согласуется с моралью. Любая страсть для грека в определенном смысле была божественной, но высшим идеалом является порядок космоса, который освящен авторитетом Зевса. Отсюда понятно, что следование космическому императиву означает борьбу с перешедшими меру страстями, их примирение и уравнивание. Вот как пишет об этом А. О. Маковельский: «... Дело в том, что боги не дают людям ничего доброго и прекрасного без труда и заботы. Если ты хочешь, чтобы боги к тебе благоволили, то ты должен их чтить если ты желаешь, чтобы тебя любили друзья, ты должен делать друзьям добро; если ты хочешь уважения к себе со стороны како-

го-нибудь города, ты должен приносить пользу этому городу...»<sup>5</sup>. А боги, в свою очередь, есть не что иное, как овнешненные человеческие страсти. Следовательно, античный человек был бы полностью объят игрой страстей, если бы не следование космическому порядку. В сумме, эти два основания дают нам объяснение на вопрос о том, где лежали истоки нравственности до появления сократовского мира идей.

## 1.2 Онтологические основания добра и зла:

### Сократ, Платон и Аристотель

#### 1.2.1 Сократовско-платоновское учение об онтологических основаниях нравственности

Прежде чем начать говорить об онтологических основаниях более позднего периода, нежели времена Гомера и семи мудрецов, необходимо сказать о том, почему в период жизни Сократа и Платона понадобилось новое основание нравственности.

Сократовский мир идей есть результат не одних только трудов Сократа. Прежде чем открыть мир идей, люди должны были увидеть и осознать значимость разума для жизни. Софисты сыграли большую роль в этом вопросе. В те далекие времена, софисты были «учителями мудрости», которые учили красноречию и логической аргументации за деньги. Это было необходимо в античное время потому, что обязанность обвинителя и бремя обвиненного ложились на плечи обычных граждан<sup>6</sup>. Любой человек мог обвинить другого в чем угодно и желание людей приобрести знания, владеть ораторским искусством было естественным, чтобы защитить себя, свою семью и имущество. Древние греки были ведомы обычаями и традициями, которые явно отягоща-

---

5        *Маковельский А.О.* Софисты. – Баку: Азербайджанский гос. ун-т им. С. М. Кирова, 1941. – Вып. 2. – С. 12.

6        См., напр.: *Сергеев В.С.* История Древней Греции. – М.: Полигон, 2002. – С. 268.

ли их бытовую жизнь и стали рождать диссонанс в душах античных людей. Софисты же заслужили похвалу тем, что смогли «вырвать» человека из под власти традиции и учили их пользоваться разумом. Поэтому их нередко называют греческими просветителями<sup>7</sup>. Только вступая в мир разума, человек начинает понимать условность обычаев, их релятивность.

Важно отметить, что софисты в сфере морали искали первопричину того или иного поступка. Они старались в рассуждениях дойти до самой первой причины произошедшего, проходили долгий путь от единичного к общему. Для примера будет уместно вспомнить «Жизнеописания» Плутарха. В очерке «Перикл» он описывает несчастный случай, произошедший с человеком, в которого атлет попал дротиком и убил его. Плутарх и Протагор долго пытались выяснить: кто виноват в смерти человека? Дротик или атлет, который его метнул? Возможно, организатор состязаний? В ходе этой беседы происходит нечто важное, а именно «...переориентация философии с изучения космоса на изучение человека...»<sup>8</sup>.

Но, нельзя оставить без внимания и критику софистики, их логическую ошибку, которую увидел Сократ. Разум служит частным целям, по мнению «учителей мудрости». То есть разум нужен для того, чтобы извлекать выгоду для себя. Это хорошо раскрыто в комедии Аристофана «Облака»:

«... С кривою этой речью всяк всегда везде  
Одержит верх, хотя бы был кругом неправ...»<sup>9</sup>

Ориентированные на результат, софисты подменяли основания в ходе логического рассуждения, с помощью чего могли повернуть логику разговора в выгодную им сторону. «...Итак, на основании таких апорий (неразрешимых трудностей) у Горгия уничтожается критерий истины, поскольку это зависит

---

7 См.: *Гайденко П. П.* История греческой философии в ее связи с наукой: учеб. пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ ; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 96-104.

8 *Гусейнов А.* Античная этика. Софисты. – М.: Гардарики, 2003. – С. 85.

9 *Аристофан.* Облака. Перевод А.Пиотровского. Библиотека Всемирной литературы. Античная драма. М., Художественная литература, 1970. – URL: [http://lib.ru/POEEAST/ARISTOFAN/aristofan1\\_1.txt](http://lib.ru/POEEAST/ARISTOFAN/aristofan1_1.txt)

от разрешения этих самих апорий. А именно, так как по природе своей ничто не существует, не может познаваться и не может быть передаваемо другому, то не может быть никакого критерия (истины)...»<sup>10</sup>. Это было существенным недостатком, на который обратил свое внимание Сократ.

Сократ вступил в полемику с софистами, хотя многие считали его самого софистом. «...Возвысив этику над всей прагматикой жизни и поставив ее лишь в зависимость от логики, Сократ выступил основным оппонентом и критиком софистов...»<sup>11</sup>. Он совершил нечто, за что теперь его имя ассоциируется с самой философией. Сократ открыл выход в сферу всеобщего, открыл новое безусловное.

Тем не менее, мы снова встаем перед вопросом: зачем людям понадобилось новое безусловное? Что было не так со старым? Чтобы ответить на эти вопросы, без которых дальнейшие рассуждения будут не столь убедительными, необходимо обратиться к одному из случаев, который был описан писателем, историком и философом – Ксенофонтом.

Суть истории проста: стратеги из Афин были несправедливо казнены за то, что не подобрали тела мертвых товарищей после победы при Аргенусах. Интересна цитата Ксенофонта: «...Говорили, что справедливо было бы, чтобы они подверглись ответственности за то, что не подобрали пострадавших в морском бою...»<sup>12</sup>. Кроме этого: «...Затем (произошло голосование по существу дела); все восемь сражавшихся стратегов были осуждены и шестеро из них, находившиеся в Афинах, подверглись смертной казни. Прошло немного времени, и афиняне раскаялись...»<sup>13</sup>. Если взглянуть на ситуацию со стороны разумности, то можно понять, что афинских стратегов нельзя было казнить. Со стороны современного человека эти люди – герои, которые принесли по-

---

10 Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях : учеб. пособие / М. Н. Вольф ; Новосибир. гос. ун-т. – Новосибирск : РИЦ НГУ, 2014. – С. 202-203.

11 Гусейнов А. Античная этика. Сократ. – М.: Гардарики, 2003. – С. 99.

12 Ксенофонт. Греческая история // Ксенофонт. Анабасис. Греческая история. – М.: АСТ; Ладомир, 2003. – С. 270.

13 Там же. С. 275.

беду. Тем более, что они оставили товарищей не по собственной прихоти, а из-за жуткой бури, которая помешала им отдать должное погибшим: «...ужасная буря была единственной причиной того, что пострадавших в бою не удалось подобрать...»<sup>14</sup>. Тем не менее, для афинян всё было иначе. Но почему? – задаст вопрос читатель. Ответ будет таким, что для афинян всё было по-другому, ибо обычай властвовал над разумностью в то время. Другими словами, несмотря на риск, для выживших должно было быть важнее забрать тела скончавшихся, нежели спастись самим, да и вернуться на Родину без погибших было самоубийством. Это понимали и сами моряки. Именно это самое властвование обычая, господство традиций необходимо было преодолеть. Власть обычая была сильна, и это нужно было исправлять. Как исправлять? Путем поиска нового всеобщего безусловного в разуме. Это с успехом выполнил Сократ.

Он открыл нечто безусловное для этики – идеи. Что представляют собой идеи Сократа? Это родовое качество всех поступков, которое взято как самостоятельный предмет мысли и предпослано человеку в виде космического принципа. Здесь выясняется и сходство и отличие сократовского подхода по сравнению с традиционным. Сходство состоит в том, что у Сократа мы видим космические основания добра и зла. Отличие же в том, что сократовский космос в своей основе разумен, его порядок задан идеями; это умопостигаемый порядок, а не тот мифологический порядок, который был закреплён в виде традиций и обычаев. Необходимо привести наглядный пример и разобраться с пониманием сократовских идей. Возьмем добро и рассмотрим его в контексте идей Сократа. В этом случае оно окажется идеей, которая не зависит от человека. Здесь подразумевается то, что поступок будет считаться добрым, когда он будет причастен к идее добра. Тогда, когда человек будет

---

14 *Ксенофонт. Греческая история // Ксенофонт. Анабасис. Греческая история. – М.: АСТ; Ладомир, 2003. – С. 270.*

«знать» добро. «...Добродетель состоит в знании добра и действии соответственно этому знанию...»<sup>15</sup>.

Для современного человека понятие добра и зла нередко выступают только как абстракции. Однако эта позиция способна привести нас к нравственному релятивизму. Конечно, понятия суть продукт деятельности человеческого мышления, и понятия добра и зла здесь не исключение. Однако не следует путать «добро» с человеческим представлением о нем. «Добро» не есть только человеческая абстракция, иначе оно было бы бессильно перед моральным произволом индивида. Тут и возникает вопрос о том, как выразить сверхиндивидуальную силу, наиндивидуальный статус добра. Сократ сделал это через представление о независимых от человека идеях. Почему для Сократа именно идеи суть основа нравственности? Да потому, что идеи разума способны обеспечить всеобщий характер нравственных принципов, в отличие от традиций и обычаев. А для того, чтобы отличить идеи от продуктов интеллектуального произвола, Сократ подчеркивает вечность идей. Идеи Сократа есть не что иное, как заново открытый мир парменидовского бытия. Для Сократа, чтобы считаться нравственным человеком, необходимо руководствоваться идеями в своих поступках, в образе жизни.

Делая краткий итог деятельности Сократа, можно лишь ещё раз подчеркнуть его значимый вклад в развитие нравственности. Если до Сократа люди руководствовались устаревшими обычаями и традициями, то после него во главе встал разум. Сократ открыл онтологическое основание нравственности в виде идей.

Ученик Сократа и не менее знаменитый философ Платон – будет следующим о ком пойдет речь в этой работе. Будучи учеником Сократа, Платон ушел не многим дальше учителя в понимании основания нравственности. Подобно Сократу, Платон считал, что идеи являются онтологическим источником нравственности. Идея Платона «...ни о чем другом и не говорит, как о

---

15 *Богомолов А.С.* Античная философия: учебник. – М.: Высшая школа., 2006. – С. 147.



самой же вещи, но удивительным образом эта идея вещи, вскрывающая все ее существенные свойства и качества, сама-то вовсе не есть что-то вещественное, и ей бессмысленно приписывать что-нибудь вещественное...»<sup>16</sup>. Но, в чем разница между пониманием Платона и Сократа? – спросит читатель. Ответ будет основан на различии их отношения к людям и миру, в целом. Как известно, Платон был философом, который испытал жизненную драму, связанную с казнью Сократа, после чего Платон разочаровался в мире и в людях. «...Сократ должен был умереть как преступник. Вот трагический удар в самом начале жизненной драмы Платона...»<sup>17</sup>. Проще говоря, Платон считал, что люди ещё не способны принять мир идей. Это связано с отношением Платона к миру, как полному несовершенству. Для него было невозможным поверить в то, что в телесном мире может быть нечто совершенное и идеальное, понимаемое здесь как принадлежащее миру идей. Кроме того, важно сказать, что по мнению как Платона, так и Сократа, нравственность не может быть полноценно воплощена в телесном мире в мире, наполненном чувственностью и страстями.

Важно здесь отметить, что для Платона было очевидным то, что совершенство достигается никак не в телесном мире. «...Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где правда живет...»<sup>18</sup>. Очевидно, что в приведенном отрывке говорится о платоновском мире идей, ведь именно там достигается то самое совершенство. Если следовать логике Платона, то можно понять, что нравственная жизнь тождественна созерцательной жизни, где человек созерцает блаженный порядок идей. Но возникает вопрос: «...должен ли разум

---

16 Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М.: Молодая гвардия, 2005. – С. 75.

17 Соловьев В. С. Смысл любви: Избранные произведения. – М., Современник, 1991. – URL: [http://az.lib.ru/s/solowxew\\_wladimir\\_sergeewich/text\\_1898\\_zhiznennaya\\_drama.shtml](http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1898_zhiznennaya_drama.shtml) Жизненная драма Платона, XII.

18 Соловьев В. С. Смысл любви: Избранные произведения. – М.: Современник, 1991. – URL: [http://az.lib.ru/s/solowxew\\_wladimir\\_sergeewich/text\\_1898\\_zhiznennaya\\_drama.shtml](http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1898_zhiznennaya_drama.shtml) Жизненная драма Платона, XVII.

полностью контролировать аффективную часть души? Ответ, судя по всему, дан положительный, и по логике этого ответа добродетель обеспечивается одним лишь знанием блага и совпадает со знанием...»<sup>19</sup>. Из этого ясно, что далеко не каждый человек способен вести созерцательную жизнь. Отсюда понятно, почему Платон связывает следование нравственности в чувственно-воспринимаемом мире не с следованием доброй воли, надеждой на добрую волю людей, а с насильственной организацией жизни под предводительством философов. Об этом говорит проект Платона об идеальном государстве, который изложен в его диалоге «Государство». «...Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много,— которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно...»<sup>20</sup>.

Итак, жизнь в чувственно-воспринимаемом мире не может стать воплощением совершенного порядка, и человеческий мир обречен на то, чтобы быть лишь жалким подражанием подлинно разумного порядка. С этим поспорит ученик Платона – Аристотель.

### 1.2.2 Онтологические основания нравственности в учении Аристотеля

Будучи родом из благополучной семьи и не отягощенный жизненной драмой, Аристотель считал, что мир идей находит свое осуществление в чув-

---

19 А.А. Столяров. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999. – С. 32.

20 Платон. Государство. Полное собрание сочинений в одном томе. – М.: Альфа-книга, 2015. – С. 860.

ственно-воспринимаемом мире. По Аристотелю, вещь – не жалкое подобие идеи, а полноценное осуществление идеи (формы). Порядок идей (Аристотель называет их формами) может найти полноценное воплощение в мире вещей и мире людей. Аристотель четко отделяет знание от добродетели и не видит между ними связи: «...Наука говорит о том, что собой представляют вещи; добродетель учит, как относиться и вещам...»<sup>21</sup>.

Что для Аристотеля есть благо? Слова Аристотеля показывают, что благом он считает порядок:

«...Ведь здесь и в самом порядке – благо...»<sup>22</sup>

Благо являет собой основу космоса, саму его суть. Отсюда, следуя логике, выходит, что добродетель заключается в поддержании космического порядка, в стремлении к некоей мере во всем. «... Всякому, по моему разумению, необходимо занять свое особое место, и точно так же есть и другое, в чем участвуют все для [блага] целого...»<sup>23</sup>.

Понятие меры у Аристотеля является «...тем самым, благодаря чему данная вещь оказывается познаваемой, то есть познаваемой именно как данная вещь...»<sup>24</sup>. «...своему числу и своему количеству Аристотель приписывает некоторого рода идею порядка или упорядоченности, так что определяемая ими предметность не становится составленной из механических кусков, но из таких моментов, которые указывают на то целое и единое, которым является данная вещь ...»<sup>25</sup>. Поэтому и оказывается необходимым такое единое именовать уже мерой. Именно через понятие меры Аристотель определяет и понятие добродетели: «... Добродетель есть известного рода середина, поскольку

---

21 Гусейнов А. Античная этика. Предмет и задачи этики. – М.: Гардарики, 2003. С. 148-149.

22 Аристотель. Метафизика, XII.10 1075a 10 // Аристотель. Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – С. 316.

23 Там же. С. 317.

24 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: Искусство. – С. 245.

25 Там же.

она стремится к целому...»<sup>26</sup>. Другими словами, добродетель, по мнению мудреца, есть некая середина между двумя крайностями.

Это, по-моему мнению, можно трактовать следующим образом. Что есть середина в крайностях? Что есть равновесие? Это точка отсутствия преобладания одной из крайностей. Стоит пояснить что здесь имеется ввиду. Используем пример самого Аристотеля и возьмем мужество как середину между трусостью и отвагой. Трусость и отвага – две крайности, которые можно увидеть в человеке невооруженным глазом. Но мужество понимается как отсутствие и трусости и отваги. Мы не можем сказать по человеку сразу: обладает он мужеством или нет.

Кроме этого, у Аристотеля есть рассуждения, которые демонстрируют его отношение к вопросу о мере в сфере морали: «...Каждому складу присущи свои [представления] о красоте и удовольствии и ничто, вероятно, не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину так, будто он для них правило и мерка...»<sup>27</sup>. Отсюда видно, что мерой морали Аристотель считает человека. Но не стоит наивно полагать, что Аристотель следует за мыслью Протагора. Ведь мерой здесь выступает не своевольный индивид, для которого все релятивно (именно так обстоит дело у Протагора). Аристотель же в качестве меры берет именно добропорядочного человека, т.е. человека, в своей жизни демонстрирующего действительность этической меры, ее живое воплощение.

Подведем небольшой итог по аристотелевской категории меры и его морально-этической точке зрения, в целом. Мера – понятие, которое стало центром философии Аристотеля. Причем мера касается как сферы космоса, так и людей. Имеется ввиду то, что по мнению мудреца, в основе космического порядка лежит мера, граница, выход за которую подразумевает собой хаос. Так и в жизни человека, если тот выйдет за пределы, к примеру, щедрости, то он впадет либо в

---

26 *Аристотель*. Никомахова этика, II.5 1106a 30 // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1975. – Т. 4. – С. 85.

27 Там же. С. 104.

крайность расточительности, либо в сторону скупости. Это совпадает с концепцией Аристотеля о формах и материи. В его мировоззрении всё взаимодействует, всё перетекает друг в друга, но только с достижением некоего равновесия в мир приходит гармония, порядок и разумность.

Подводя итоги данной главы, необходимо ещё раз сказать о том, что в период, начиная с Сократа и заканчивая Аристотелем, было сделано одно из величайших открытий в философии. После того, как Сократ открыл мир идей, ни одна область человеческого знания не могла игнорировать это и развиваться в стороне, не обращаясь к этому. В данном контексте понятно, что не зря у Сократа и Платона идея стала онтологическим основанием нравственности. Так как область этики не могла игнорировать новое онтологическое начало, которое позволяло объяснить практически всё, то сократовские идеи стали вытеснять устаревшие основания, занимая их место. В философии Аристотеля, как мы смогли убедиться, центральной категорией выступает мера. Она связала мораль людей с космическим порядком и смогла дать ответ на вопрос: почему людям необходимо следовать этому порядку? Рассматриваемый период античной философии во многом определил развитие нравственности и дал, наконец, человечеству разумность, как нечто безусловное, которое вытеснило устаревшие обычаи и традиции.

### 1.3 Онтологические основания нравственности и философии Платона

Неоплатонизм, как учение, возник в Риме в III веке до н.э. Его основателем был Плотин, который выстроил философию, являющуюся продолжением платонизма. Суть неоплатонизма, который был изложен Платином, а вместе с тем и его новизна, была в том, что над миром идей (который ввел ещё Сократ) возвышается Единое. Мир идей един и в то же время множественен и, чтобы он не распался, необходимо было Единое, которое не причастно множественности, Единое как таковое. Именно оно дает всем идеям силу быть. Но возникает вопрос: как Единое, не причастное множественности,

обеспечивает разнообразие идей и вещей, различие в мире? Плотин вводит расщепляющее начало – умопостигаемую материю, которая обеспечивает множественность. Но что она расщепляет? Единое? Спросит читатель. Ни в коем случае. Единое Плотина абсолютно целостно и не может быть расщепимо. «...Сколько бы мы не делили Единое и как бы мы ни превращали его во множественность, каждая полученная часть все равно будет чем-то одним, т. е. Единое, вообще говоря, совсем никак не дробится ...»<sup>28</sup>. Как это Единое связано с нашим миром? Возникает вопрос сам собой. Существует такое понятие как эманация – истечение сущности за свои пределы. Другими словами: платиновское Единое эманурует, а материя расщепляет эманацию на мир идей, космическую душу и телесный мир. Оказывается, что сфера бытия есть не что иное, как проявление этого первоначала, итог его эманации. Так выглядит общая картина мира с точки зрения неоплатонизма. Этот краткий экскурс в учение Плотина поможет в дальнейшем лучше понять его нравственные идеи и взгляды.

В одной из своих «Эннеад» Плотин рассуждал о том как отличить Благо от зла. Прежде чем определить что такое зло, необходимо утвердиться с понятием Блага. По той простой причине, что эти два понятия Плотин считает взаимозависимыми. «...Благо – это то, от чего зависит все сущее, в чем нуждается и к чему стремится, как к своему началу и основанию, в то время как само Благо ни в чем не нуждается, ни к чему не стремится и довлеет самому себе...»<sup>29</sup>. Выступая как Благо, платиновское Первоединое выше всякой формы и образа, выше всех определений, выше сущего. «Когда мы говорим, что Первоединый выше даже сущего, то это означает, что его нельзя представить себе как что-либо определенное, нельзя ничего утверждать о нем, нельзя да-

---

28 Лосев А.Ф. Статьи для IV-V тт. Философской энциклопедии на правах рукописи. – М., Советская энциклопедия, 1965. – С. 65. Цит. По: Плотин. Соч. в русских переводах СПб.: Алетейя при участии Греко-лат. кабинета Ю.А. Шичалина. – М., 1995. – С. 13.

29 Плотин. Эннеады. О природе и источнике зла. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. – С. 25-26.

же приписать ему какое-либо имя, а можно лишь говорить о нем апофатически...»<sup>30</sup>.

Зла в божественном мире не существует, ибо всё, что было злом становится там Благом. «...если зло и существует, то существует оно лишь в царстве небытия, как некий вид не-сущего, существует в чем-то, смешанном с небытием, или в той или иной степени причастном небытию. Под не-сущим мы, конечно, понимаем не то, что вообще не существует, но только нечто иное, нежели существующее...»<sup>31</sup>. Чуть позже, Плотин приходит к понятию абсолютного зла и определяет его следующим образом: «... это субстанция, лежащая ниже всех образов, видов и форм, мер и пределов, не имеющая в себе ничего благого, но лишь получающая порядок и вид извне, относящаяся к сущим вещам, как жалкое подобие к прообразу, она-то и есть сущность зла – если только у зла может быть вообще какая-нибудь сущность. И вот эту-то субстанцию, известную под словом "материя", отыскивает наш разум и указывает на нее, как на первое зло, зло само по себе...»<sup>32</sup>.

Итак, зло само по себе для Плотина есть не что иное как материя. Именно она является причиной множественности, перехода от высшего к низшему. Но философ не останавливается на этом и дает совет бежать от этого зла: «...зло возникло прежде нас, оно завладевает нами часто против нашей воли, но есть среди нас те, пусть их и немного, кто способен найти в себе силы бежать от зол, гнездящихся в наших душах...»<sup>33</sup>. Необходимо слиться с благом, с Единым, так сказать, раствориться в нем. Это было неосуществимо посредством мысли по одной простой причине: мысль расщепляет Единое. Это было выполнимо путем так называемого экстаза. Экстаз – выход за пределы не только телесного состояния, но и за пределы мысли. «... В нас самих есть способность подниматься выше ума, или выступать из всякой определенности. В таком умоисступлении, или экстазе, мы действительно касаемся

---

30 Плотин. *Эннеады*, V, 5, 6. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. – С. 175.

31 Там же. С. 26.

32 Там же. С. 28.

33 Там же. С. 30.

божества, имеем общение с ним или положительное знание о нем. Благодаря этому мы понимаем, что необходимое отрицание у него всяких определений выражает не отсутствие в нем всего, а лишь превосходство его над всем...»<sup>34</sup>. Необходимо было превзойти само мышление для слияния с платиновским Единым. Это самое слияние, следование Благу, Плотин и назовет добродетелью.

Это важно, потому что в этом можно разглядеть, что при определении зла Плотин делает акцент на том, что оно отвечает за различия, а добродетель за соединение. Но почему так? Ответ кроется во времени, в котором жил Плотин. Это были тяжелые времена, когда античный человек стремился к единству, воплощенном в полисе. Плотин ощущал потерю полиса, где все были едины. Конечно, осталось имперское единство, но оно было отчужденным. «...Римская культура, – писал Гегель, – носила характер абстрактной всеобщности... мир в своем существовании разделился теперь на две части: на атомы, частных людей, с одной стороны, и на лишь внешнюю связь между ними – с другой, причем эта связь в качестве власти также воплощалась в одном лице, в лице императора...»<sup>35</sup>. Появилось чувство негарантированного существования, тоска по настоящему единству, ибо старое дискредитировано. Платона устраивал его мир идей, потому что его устраивал полис, в котором он жил. Именно поэтому данной проблемы не возникало прежде.

Но, не следует считать, что концепция Плотина является своего рода философским выражением коллективизма. Хотя в его концепции и присутствует идеал человеческого поведения в социальном мире: «...Здравомыслие, справедливость, мужество и воздержность на своем уровне лишь сдерживают порождаемые телом страсти и регулируют наши отношения с другими людьми»

---

34 Соловьев В.С. Энциклопедические статьи о Плотине. Энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона. СПб. 1898, т. 23а, – С. 916. Цит. по Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: «АЛЕТЕЙЯ» при участии Греко-латинского кабинета Ю.А. Шичалина – М., 1995. – С. 6.

35 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – СПб.: Наука, 1999. – Кн. 3. – С. 86.



ми...»<sup>36</sup>. Раскроем мысль: коллективизм – это состояние единства многих индивидов, их целокупность. Это есть не что иное как множество, объединенное под знаком единства и подчиненное его интересам. Суть в том, что существование множества не отрицается здесь, а лишь подразумевается, что оно едино. Что касается единства Плотина, то оно не только не допускает внутри себя множественности, но и полное единство достигается лишь путем растворения всех различий и индивидуальностей в исходном Едином. Важно так же отметить, что при этом слиянии теряется уникальность, индивидуальность человека.

Таков онтологический и мистический идеал Плотина. Это вовсе не означает, что коллективизм не может быть одним из многочисленных ступеней на пути к растворению в Едином. О существовании подобного рода ступеней писал сам Плотин: «...Ступени эти суть: очищение молитвой, украшение добродетелью, воспарение после отрешения от всего чувственного в мир сверхчувственный, ноуменальный и старание всячески удержаться в нем, а затем то описанное выше угощение дарами и благами этого мира, в котором душа становится разом и созерцающей, и созерцаемым для самой себя и для всего прочего...»<sup>37</sup>. Но, в то же время, этот процесс восхождения должен протекать в одиночестве, когда кто-то становится на его путь, то он отказывается от коллектива в пользу единения с божественным. Сам Плотин окружал себя малым количеством учеников, при этом «...он берет каждого таким, как он есть, и старается побудить его развивать лучшее, что в нем заложено...»<sup>38</sup>.

Мы разобрали что есть добродетель и следование Благу согласно философии Плотина. Вернемся же к основному вопросу: что стало онтологическим основанием нравственности для неоплатоников? Конечно, это Единое

---

36 Адо П. Плотин или простота взгляда. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, – М., 1991. – С . 76.

37 Плотин. Эннеады. Как существует множественность идей, а так же и о благе . – Киев:«УЦИММ-ПРЕСС», 1995. С. 312.

38 Адо П. Плотин или простота взгляда. Перевод с французского Е. Штофф. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, – М., 1991. С . 97.

(оно же – Благо). Оно для Плотина является божественным, поэтому слияние с ним есть добродетель. Когда ты следуешь пути восхождения к Единому, тогда можешь считаться нравственным человеком. Для последователей неоплатонизма всё, что имеет человек – это результат деградации и весь мир причастен деградации. Видимо потому, что всё в мире существует из материи, которая является ключевым понятием в определении зла. Начиная с Платона люди пытались убежать от телесного всё дальше и во времена Плотина мы видим, что это желание достигло своего пика.

Человечество начало верить в то, что всё хорошее возможно только в сфере божественного. Там, где человек выходит за пределы самого себя и становится уже не человеком, растворяясь в чем-то бóльшем. Это ведет нас к возникновению христианства, где вся мораль идет от Бога, от его заповедей, где все нормы поведения четко описаны в книгах.

В заключении, хочется сказать, что онтологическое основание нравственности Плотина – это результат тенденции, которую заложил ещё Сократ, открыв мир, где нет места несовершенству, злу и т. д. Люди стремятся найти место, где всё было бы правильно и логично, но, не найдя этого в телесном мире, они стремятся уйти туда, где это возможно. Нельзя винить человечество за стремление к совершенству. Тем не менее, мы должны ясно видеть, что уход от реальности – не выход. Это бегство лишь временно. Поэтому, как мне кажется, необходимо разбираться с тем, что мы имеем, с реальностью. Необходимо искать безусловные основания нравственности, чтобы понимать мир, в котором мы живем. Возможно, что разобравшись в этих основаниях, людям не понадобится потусторонний мир для оправдывания существования морали.

## 1.4 Онтологические основания добра и зла в философии эпикурейцев и стоиков

### 1.4.1 Основания добра в эпикуреизме

Философия Эпикура оставила свой след в понимании онтологических оснований добра и зла, в которых так же необходимо будет разобраться. Эпикуреизм, как философское учение, акцентирует внимание на том, что человеческие ощущения – это источник истины. «...Критерием канона истины Эпикур считал ощущения, предвосхищения и претерпевания. Ощущения и предвосхищения относятся к знаниям, соответственно конкретным и более общим, а претерпевания – к вещам, предпочитаемым и избегаемым, моральным оценкам. Претерпеваний существует два – наслаждение и боль; они присущи всякому живому существу, определяют позитивную и негативную направленность его действий...»<sup>39</sup>. Человек получает всю информацию о мире при помощи органов чувств и у него нет причин не доверять им. «...Согласно Эпикуру истинность и достоверность мнения никогда не является его внутренним свойством, но всегда основано на фантазии и объектах восприятия...»<sup>40</sup>.

Отсюда, следуя логике его философии, можно понять и суждения Эпикура об источнике блага и зла: «...всякое удовольствие, по естественному родству с нами, есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать...»<sup>41</sup>. Удовольствия и страдания являются для Эпикура критериями выбора, своего рода, правилами действия. То есть, здесь разумеется, что когда человек стоит перед выбором или решает как следует поступить, то ему следует пойти по пути, который принесет ему больше удовольствий, нежели страда-

---

39 Гусейнов А. Античная этика. Сократ. – М.: Гардарики, 2003. – С. 198.

40 Kristeller P. O. Greek Philosophers of the Hellenistic Age. Authorized English translation by Gregory Woods. New York: Columbia University Press, 1993. – P. 4. – Цит. по: Афонасин Е. В. <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Epicurus.pdf> С. 4.

41 Эпикур. Письмо к Менекею // Лукреций. О природе вещей. – М.: Изд-во АН СССР, 1947. – Т. 2: Статьи. Комментарии. Фрагменты Эпикура и Эмпедокла. – С. 595.

ний. Здесь, всё кажется понятным. Но как соотносятся эти два понятия? С помощью этого удовольствия, по мнению Эпикура, человек может избежать страданий: «...естественно стремление человека к наслаждению, понимаемому как уклонение от страданий, и к достижению спокойного и радостно умиротворенного состояния духа ...»<sup>42</sup>. Но здесь необходимо пояснить, что философ понимал удовольствие не в прямом, грубом значении, а подходил к этому термину несколько с другой стороны: «...мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие, или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог ...»<sup>43</sup>.

Сразу же возникает вопрос – нет ли в этом произвола? Ведь для каждого человека, как нам кажется, существуют собственные критерии счастья и страдания. Выходит, что человек может вложить свое понимание в термин счастья и стремиться к нему? Ответом будет – нет. Эпикур уточняет, что высшее счастье заключается именно в разумной жизни. Благоразумие – это стало одним из оснований, из которого исходят все прочие добродетели. То, что основанием добродетелей является разум, лишь подчеркивает обязательность и общезначимость морали. «...Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие. Поэтому благоразумие дороже даже философии. От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. Ведь все добродетели по природе соединены с жизнью приятной, и приятная жизнь от них неотделима...»<sup>44</sup>.

---

42 Шахнович М. М. Парадоксы теологии Эпикура. — СПб.: Изд-во СПб. Филос. общества, 2000. — С. 118.

43 Эпикур. Письмо к Менекею // Лукреций. О природе вещей. — М.: Изд-во АН СССР, 1947. — Т. 2: Статьи. Комментарии. Фрагменты Эпикура и Эмпедокла. — С. 597.

44 Эпикур. Письмо к Менекею // Лукреций. О природе вещей. — М.: Изд-во АН СССР, 1947. — Т. 2: Статьи. Комментарии. Фрагменты Эпикура и Эмпедокла. — С. 597.

Чтобы не упустить этот момент, здесь необходимо уточнить, что жизнь в соответствии с разумом не означает отказа от удовольствия в прямом смысле этого слова. Если человек руководствуется разумом, живет по справедливости и законам морали, то его жизнь не может быть неприятной. Разумность, в понимании Эпикура, ведет человека к сдержанности, умеренности в его желаниях. Человек приобретает внутреннее ощущение меры (это понятие так же важно в философии Эпикура), человек знает, что всё сверх этой меры – излишне. Он научается не желать «сверх». И это, в свою очередь, приносит ему счастье. Человек довольствуется тем, что у него есть и это, на мой взгляд, важное умение, которое меняет и взгляды не только на внешний мир, но и воспитывает в человеке лучшие внутренние качества. «...Довольство своим [умеренность] мы считаем великим благом не затем, чтобы всегда пользоваться немногим, но затем, чтобы, если у нас не будет многого, пользоваться [довольствоваться] немногим, в полном убеждении, что с наибольшим удовольствием наслаждаются роскошью те, которые наименее в ней нуждаются, и что все естественное легко добывается, а пустое (т. е. излишнее) трудно добывается ...»<sup>45</sup>.

Если сказать кратко, то основания нравственности Эпикур видит не во внешнем мире, не в космосе, как его предшественники, а в душе человека. Это важный шаг в истории философской мысли. Несмотря на то, что она ещё далека от идей христианской эпохи, эта мысль уже отошла от философии доплатоновского периода, но не потеряла ещё своей связи с разумом и нашла путь к человеческой душе. Становится видно, как человечество осознает, что истина поступков коренится не в какой-то надчеловеческой сущности, но в самом человеке.

#### 1.4.2 Добро и зло в контексте онтологии стоиков

---

45 Там же. С. 595.

Стоицизм был своеобразной философской школой эпохи эллинизма, которую нельзя обойти вниманием в теме рассмотрения онтологических оснований нравственности. Сразу же зададим себе вопросы, касающиеся темы работы: как понимается мораль в рамках стоицизма и что есть добро для представителей этой школы? «...Моральным, т.е. хорошим либо дурным, будет то, что зависит от нас самих, а безразличным – то, что от нас не зависит... единственное, что от нас зависит, – это наше нравственное намерение, то значение, какое мы придаем различным событиям...»<sup>46</sup>. Это означает, что только от человека зависит выберет он благо или зло. Сами стоики четко разграничивали телесные переживания и чувства. Стоик мог быть радостным и счастливым даже при самых ужасных обстоятельствах. Чтобы дать ответ на второй вопрос, возьмем тексты ярчайшего представителя этого течения, Сенеки, и найдем в них интересующие строки: «...(12) Некоторые давали и такое определение: "Благо есть то, что согласно с природой". Слушай внимательно, что я скажу: все, что благо, согласно с природой, но не все, что согласно с природой, есть также и благо. Много вещей не противоречат природе, но они так ничтожны, что имя блага им не пристало. Они так легковесны, что заслуживают презрения, из благ же и самое малое его не заслуживает. Ибо пока оно ничтожно, оно не станет благом, а став благом, перестанет быть ничтожным. Как распознать благо? Оно в совершенстве согласуется с природой...»<sup>47</sup>. Итак, Сенека считает, что добро есть совершенное согласие с природой. «...Стоицизм видит высший смысл человеческого существования в жизни, согласованной с природой...»<sup>48</sup>. Но, важно сразу же спросить себя: а как здесь понимается природа? Этот вопрос будет ключевым для понимания этической концепции стоиков, ибо природу можно понять как человеческую и как общую. Важен момент того, что понимание природы стоиками не близко к ки-

---

46 *Адо П.* Что такое античная философия? – М.: Изд-во гуманит. лит., 1999. – С. 147.

47 *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию, CXVIII, 12. – М.: Наука, 1977. – С. 304.

48 *Гусейнов А.* Античная этика. Сократ. – М.: Гардарики, 2003. – С. 211

никам. Если последние сводили природу к страсти и желанию, то Сенека понимает её как разумную. «...Только то подлинно совершенно, что совершенно в согласии с общей природой, а всеобщая природа разумна...»<sup>49</sup>. Именно поэтому для Сенеки следовать природе – это значит следовать разуму, космическому разуму.

Но, природа, даже будучи разумной, не может оградить человека от страданий и бед. Изначально, по пониманию стоиков, люди рождаются свободными и непорочными. Здесь вновь, как и в эпикуреизме, кроется мысль о том, что человек есть причина своих бед и страданий. «... Природа не навязывает нам ни одного порока, она производит нас на свет незапятнанными и свободными. Ничто разжигающее нашу алчность не поместила она на виду, но бросила нам под ноги и золото, и серебро, давая попирать и топтать все то, из-за чего попирают и топчут нас...»<sup>50</sup>.

Тогда возникает вопрос: что дает человеку следование этому космическому разуму? Сенека и здесь не оставил нас без ответа. Следование природе дает душе чувство исполненного долга, причастности благу. «...(27) Я не исключаю мудреца из числа людей, не утверждаю, что он чужд боли, словно бесчувственная скала. Я не забываю, что и он сложен из двух частей: одна из них чужда разуму – она чувствует терзания, ожоги, боль; другая – разумная, и она тверда в своих мнениях, бестрепетна, непобедима. В ней-то и заключено высшее благо человека; пока оно не достигло полноты, дух колеблется в нерешительности, когда оно станет совершенным, дух делается спокойным и недвижимым...»<sup>51</sup>. В свою очередь, причастность к высшему благу дарует человеку чувство душевной безмятежности, а это, по мнению Сенеки, и есть подлинное счастье.

---

49      *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию, СХХIV, 13-15. – М.: Наука, 1977. – С. 322.

50      Там же. С. 227.

51      *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию, LXXI, 27. – М.: Наука, 1977. – С. 132.

Конечно, чуть позже выявились трудности основания этики на природном едином начале: «... Сложно было объяснить самодовление разумного начала и его выделение из неразумной природной жизни. Понятие «природа» неизбежно получало двойной или даже тройной смысл ...»<sup>52</sup>.

Далее, хотелось бы сказать несколько слов о понимании зла у стоиков. Грань между злом и благом лежит не во внешнем мире. Это нравственные состояния души, которые находятся в духовной сфере, за которую несет ответственность человек, а не кто-либо другой. Кроме того, злом считалось отвержение человеком мира, природы, борьба с ней. Интересно, что Сенека видит влияние пороков людей друг на друга, он считает, что пороки могут передаваться от человека к человеку через дурной пример. «...Сбрось с себя бремя, удерживай желания в неких пределах, выскобли из души всякую порчу! Если хочешь приятно путешествовать, вылечи твоего спутника! Будешь жить вместе со скупым и алчным, – жадность пристанет к тебе; будешь общаться со спесивцем, — к тебе перейдет чванство; в дружбе с палачом ты не избавишься от жестокости; возьми в товарищи развратника – распалится и твоя похоть. (21) Хочешь освободиться от пороков – сторонись порочных примеров...»<sup>53</sup>. Это довольно любопытное наблюдение Сенеки говорит нам о том, что помимо связи человека с природой, существует ещё и связь между всеми людьми.

Примечательно и то, что пишет Джон М. Рист о взглядах Сенеки на человечество: «...Роскошь, алчность, жестокость, гнев, похоть – вот темы, к которым Сенека обращается вновь и вновь, и в трагедиях, и в прозе. Этими пороками заклеено извращенное человечество, ибо большая часть человечества извращена...»<sup>54</sup>. Тема зла в философии стоиков, несомненно, является достойной темой для обсуждения, где можно развернуть множество интересных мыслей. Тем не менее, в рамках данной работы хочется сказать ещё и о

---

52      *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. – М.: АО «Ками Груго, 1995. – С. 167.

53      *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию, СІV, 20-21. – М.: Наука, 1977. – С. 264.

54      *Рист Дж М.* Сенека и стоическая ортодоксия // Сенека Л. А. Философские трактаты. – 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 373.



присущем стоикам взгляде на судьбу: «...Высшим достижением духа стоики считали «любовь к року». Это была не просто высокая оценка самого принципа судьбы, не только уважение к нему и даже не боязнь его суровости и неумолимости. Это была именно любовь к року, а не что-нибудь другое ...»<sup>55</sup>. Так описывает интерес стоиков к судьбе А. Ф. Лосев.

Суммируя результаты размышлений по этике Эпикура и Сенеки, хотелось бы привести цитату П. Левека: «... человеку остается следовать только одному правилу: жить в соответствии с природой, подчиняться мировому порядку, хотеть того, что хочет божество, и таким образом сливаться с ним. Это согласие должно быть радостным и отличаться снисходительным отношением к миру...»<sup>56</sup>. Эта фраза хорошо описывает ситуацию, сложившуюся в те времена.

---

55 Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. – М.: Искусство, 1994. – Кн.2. – С.293.

56 Левек П. Эллинистический мир. – М.: Наука, 1989. – С.114.

## Глава 2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ОСНОВАНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

### 2.1 От античности к средневековью. Онтологический статус нравственной проблематики в христианской культуре

#### 2.1.1 Открытие личности и его значение для этики

Если рассуждать в контексте этики, то можно сказать, что средние века начинаются с момента, когда осознается смена отношения к личности человека. Это связано с переменой мировоззрения, которую принесло с собой христианство. Согласно его основам, человек – образ и подобие Бога, владелец мира, ведь Бог создал мир для человека: «И сотворил Бог человека по образу Своему... мужчину и женщину... И благословил их Бог, и сказал им Бог:... и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле»[Быт.1:27-28]. Подобное мировоззрение не могло не сказаться на всех аспектах жизни людей, поэтому закономерно то, что с распространением христианского учения меняется отношение к личности человека и этические установки. «Вообще выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только для него тело— не осанка, а боль, не жест, а трепет...»<sup>57</sup>.

Что действительно интересно в вопросе об открытии личности в христианской культуре, так это новизна этого вопроса относительно античного времени. Здесь, перед человеком встает вопрос о трансцендентном начале. Если античность исходит из телесного, из имманентного, то христианство, наконец, оформляет полноценный взгляд на трансцендентное.

---

<sup>57</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: «Coda», 1997. – С. 64.

Важен взгляд, который христианство породило относительно личности: «По-настоящему трудно быть личностью. Быть здесь означает вырваться из обволакивающей имманентности в ту сферу, где мое Я существует лишь постольку, поскольку созидает себя в трансцендировании, в устремленности к своей собственной, но не присвоенной еще высоте»<sup>58</sup>. Трудность возникает в том, что теперь, человеку необходимо вырваться из общего, которое господствовало в Древней Греции долгое время. Подобная смена мировоззрения не могла не отразиться на различных аспектах жизни общества.

Со сменой одного мировоззрения на другое людей снова начали интересоваться онтологические вопросы о происхождении мира и их самих. Теперь приходилось давать новые ответы на старые вопросы. Они сокрыты в Священном Писании, прочтению и интерпретации которого уделялось много времени. Кроме того, интересовали гносеологические вопросы о пределах и возможностях познания. Ведь важная проблема христианства – воссоединение человека с Богом, который сам по себе непостижим.

Средние века дали огромную теологическую и философскую базу для последующих поколений. Активная христианская полемика тех времен оставила большое количество материала для философов немецкой классики и не только.

Возвращаясь к теме воссоединения человека и Бога, можно еще сказать о том, что после грехопадения это единство было нарушено, но, согласно христианскому учению, дальнейшая история человечества есть не что иное, как попытка восстановить это единство, вернуться в состояние до грехопадения. И здесь важно упомянуть, что пришествие Иисуса тем и важно для нас, что он, искупив первородный грех, дал людям возможность достичь богоподобия. Считается, что до его пришествия такой возможности не было [см. Гал. 1:1-

---

58 *Жаров С.Н.* Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки: монография // С.Н. Жаров; Воронеж. гос. ун-т. – Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2006. – С.150.

15]. Это важно потому, что именно после пришествия Иисуса меняются нравственные устои с целью достижения воссоединения и очищения.

Все это повернуло луч мысли на человека, причем не как представителя чего-то общего, а как индивидуальность, личность.

Необходимо теперь перейти к вопросу: что есть личность в понимании христианства? Отныне человек есть цель для всего, что его окружает. Личность теперь не растворена в социальной массе, но выделена. Как это произошло?

До того, как Иисус дал людям Новый Завет, они руководствовались Ветхим Заветом с его прямыми указаниями и законами. Иисус же показал, что законы – инструмент осознания собственной свободы и если человек примет Бога, то он может быть свободен в своих действиях, ибо тогда он уже не захочет делать зла или греха: «...стойте в свободе, которую даровал нам Христос...» [Гал. 5:1]; «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом» [Гал. 5:18].

С момента пришествия Христа начинается осознание людьми своей неповторимости и уникальности. Каждый может следовать по собственному пути, но он должен помнить о Боге и законах, которые Он дал, чтобы не свернуть с него.

Личность в христианстве понимается не как индивидуальность, не как проявление каких-то поведенческих характеристик человека. Для христиан личность есть тот, кто несет ответственность. А кого мы можем назвать ответственным?

Само слово ответственность имеет корень «ответ». Это значит уметь отвечать за свои поступки и решения. Причем отвечать не перед людьми, но перед Богом. Категория ответственности так же имеет связь и с этической стороной человеческой жизни. Ответственность подразумевает под собой соблюдение некоторых этических норм и правил, которые тесно перекликаются с заповедями Иисуса.

Считается, что человек отвечает за свои грехи, а сама категория греха является центральной в христианстве. Грех понимается не как отдельное злое деяние, а, скорее, как состояние человека. Кроме того, в Библии сказано, что грех есть беззаконие: «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие» [1-е Ин. 3:4]. Беззаконие в том смысле, что человек не подчиненный законам Бога есть греховный человек. Ведь, обращаясь к Писанию, можно вспомнить, что первородный грех был совершен именно от неподчинения закону Бога [см. Быт. 2-3].

Но есть нечто, что стоит выше божественного закона в христианском мировоззрении и это – любовь. В этом смысле Новый завет этически выше Ветхого. Закон обезличивает человека, меряет всех единой меркой. Любовь же имеет направленность на личность, она обращена именно на конкретного человека.

Но почему любовь стоит выше закона? Ответ на этот вопрос можно найти в Писании: «Кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» [1-ое Ин. 4:20]. Когда человек соблюдает божественные законы из страха или для спасения, то это не является истинной верой. Истинная вера есть не что иное, как любовь к Богу, а полюбить Его, не полюбив ближнего своего, как мы видим, невозможно.

Христианская этика – этика любви. «Если я имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто» [1-е Коринф. 13:2]; «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» [1 Ин. 4:8]. При этом на первом месте стоит любовь к Богу. «Иисус сказал...: "возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим" – сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: "возлюби ближнего твоего, как самого себя"» [Мф. 22:37-39]. Праведный человек, совершая то или иное действие, совершает его во имя любви к Богу.

Св. Ириней Лионский говорил: «...лучше и полезнее оставаться простыми и малознающими и приближаться к Богу посредством любви, нежели, считая себя много знающими и очень опытными, оказываться хулителями своего Бога, сочиняя себе другого Бога Отца»<sup>59</sup>. Он употребляет эту фразу с тем смыслом, что любовь есть правильный путь к Богу. Если разум может привести человека к ложным идолам то любовь всегда приведет его к истинному Богу.

Возникает вопрос, как человек может возлюбить ближнего, как самого себя, если этот ближний делает нам нечто злое? Католический богослов и философ Франциск Ассизский отвечает на это следующим образом: «тот же по истине любит своего врага, кто не о причиняемой себе несправедливости скорбит, но в любви к Богу сокрушается о прегрешении его души. И произрастает из его страданий любовь»<sup>60</sup>. Библия же полна притчами о том, как Иисус относится к своим недоброжелателям и тем, кто желает ему зла. Самые знаменитые, пожалуй, слова на эту тему звучат следующим образом: «Вы слышали, что сказано: «око за око и зуб за зуб». А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся» [Мф. 5:38-42]. Причем существует множество споров на тему того: что имел ввиду Христос под непротивлению злему? Многие считают это противоречием в Писании и понимают эти слова как не сопротивление злу. Но здесь имеется ввиду то, что обиженный не должен отвечать злом на зло: «...никогда при употреблении насилия против не совершившегося еще зла нельзя знать, какое зло будет больше – зло ли моего насилия, или того, от которого я хочу защищать. Мы

---

59 Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. - М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. – С.38.

60 Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2-х т. Т. 2 / Под ред. С.С. Неретиной; сост. С.С. Неретиной, Л.В. Бурлака. — СПб.: РХГИ, 2002. – С. 36.

казним преступника, избавляя от него общество, и никак не можем знать, не изменился ли бы завтра бывший преступник и не есть ли наша казнь бесполезная жестокость...А какое огромное количество зла должно произойти, как оно и происходит, -- от признания людьми за собой права предупреждать могущее случиться зло. 0,99 зла мира от инквизиции до динамитных бомб и казней и страданий десятков тысяч так называемых политических преступников основано на этом рассуждении»<sup>61</sup>.

Каждый из нас, согласно христианскому учению, является не только творением Бога, но и носителем его воли, в каждом человеке есть божественная искра. Именно Бога в человеке, если можно так выразиться, мы должны любить и уважать.

Из всего, о чем было сказано выше видно, что христианство проповедует любовь не только к Богу, но и к другим людям. Это требует больших духовных сил – проявлять любовь в отношении ко множеству разных людей, каждый из которых представляет собой неповторимую личность со всеми присущими ей недостатками и достоинствами. Именно эта духовная сила и есть ключ к восстановлению единства с Богом, именно такая любовь ко всему, что создал Бог и дарует шанс на спасение. И здесь мы видим, как на первый план выходит значимость внутренних переживаний для христианского учения.

### 2.1.2 Онтологическая значимость внутренних переживаний

Внутренние переживания стали онтологически значимы именно благодаря христианству. Ведь от них зависит посмертная судьба души. В христианском учении греховным является не только деяние, но и сама мысль, намерение. К примеру, можно взять заповедь Христа: «Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на

---

61 Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 томах, академическое юбилейное издание, том 28 – М., 1955. – URL: [http://az.lib.ru/t/tolstoj\\_lew\\_nikolaewich/text\\_1260.shtml](http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1260.shtml). (дата обращения: 20.01.2005).

женщину с вожделием, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» [Мф. 5:27-28]. Эти слова подтверждают, что грех совершен уже тогда, когда мы мыслим о грехе, когда поддаемся соблазну. При этом важнейшую роль играет раскаяние. Известный момент Писания, повествующий о том, как Иисус простил раскаявшегося грешника, который был казнен на кресте и пустил того в рай [Лк. 23:39-43], лишь подтверждает мысль о том, что Бог больше любит грешников за то, что они способны раскаяться и покаяться в совершенных грехах, нежели тех, кто вел праведную жизнь и может не познать чувства покаяния. «Целью религии является благо, спасение, блаженство человека; отношение человека к Богу есть не что иное, как отношение человека к своему спасению: Бог есть осуществленное спасение души или неограниченная сила, способная осуществить спасение, блаженство человека. Христианская религия отличается от других религий именно тем, что ни одна из них не выдвигает спасение человека так настойчиво, как она»<sup>62</sup>.

Покаяние значит не просто сожаление о совершенных деяниях, как мы привыкли думать об этом, но перестройка души. Причем важно уточнить, что спасение души происходит не благодаря усилиям самого человека, но благодаря благодати Бога, который видел его усилия встать на путь искупления и даровал человеку спасение. Противная точка зрения считается еретической, ибо только Бог решает кому спастись.

Тема раскаяния приводит нас к понятию совести, которое подробно описывается в христианстве и обсуждается. Все нравственные устои христианства направлены на внутренний мир человека, его переживания. Забота же о внешнем мире характерна для язычества.

В христианстве греховным может быть не только поступок, но и желание, соблазн. Само слово «соблазн» в христианском учении имеет несколько смыслов. Во-первых, есть соблазны плоти, что означает телесные влечения и греховные мысли, к которым они приводят. А во-вторых, речь может идти о

---

<sup>62</sup> *Фейербах Л.* Сочинения: В 2 т. Пер. с нем./Ин-т философии. – М.: Наука, 1995. Т. 2. – С. 174.



соблазнах веры: «Петр сказал Ему в ответ: если и все соблазнятся о Тебе, я никогда не соблазнюсь» [Мф. 26:33]. Здесь речь идет о соблазне отказаться от веры и выбрать более легкий путь. Если в первом случае мы говорим о приземленном соблазне, который относится к широкой области этики и может стать универсально применимой категорией. То во втором случае, речь о сакральном, о личном, это более индивидуальная категория, смысл которой дано понять не каждому. Если обращаться к Писанию, то можно вспомнить знаменитый сюжет с Авраамом [см. Быт. 22:1-19]. Внутренний соблазн отказаться от своей веры, во имя спасения единственного сына, не поборол Авраама, и дал ему возможность доказать Господу свою верность и крепость его веры. Отсюда закономерно появляется вопрос: возможно ли исполнение всех заповедей?

Соблазны есть искушения, испытания, которые выпадают на долю христианина, чтобы испытать его веру в Господа. Он не должен «бежать» от соблазнов, но стойко их преодолевать. Августин в своей «Исповеди» говорит: «Вот сердце мое... над которым Ты сжалился, когда оно было на дне бездны. Пусть скажет Тебе сейчас сердце мое, зачем оно искало быть злым безо всякой цели. Причиной моей испорченности была ведь только моя испорченность. Она была гадка, и я любил ее; я любил погибель; я любил падение свое; не то, что побуждало меня к падению; самое падение свое любил я, гнусная душа, скатившаяся из крепости Твоей в погибель, ищущая желанного не путем порока, но ищущая самый порок»<sup>63</sup>. Здесь говорится о том, что само человеческое естество тянется к греховному, к злему, в силу своей природы, которая была испорчена после грехопадения. Сам соблазн не в тривиальных вещах, но всегда в желании послушаться, показать свою свободу. Ясно, что все люди не могут порой удержаться от всех соблазнов и рано или поздно, но поддаются искушению, которое может быть прощено за искреннее раскаяние. Раскаяние так же не дается просто, когда оно искреннее. Человек в этот пери-

---

63 *Августин А.* Исповедь. Пер. с лат. М. К. Сергеевко. Вступит, статья А.А. Столярова. – М.: Издательство «Ренессанс», СП ИВО – Сид, 1991. – С. 488.

од переживает тяжелейшие душевные муки. Все это есть плоды духовных переживаний человека, его работы над внутренним миром.

Результатом духовных поисков и работы над собой в христианстве становится приход к понятию совести. Что есть совесть человека? Для христианина совесть – некий голос Бога, который наставляет и удерживает его от дурных поступков. Это голос высшего Блага. Соответственно, люди делятся на тех, кто прислушивается к этому голосу и тех, кто действует наперекор ему. Иначе: праведников и грешников. Можно сказать, что это и есть единственно доступная для каждого человека связь с божественным началом. Она может даровать как благодать, так и тяжелые муки. В каждом человеке есть этот внутренний ограничитель, который заставляет испытывать вину за грехи.

Вина является еще одним важнейшим внутренним переживанием в христианской культуре. Рут Бенедикт в книге «Хризантема и меч. Модели японской культуры» разделяет «культуру вины» и «культуру стыда». Если, говоря о стыде, мы подразумеваем то, что пока наш проступок не станет достоянием общности, то и внутренних переживаний мы испытывать не будем, что характерно для японской культуры; то, говоря о западной, мы говорим о вине, которая имеет отношение к внутренним переживаниям и отсюда закономерно то, что исповедь в западной культуре имеет смысл, а в восточной же строгие соблюдения ритуалов и обрядов<sup>64</sup>.

Конечно, говоря о христианстве, мы говорим о западной культуре. И категория вины является в ней немало значимой. Важно различить понятие греха и вины. Кроме того, вину можно испытывать и без греха. Вина может быть в том, чего человек не сделал. Этим и примечательно христианство. Оно призывает не только к благим действиям, но и к равнодушию, к безучастности.

Внутренние переживания в христианстве играют значимую роль: «По состоянию души твоей узнавай, кто подошел к тебе... Если душа твоя сохраня-

---

64 см. Рут Бенедикт «Хризантема и меч. Модели японской культуры» // Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 256.

ется безмятежною, непоколебимою, не небрежною о небесных созерцаниях... добре, отвори ему двери сердца... да напитает он тебя паче к большему возлюблению Бога и божественных вещей. Если же близость его смущает душу твою, наполняет ее толпою помыслов, обращает очи твои к плоти и крови, к мирским связям и пристрастиям... увы! – стань подальше и дракона этого отгони». <sup>65</sup> Увидеть в человеке не внешние достоинства и недостатки, но внутренние. Вот что стало по-настоящему важным и значимым.

Известны слова из Евангелия от Матфея: «...Не здоровые имеют нужду во врачех, но больные, пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы? Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников» [Быт. 9:12-13]. Чтобы понять эти слова необходимо прояснить, что основная цель Библии и христианского учения – это дать всем людям возможность покаяться, возможность «обратиться каждому от злого пути своего...» [Иер.18:11]. У всех есть эта возможность, которую реализовать может не каждый. Но, даже в случае ее реализации, решение о спасении души выносит Бог: «кто же может спастись? Но Он сказал: невозможное человекам возможно Богу» [Лук. 18:26-27].

Внутренние переживания человека в христианстве имеют решающее значение в вопросе спасения души. Это заставляет людей работать над собственным моральным обликом, порой забыв о личных нуждах и желаниях в пользу другого человека. Что здесь важно для нас? Внутренние переживания христианина неразрывно связаны с Богом, с Благом. Они ориентированы на спасение, на следование заповедям и тем самым образуют связующее звено между онтологическим основанием нравственности и человеком. Именно благодаря внутренним переживаниям человек может воплотить эти основания в жизнь.

---

<sup>65</sup> *Феодор Студит. Подвижнические монахам наставления // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 4. – М., 1901, – С. 341.*

## 2.2 Онтологический статус добра в этическом дискурсе христианской культуры: исходные проблемы

### 2.2.1 Добро и свобода

Рассмотрение онтологических оснований добра в христианской культуре следует начать с тезиса о том, что без свободы нет ни добра, ни зла. Этот тезис нуждается в доказательстве.

Что есть свобода для христианского мировоззрения? Многозначностью этого понятия часто пользуются философы и богословы, но для нас необходимо узнать: что, в сути своей, есть свобода? Источником в этом вопросе станет Священное Писание, которое является опорой для христианской культуры. В рамках этой культуры само понятие свободы широко рассматривается с разных сторон и имеет обширную базу для дискуссий.

Начать стоит с онтологического основания свободы человека. Чтобы доказать сперва, что она имеет место быть, причем не случайным образом, но согласно с божественным замыслом. Человек был сотворен не так, как природа или животные: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему...» [Быт. 1:26]. С самого начала Библии видно, что человеку отведена особая роль, особый статус и, он имеет отличное от всего, что его окружает, происхождение. Как пишет Григорий Богослов: «слово, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя неведомого Божества. Так из персти и дыхания создан человек – образ Бессмертного»<sup>66</sup>. В силу того, что человек создан по образу Господа, он имеет свободу, способность к самоопределению и является источником своих решений или действий. Эта свобода, конечно, не та, что есть у Бога.

---

66 *Св. Григорий Богослов. Сл. 7. “О душе” // Творения. Ч. 4. – М., 1889. – С. 199-200.*

Отличим же свободу Его от человеческой, чтобы понимать рамки той свободы, в которой будет наше рассуждение о добре и зле. Божественная свобода есть одно из Его свойств, она неотделима от Бога, является частью Его самого. Следовательно, свобода должна сочетаться с другими его характеристиками, такими как: благодать, мудрость, любовь и т.д. В свою очередь, это значит, что Его свобода не есть некий произвол. Имеется в виду, что она гармонично сочетается со всеми качествами Бога и следует неким объективным законам. По этой причине Бог не является источником зла. Следуя из вышеперечисленных Его свойств, Он выбрал делать добро: «Коль скоро Бог есть всеобщий распорядитель всего сущего, должно отнести к его провидению то, что он позволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага. В самом деле, если устранить все случаи зла, то в мироздании недоставало бы многих благ. Так, без убийства животных была бы невозможна жизнь львов, а без жестокости тиранов – стойкость мучеников»<sup>67</sup>.

Свобода человека несовершенна, то есть он волен направить её как в добро, так и во зло. После грехопадения сама природа человека не содержит в себе условия чистоты от зла. Напротив, природа заражена грехом, сам человек по природе грешен.

Добрыми или злыми действия или поступки выходят постольку, поскольку свободная воля имеет направленность, о которой следует говорить подробнее.

Теперь, когда мы определились с наличием у человека свободы и отделили её от божественной, то следует рассмотреть её направленность. Когда мы говорим о добром поступке, в рамках христианского мировоззрения, то подразумеваем направленность свободной воли человека на добро. Причем эту направленность свободная воля получает не от самого человека, а от Бога, от Его благодати: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» [2 Кор.

---

<sup>67</sup> Сумма теол., I, q. 22, 2<sup>ad</sup> 2. - Из произведений Фомы Аквинского // Боргош Ю. Фома Аквинский. - 2-е изд. - М.: Мысль, 1975. - С.154.

3:17]. Невозможно самостоятельно, без благодати Бога направить свою волю так, чтобы поступок был добрым. Важно отметить, что человек стал нуждаться в направленности после грехопадения. Когда он отворачивается от Бога, идет вразрез с Его заветами, то, таким образом, человек неизбежно идет к греху.

Теперь обратимся к вопросу отличия свободы до грехопадения и после. В Священном Писании приведен сюжет об Адаме и Еве, которые стремились к свободному «познанию» добра и зла, но это привело их лишь к потере свободы. «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» [Быт. 2:16-17]. Отсюда видно, что у Адама и Евы была изначальная свобода. Они могли выбрать между послушанием и непослушанием. Свобода так же осталась и после грехопадения, но нельзя сказать, что это одна и та же свобода.

Чтобы знать и добро и зло необходимо их отличать друг от друга. Отличить добро от зла можно лишь ощутив их, столкнувшись с ними. Отсюда следует, что Адаму и Еве придется узнать как добро, так и зло, чтобы обладать желаемым знанием. Познать – сделать частью себя. Когда зло стало их частью, то они отделились от благодати Бога и стали смертными и подверженными стараниям и болезням: «Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твоё, и он будет господствовать над тобою. Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от неё во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевой травой; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» [Быт. 3: 16-19]. Познав зло, они отвернулись этим от Бога, потеряв свою свободу, которая была сродни божественной.

Отличие свободы до грехопадения и после в том, что теперь наша свобода не может самостоятельно обратиться к Богу, для этого необходима Его благодать.

После того, как мы нашли зависимость понятия свободы от категории добра, необходимо перейти к самой категории добра, как основополагающей в теме нравственности христианской онтологии.

После грехопадения человек отделился от Бога. Теперь нам могут быть непонятны помыслы Господа, Его мотивы, Его свобода. Следовательно, может возникать такая ситуация, что требования Бога могут противоречить человеческому пониманию добра. В пример можно привести сюжет об Аврааме и его сыне Исааке: «[Бог] сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдя в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» [Быт. 22:2]. Тем не менее, человек должен просто верить в то, что всё, что исходит от Бога, есть добро, так как сам человек несовершенен и может не понимать замысла Господа. Действительно, в сюжете Авраама выходит, что изначально жестокий приказ Бога был направлен не на то, чтобы отнять у отца единственного сына, но, чтобы проверить крепкость его веры: «[Ангел] сказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня» [Быт. 22:12].

Добро в христианстве понимается как сущность Бога. Бог и есть источник добра в мире, именно благодаря тому, что существует Бог, существует и добро. Именно Он и является онтологическим основанием нравственности в средние века.

Но здесь может возникнуть вопрос: а Бог – добро? Существует множество споров на эту тему. Главной причиной полемики является наличие на земле болезней, страданий и зла. Богословы говорят о том, что зло происходит не от Бога, не Он творит зло, но человек сам виновен в том, что страдания и боль

существуют. Происходит это от грехопадения, человек сам виновен в том, что природа может удаляться от благодати Бога и падать в грех.

Более того, философы средневековья говорили о том, что зло не есть сущее, его не существует как такового, так как Бог его не создал. Дионисий Ареопагит говорит об этом так: «Злу даруется бытие по воле случая, и проявляться оно может только в чем-либо ином, поскольку не имеет собственного бытия, но так как оно все же рождается, то кажется подлинно существующим и рожденным из Блага, но по существу бытие его – не подлинно, в силу того, что оно – не добро, хотя мы (порой) и принимаем его за добро, и, желая одного, делаем, очевидно, совершенно другое. Итак, зло имеет бытие вопреки разуму, желанию, природе, а если оно и существует, то без цели, без причины, без начала, без завершения, без формы, без основания. Следовательно, зло – это лишение, недостаток и оскудение (добра)...»<sup>68</sup>. Зло, как умаление добра, как случайность в мире. Такова, в основе своей, позиция средневековых философов.

Существуют и немного иные взгляды на предназначение зла в мире. К примеру, Фома Аквинский считал зло необходимым условием совершенства мира. Без зла мы не могли бы увидеть добра: «...Совершенство вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства. <...> В этом и состоит сущность зла, т.е. в том, чтобы вещь отступала от своего блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как и порча, ибо порча и есть некоторое зло»<sup>69</sup>. Говоря просто, философ здесь подразумевает то, что без зла не существовало бы добра. Мы знаем, что нечто есть доброе только в отношении к тому, что есть злое.

Основной вывод, который необходимо сделать из этой части состоит в том, что прежде чем говорить о добре или зле, об их существовании, необходимо было говорить о свободе, так как без признания за человеком свободы невозможен

---

68 *Дионисий Ареопагит. Божественные имена, 4.32 // Мистическое богословие.* – Киев: «Путь к Истине», 1991. – С. 57.

69 *Сумма теол. I, q. 48, 2 с. - Из произведений Фомы Аквинского // Боргош Ю. Фома Аквинский. - 2-е изд. – М.: Мысль, 1975. – С. 156.*



никакой дискурс на эти темы. Кроме того, важно то, что мы нашли онтологический источник добра для средневековых мыслителей. То, от чего они отталкивались в своих рассуждениях на тему этики и как, через условие совершенства этого источника, они пришли к теме зла, его природы и назначения. Но это не значит, что категория добра была одинаковой для всех и не менялась с течением времени. Мы рассмотрели теологическое понимание добра, которое существенно отличается от этического.

### 2.2.2 Теологическое и этическое понятие добра: онтологические аспекты, их возможное расхождение (сравнительный анализ наиболее репрезентативных концепций)

Вопрос о добре и зле по-разному стоит в религиозном и светском философских дискурсах. Нас прежде всего будут интересовать те учения, которые связывают добро и свободу, свободу выбора.

Обратимся к концепции Августина. Вот что он пишет в своей «Исповеди»: «все, что есть – есть доброе»<sup>70</sup>. Здесь Августин говорит о том, что всё, что создал Бог, есть доброе по своей природе. Но возникает вопрос: откуда тогда берется зло и грехи? Зло понимается философом не как субстанция, но как «извращенная воля, от высшей субстанции, от Тебя, Бога, обратившаяся к низшему, отбросившая прочь "внутреннее свое" и крепнущая во внешнем мире»<sup>71</sup>. Но, если обобщить взгляд Августина, и задаться конкретным вопросом: что есть добро в его понимании? То можно сказать, что добро для него есть Бог: «Он есть Бог, и то, чего Он для Себя хочет, есть добро, и Сам Он есть Добро»<sup>72</sup>.

Для сравнения рассмотрим точку зрения Фомы Аквинского, еще одного представителя средневековой теологической мысли: «сущее как таковое есть

---

70 *Августин А.* Исповедь, 7, XII, 18. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 181.

71 *Августин А.* Исповедь, 7, XVI, 22. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 183.

72 Там же. С. 170.

благо»<sup>73</sup>. Здесь мы видим схожее с Августином мнение о том, что всё, что создал Бог, есть благо или добро само по себе. Что касается зла, то философ высказывается следующим образом: «именем зла обозначается некое отсутствие блага»<sup>74</sup>. Вновь мы видим сходство во мнениях. Зло не рассматривается как отдельно существующая субстанция, но в отношении к добру. То есть, имеется в виду то, что зла не существует как такового.

Обратимся к еще одному авторитетному средневековому богослову, Дионисию Ареопагиту. Он пишет: «Но и распространенное выражение "зло присуще материи как таковой" – не верно, поскольку материи присуще разнообразие форм, а потому она причастна красоте мироздания. <...> А кроме того, почему материя – зло? В самом деле, если она вообще нигде и никак не существует, – она ни добра, ни зла; если же материя все-таки как-то существует, – тогда она должна происходить из Блага, поскольку все сущее происходит из Блага...»<sup>75</sup>. Вновь можно заметить сходство. Подобно Фоме Аквинскому и Августину, Дионисий Ареопагит говорит о зле, которое не присуще материи. Кроме того, Дионисий говорит о Благе, из которого происходит всё сущее, можно понять, что он имеет в виду Бога, как источника всего.

Подводя итоги по христианскому воззрению на основании добра, можно сказать, что они понимают Добро как сущность Бога. Причем Бог, по их мнению, создал мир лишенным зла, а само зло исходит от отдаления, отлучения от Бога. «По сути своей Дьявол является ничем, пустотой»<sup>76</sup>. Чем дальше мы от Него, Его благодати, тем больше зла. Сам Бог является гарантом существования добра на земле, его источником.

---

73 Сумма теол. I, q. 48, 1 ad 5. Из произведений Фомы Аквинского // Боргош Ю. Фома Аквинский. 2-е изд. – М.: Мысль, 1975. – С. 604.

74 Там же.

75 *Дионисий Ареопагит*. Божественные имена, 4.28 // Мистическое богословие. – Киев: «Путь к Истине», 1991. – С. 55.

76 *Рассел Д.Б.* Князь тьмы: Добро и зло в истории человечества. – СПб.: Евразия, 2002. – С. 264.

Перейдем к онтологическому обоснованию добра у светских философов. Прежде всего, зададимся вопросом. Конечно, это будут: И. Кант, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегель, А. Шопенгауэр и представители марксизма.

Марксизм дает четкое онтологическое (общественно-историческое) обоснование добра. Однако в марксистско-ленинской этике существует некое противоречие между идеалом (свободой человека) и насильственными средствами его достижения. В марксистско-ленинской этике существует некое противоречие. Возьмем цитату из «Манифеста коммунистической партии»: «коммунисты <...> открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего существующего общественно-го строя»<sup>77</sup>. Принимаемые революционерами необходимые, а значит и моральные, решения, часто противоречили общему нравственному чувству. Кроме того, в марксистской этике проблема свободного личного выбора фактически заслонена тезисом о социальной обоснованности всякого морального решения. «...Всякая теория морали являлась до сих пор в конечном счете продуктом данного экономического положения общества. А так как общество до сих пор двигалось в классовых противоположностях, то мораль всегда была классовой моралью: она или оправдывала господство и интересы господствующего класса, или же, как только угнетенный класс становился достаточно сильным, выражала его возмущение против этого господства и представляла интересы будущности угнетенных»<sup>78</sup>.

Онтологическое обоснование добра мы видим и у Фихте. Однако фихтеанская добродетель в конечном итоге опирается, не столько на индивидуальный выбор, сколько на коллективизм. Идеальное общество видится ему как духовно единый организм: «тело, во всех частях которого живет один дух и одна любовь»<sup>79</sup>. Важно то, что это общественное состояние достигается пу-

---

77 Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. – М., Политиздат, 1974. – С. 61.

78 Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. 0 диалектическом и историческом материализме. – М.: Политиздат, 1984. – С. 487.

79 Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993.

тем отказа от своего индивидуального Я в пользу общества, чтобы стать с ним одним целым: «Здесь, где маленькое, узкое я личности уже уничтожено общественным строем, каждый любит другого действительно как самого себя, как составную часть великого я, которое одно осталось для его любви и которое он сам только составная часть, могущая приобретать или терять только вместе с целым. Так уничтожается борьба добра со злом, так как зло не может больше возникать»<sup>80</sup>. Итак, этическое воззрение И.Г. Фихте так же не подходит для сравнения с христианской индивидуалистической мыслью.

Если говорить об онтологических основаниях Гегелевской этики, то здесь важнейшую роль играет государство. «...Нужно знать, что вся ценность человека, вся его духовная действительность, существует исключительно благодаря государству. <...> Государство есть божественная идея как она шествует по земле»<sup>81</sup>. Поэтому его взгляды на мораль можно сравнить с философией Фихте, где человеческая индивидуальность растворяется в общественном сознании. О зле он пишет следующим образом: «Зло есть отчуждение от Бога, коль скоро в силу своей свободы единичное отделяется от всеобщего и, отрываясь от него, стремится существовать абсолютно для себя»<sup>82</sup>. Иначе говоря, спасение от зла здесь мыслится не как личностный выбор, а как всемирно-исторический процесс, руководимый разумом и заключающийся том, что личность уходит на второй план и растворяется в разумной коллективности.

Если кратко подвести итоги, то можно сказать, что и у Фихте, и у Гегеля, и во взглядах марксистов мы видим этатистскую направленность в сущностном обосновании морали. Христианская же нравственность говорит исключительно о личном выборе. Однако, нас интересует такая светская этика, которая была близка христианству, в который нравственность была бы ориентирована на личный выбор. При этом важно, чтобы критерии этого выбора отличались бы от христианских. Таковой является этика Канта.

---

– Т. II. – С.180.

80 Там же. С. 181.

81 Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VIII: Философия истории. – М.;1935. – С. 38.

82 Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. – М.: Мысль, 1973. – С. 78-79.

Но почему нельзя взять для сравнения воззрения А. Шопенгауэра? Кажется, что философ исходит из личного человеческого выбора, но здесь есть один нюанс. А. Шопенгауэр отступает от христианского понимания в вопросе свободы воли. Его основание свободы лежит вне личности, вне человека, на трансцендентальном т.е. безличном уровне воли. Для него свобода есть только там, где нет личности.

Поэтому, для сравнения с теологическим понятием добра, возьмем именно кантовскую философию, которая опирается на личный выбор в вопросах нравственности, так же как в христианстве, но имеет другое онтологическое основание и другие критерии выбора.

Кант начинает свои рассуждения о морали и нравственности с того, что утверждает: «каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т.е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость»<sup>83</sup>. Философ задается вопросом: как возможна мораль? И рассуждает на тему того, что в отличие от животного, у человека есть выбор не подчиняться своим страстям.

Здесь мы можем увидеть сходство с теологической точкой зрения. Что же происходит далее? Раз человек может выбрать нечто, принять какое-то решение, следовательно, он вменяем. Что значит вменяем? Это значит, что человеку можно вменить что-то в вину или в заслугу, он сам является автором своих действий.

Канту удастся создать этику, которая основана на свободе и имеет свободу своим онтологическим фундаментом: «...Кант... показал законность и оправданность мышления под знаком свободы»<sup>84</sup>. Философ, подобно христианской традиции, основывает нравственность на личном выборе. Но в чем отличие? Отличие состоит в критериях этого выбора.

---

83 *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 4.— М.: Чоро, 1994. — С. 156.

84 *Гадамер Г.Г.* Язык и понимание // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991. — С. 47.

С этого момента и начнется сравнение этического и теологического понятий добра. Если христианство исходит из заповедей, в решении того или иного нравственного вопроса, то светская этика говорит о разуме и, соответственно, возлагает это решение на него. Кант вывел категорический императив нравственного сознания как объективный закон нравственности, основанной на свободе. Свобода для него – условие нравственности. Она является предпосылкой морального поступка. Если мы признаем существование морали, то и признаем, вместе с этим, существование свободы.

Человек свободен потому, говорит Кант, что живет в двух измерениях: практического и теоретического разума. Нас интересует практический разум, где философ выводит категорический императив: «императив говорит, таким образом, какой возможный с моей стороны поступок был бы хорошим, и представляет практическое правило по отношению к такой воле, которая не совершает непременно поступка только потому, что он хорош, так как отчасти субъект не всегда знает, что поступок хорош, отчасти же, если бы он это и знал, его максимы все же могли бы противоречить объективным принципам практического разума»<sup>85</sup>. Кроме категорического императива, Кант, так же, говорит и о гипотетическом, который можно понять, как «средство для другой цели»<sup>86</sup>. То есть, если мы ставим себе какую-то цель, то наши решения, принятые во имя этой цели, будут исходить из гипотетического императива. Чем же отличается гипотетический и категорический императивы? «Если я мыслю себе гипотетический императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе категорический императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит»<sup>87</sup>. Сам же категорический императив звучит следующим образом: «поступай только

---

85      *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994. – С. 187.

86      Там же. С. 188.

87      Там же. С. 195.

согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»<sup>88</sup>.

Подводя итоги, можно сказать, что теологическое понятие добра стоит на совершенно разных фундаментах. Если для теологии этим фундаментом является Бог, который есть единственный источник и гарант добра в мире. Для светского мировоззрения дело обстоит иначе. Здесь, если речь идет о классике, то источником нравственности является разум, взятый как безусловное онтологическое начало.

---

88 Там же.

### 2.2.3 Новозаветная формула «Бог есть любовь» и связанные с ней онтологические проблемы

Что есть христианская формула: «Бог есть любовь» [1 Ин. 4:8]? Как понимается божественная любовь в рамках христианского мировоззрения? Прежде чем переходить непосредственно к этим вопросам, следует прояснить: как понимается любовь в Священном Писании? «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает» [1Кор. 13:4-8]. Из приведенной цитаты видно, что любовь понимается как вечное, как нечто, что присуще Богу, она имеет схожие с ним характеристики. Можно даже сказать, что любовь является частью Бога, Его неотделимым свойством.

Может возникнуть следующий вопрос: если «Бог есть любовь», то почему в Священном Писании так много спорных моментов, где он выступает как строгий и, порой даже, жестокий Отец? В Ветхом завете присутствует множество моментов, где приносят в жертву животных. Это вызывает разнообразные споры о благодати Бога, Его доброте и т.д. Стоит сказать, что жертвоприношения, согласно христианскому учению, были нужны до пришествия Христа для того, чтобы люди помнили о своих грехах и, после смерти Христа, он своей кровью, искупил людские грехи, и надобность в жертвоприношениях отпала. Но мы разбираем то, что касается Нового Завета. Кроме того, св. Иоанн Златоуст пишет: «когда ты слышишь слова: «ярость и гнев», в отношении к Богу, то не разумей под ними ничего человеческого: это слова снисхождения. Божество чуждо всего подобного; говорится же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению людей более грубых»<sup>89</sup>.

---

89 *Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Псалмы VI. 2. // Творения. Т.V. Кн. 1. – СПб. 1899,*



То же касается и любви. Мы не можем в силу своей ограниченности и отдаленности от Бога понять Его поступки и мотивы, поэтому как-то о них судить не можем.

Теперь, когда мы определились в отношении понятия «любовь», то можем перейти к вопросу о божественной любви. Божественная любовь в христианской культуре неразрывно связана с верой в бессмертие души и посмертным воздаянием.

Известно, что в христианской вере говорится о том, что те страдания, которые мы испытываем, не являются показателем зла в Боге. Знамениты такие вопросы к богословам как: раз в мире есть болезни и страдания, то почему Бог позволяет этому происходить, раз он благ и добр? Почему безгрешные дети должны умирать? И т.д. все эти спорные вопросы решаются богословами, приблизительно, следующим образом. По их мнению, любые страдания праведника могут быть оправданы тем, что эти временные страдания есть залог вечного блаженства на небесах. Чтобы не быть голословными, приведем в пример сюжет Библии, где страдает праведник. Одним из знаменитых сюжетов на эту тему является содержание книги Иова. Там повествуется о праведнике Иове, который был лучше какого-либо человека на земле в своих мыслях и делах. Сатана усомнился, что вера его исходит от чистого сердца, а не от того, что Иов живет хорошо, без нужды. Тогда Господь разрешил Сатане отобрать всё у праведника, дабы тот убедился в истинности его веры. Когда все худшие страдания мира упали на плечи Иова, он вопрошает Бога: «Когда умрёт человек, то будет ли он опять жить?» [Иов 14:14]. Его интересует: есть ли жизнь после смерти? Будет ли он вознагражден за свое терпение, за невыносимые страдания?

Согласно христианской догматике, это вознаграждение ожидает нас в Царствие Бога, где мы будем пребывать в вечном блаженстве, и уже больше

ничто не сможет причинить нам боли. Но, если убрать веру в последующее вечное блаженство, то тезис о доброте Бога сразу же потеряет свою силу.

Если задуматься, то без этого догмата Бог предстает жестоким и злым, по своей сути. Если Он все это время заставлял того же Иова страдать лишь для того, чтобы доказать Сатане свою правоту, то как можно говорить о Его доброте?

Делая вывод по данной части, можно сказать, что Новозаветная формула: «Бог есть любовь» оправдывает себя только в том случае, если мы принимаем догмат церкви о существовании загробной жизни, блаженства в «лучшем мире» и т.д. Богословские проблемы, связанные с этой темой выражают себя в противоречии некоторых поступков Христа с его этическим учением. К примеру, у многих людей вызывает сомнения слова Иисуса: «Господи! позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего. Но Иисус сказал ему: иди за Мною, и предоставь мёртвым погребать своих мертвецов» [Мф. 8:21-22]. Противники церкви утверждают, что данный эпизод противоречит учению Христа и является спорным, но богословы объясняют это. Иисус сказал так потому, что его ученик должен был отказаться от всего, во имя Бога, следовать за ним несмотря ни на какие преграды. Но, если мы вернемся к мысли о том, что следовать за Богом стоит для обретения вечного блаженства на небесах, а обещанного покоя так и не настанет, то картина кардинально меняется. Что касается этических проблем, то они больше говорят о зле. Бог допускает зло на земле и в этом состоит главная проблема. Христианские мыслители всячески пытались дать ответ на этот вопрос, как-то оправдать существование страданий. В итоге, они сошлись на мнении, что Бог допускает существование зла, как условие совершенства мира. Якобы только в сравнении со злом мы можем «узнать» добро.

Но всё это держится только на мысли, что придет награда за страдания и этот, телесный мир, не столь важен. Важно в нем повиноваться Завету, чтобы

попасть в рай, где наступит вечный покой. Если допустить, что это не является истиной, то Бог уже не может быть оправдан.

Иными словами, онтология христианства обосновывает тезис «Бог есть любовь» лишь постольку, поскольку высшее и действенное проявление этой любви, награда за нравственный выбор, отодвигается в сферу загробной жизни.

## Глава 3. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ОСНОВАНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

### 3.1. Кантовский подход к обоснованию морали

Имануил Кант был тем философом, который продолжил заниматься вопросами нравственности. Но это были уже рассуждения на совершенно другом уровне. Если вспомнить этику античности, то в ней не требовалось объяснять надобность и происхождение моральных требований. Что касается средних веков, то там было в центре внимания воспитание добродетелей. В отличие от мыслителей средневековья, и И. Кант и остальные представители эпохи немецкой классической философии опирались не на Бога и производные от Него теории происхождения нравственности, а на разум. Но и не античный разум, а закон, который мог бы стать единственным основанием для всей нравственности.

Прежде чем говорить об онтологических основаниях нравственности в философии Иммануила Канта, необходимо ответить на фундаментальный для понимания вопрос: что представляет собой онтология И.Канта? Как сам философ определяет ее? Важно это в силу того, что рассматриваемый нами мыслитель имеет несколько отличающийся контекст философствования, нежели предыдущие концепции. Иной в том плане, что категория онтологии понимается им как то, что относится к миру явлений. Уточним данный тезис словами самого И. Канта: «Онтология – это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам, и, следовательно, могут быть удостоверены опытом»<sup>90</sup>.

---

90 Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. – М.: Чоро., 1994. – С. 379-380.

Из приведенного определения категории онтологии следует подчеркнуть мысль о том, что данная наука занимается вопросами мира явлений. Это становится важным в свете данной работы постольку, поскольку нас будет интересовать поиск онтологического основания нравственности в философской системе И.Канта, что становится проблематичным в свете данного понимания. Очевидно противоречие: добро, в нравственной системе И.Канта, находится в чистом разуме, который не является частью его учения о бытии. Другими словами, на первый взгляд, нравственность не связана с онтологией.

Но стоит разобраться детальнее во всей онтологической системе И. Канта, чтобы убедиться, что это не так. Что же представляет собой «чистый разум» в этой философской системе? Прежде всего, это есть не что иное, как «...такое совершенное единство, что если бы принцип его был недостаточен для решения хотя бы одного из вопросов, поставленных перед ним его собственной природой, то его пришлось бы отбросить целиком, так как он оказался бы непригодным для верного решения и всех остальных вопросов»<sup>91</sup>. Иначе говоря, это есть некая способность разума. Но как способность разума может выступать онтологическим основанием нравственности?

Проблема в том, что для И. Канта, когда чистый разум становится практическим, то он не онтологичен. Но в чистом виде и теоретический разум не является таковым. Но это лишь первая сторона вопроса, которая была сформулирована философом в контексте науки. Но можно ли сказать, что в этической сфере нет проявления онтологии? Вовсе нет. Как теоретический разум является основой для предметных явлений, так чистый практический разум есть условие мира нравственных явлений. «Чистый практический разум сдерживает самолюбие, ограничивая его как естественное чувство, действующее в нас еще до морального закона, одним лишь условием: чтобы оно находилось в согласии с этим законом; тогда оно может быть названо разум-

---

91 *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.]. Т. 3. – М., «Мысль», 1964. – С. 76.

ным себялюбием»<sup>92</sup>. Но почему же сам И. Кант не говорит, что чистый практический разум является основой нравственного мира? У него просто нет терминологической артикуляции, что не означает отсутствия данной мысли в его работах.

Чтобы продолжить исследования в данном вопросе, необходимо сразу сказать, что чистый разум играет онтологическую роль и, следовательно, может быть исследован в качестве основания нравственности в рамках данной работы. Как понимать то, что чистый разум играет онтологическую роль? Чистый разум, в философской системе И. Канта выступает как мировое начало, которое не может быть обнаружено как предмет.

Сам философ пишет касательно данного вопроса следующее: «...в качестве законов доказывают причинность чистого разума независимо от всех эмпирических условий определения произвола (от чувственного вообще) и наличие в нас чистой воли, в которой берут свое начало нравственные понятия и законы»<sup>93</sup>. Иначе говоря, человек, со всем его произволом, не может быть источником правил морали. Поэтому, логично будет вывести иной источник нравственных законов, коим в философии И.Канта является чистый разум.

Что связывает чистый разум и нравственные законы? Через критику чистого разума И. Кант хочет обосновать идею свободы и выйти в сферу практического разума. Это важно в силу того, что теперь моральные законы стали независимыми от существования Бога и выводятся из понятия свободы. Теперь возникает вопрос: в чем же различие между теоретическим и практическим разумом? В отличие от практического разума, теоретический разум через рассудок влияет на формирование мира явлений, дает принципы его построения, управляет им. Практический разум не связан с миром явлений в прямом понимании этого слова.

---

92 *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994. – С. 461.

93 *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] Т.4. Ч.2. – М., «Мысль», 1965. – С. 129.

Человек, для И. Канта, существо моральное и имеющее чувственный опыт. Моральное потому, что он знает: что хорошо, а что плохо. Быть нравственным, значит быть вменяемым. Человеку можно «вменить» что-то в заслугу или в вину, то есть человек выступает автором поступка. Следовательно, быть вменяемым и быть свободным – одно и то же. «Практический разум теперь сам по себе и без соглашения со спекулятивным разумом дает сверхчувственному предмету категории причинности, а именно свободе, реальность»<sup>94</sup>. Дело в том, что сама категория свободы у философа имеет особое понимание: «свобода, если она за нами признается, переносит нас в умопостигаемый порядок вещей»<sup>95</sup>. Мало сказать о том, что человек по своей природе свободен, но важно и то, что когда мы касаемся свободы, то должны понимать, что действуем в мире ноуменальном, умопостигаемом.

Говоря о свободе, нельзя не упомянуть понятие воли, ведь она, в философии И. Канта, не означает вседозволенности, как мы привыкли думать. Что касается воли, то она представляет собой немаловажную часть в вопросе моральных законов. И.Кант определяет волю как «...(в отличие от произвола) способность желания не столько по отношению к поступку, сколько по отношению к основанию, определяющему произвол к поступку; сама воля, собственно, не имеет своего определяющего основания»<sup>96</sup>. Другими словами, воля – способность выбирать то, что разум находит необходимым, то есть добрым. Воля, в конечном счете, должна быть сообразована с разумом. По мнению философа, все плохие поступки происходят по причине того, что воля не полностью сообразуется с разумом, а потому, человеку необходимы нравственные императивы, которые могли бы ориентировать его. И. Кант определяет категорию императива как «...практическое правило, благодаря которому сам по себе случайный поступок делается необходимым. Импера-

---

94      *Кант И.* Критика практического разума. Т.4. Ч.1. // Кант И. Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1965. – С. 316.

95      Там же. С. 318.

96      *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана.] Т.4. Ч.2. – М., «Мысль», 1965. – С. 119-120.

тив тем отличается от практического закона, что закон этот, правда, делает очевидным необходимость поступка, но не принимает во внимание, сам ли по себе внутренне необходимо присущ этот поступок действующему субъекту (скажем, к кому-нибудь святому существу), или он (как у человека) случаен»<sup>97</sup>. И, так же, говорит о том, что есть главный, категорический императив и, так называемые «технические», но они условны, а потому не стоит останавливаться на них. Категорический императив сформулирован следующим образом: «поступай только согласной той максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»<sup>98</sup>. На категорическом императиве останавливаться не будем постольку, поскольку он представляет собой не что иное, как практическое правило, некий ориентир и не касается онтологических вопросов.

Продолжим наши рассуждения касательно воли. Способность к воле есть только у разумных существ, иначе говоря, только у людей. Кроме того, само понятие воли подразумевает самоопределение, опирающееся на представление о неких законах разума. Объективным основанием для такого самоопределения служит человек, который, в свою очередь, является целью, «а цель, если она дается только разумом, должна иметь одинаковую значимость для всех разумных существ»<sup>99</sup>. Именно так объясняется И. Кантом тот факт, что к человеку надлежит относиться как к цели. По мнению мыслителя природа выделила людей среди прочих живых существ, как способных к разумному мышлению. Следовательно, нельзя относиться к носителю разума как к средству, иное поведение будет считаться неправильным по отношению к самому разуму, а именно это мы и должны уважать в другом. Исходя из данных рассуждений видно, что человек в этической системе И. Канта является метафизическим основанием категорического императива.

---

97 *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] Т.4 Ч.2. – М., «Мысль», 1965. – С.130.

98 Там же. С. 260.

99 Там же. С. 268.



В связи с данными рассуждениями о человеке И. Кант выделяет практический императив: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»<sup>100</sup>. В данном императиве отмечается важность фразы «только как к средству». И. Кант допускает отношение к человеку как к средству, но только в том случае, когда наши намерения совпадают с императивом. Многие мыслители подвергали работы по этике И. Канта критике по той причине, что в его нравственной концепции всё оборачивается таким образом, будто человек, совершая добрый поступок, должен либо относиться к другому равнодушно, либо с ненавистью. В другом случае поступок не может быть оценен как тот, что исходит из чувства долга, а именно такой и только такой поступок принадлежит высокой моральной ценности. Ответом на данную критику может служить то, что мы можем относиться к человеку с любого вида предрасположенностью, но это не отменяет совмещения этих чувств с поступком из чувства долга. «Величайшее моральное совершенство человека следующее: исполнять свой долг, и притом из чувства долга (чтобы закон был не только правилом, но и мотивом поступков)»<sup>101</sup>.

В соответствии с такой логикой, поступки могут быть разделены на «сообразные с долгом» и «из чувства долга». Это различие очень важно в системе оценки ценности того или иного поступка, но эта часть этической системы И. Канта больше относится к практической части. Само «понятие долга объективно требует в поступке соответствия с законом в максиме поступка, а субъективно – уважения к закону как единственного способа определения воли этим законом. На этом основывается различие между сознанием поступать сообразно с долгом и сознанием поступать из чувства долга, т. е. из уважения к закону»<sup>102</sup>. Тем не менее, эти два понятия напрямую связаны с категорией

---

100 *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] Т.4. Ч.1. – М., «Мысль», 1965. – С. 270.

101 Там же. С. 327.

102 *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана.] Т.4. Ч.1. – М., «Мысль», 1965. – С.407.

воли, о которой мы говорили выше. Сама воля находится перед выбором между априорным принципом и апостериорным мотивом. Таким образом, раз воля должна быть всё таки чем-то определена, то совершая поступок «из чувства долга», мы определяем ее априорным принципом, а не материальным.

Таким образом, когда наша воля определяется неким поступком, то возникает вопрос: не означает ли такая автономия воли вседозволенности? Вовсе нет, потому что воля, для И. Канта, тождественна разуму, закону. Да, разум, в соответствии с данной философией, дает законы сам себе, но при этом не обращает внимания на чувственный, внешний мир, а потому независим от факторов этого мира. Но проблема в том, что эта зависимость действует и в обратном направлении. Чувственному миру равнодушен моральный закон, добродетель не вознаграждается. Недостаток этической концепции И. Канта заключается в том, что он не берет в расчет человеческие чувства и переживания. Опираясь на разум, философ делает из нравственности долг, формальность. Такую формальность сложно соблюдать и бросать все силы на ее исполнение. И лишь по этой причине И. Кант вводит в свою систему веру в Бога, как обещание вознаграждения, как гарантия выполнения нравственного долга.

Касательно религии и ее моральных представлений И. Кант всегда держался той точки зрения, что любая религия есть не что иное, как моральные законы, оформленные в той или иной форме. Таким образом, хотя этика И. Канта и не нуждается в Боге, как источнике легитимности моральных законов, но мыслитель и не исключает ее как «..компенсацию дефицита разума в этом мире»<sup>103</sup>. Бог предстает как «второй законодатель», нежели иррациональная сущность. Кроме этого, человек нуждается в некой награде за свои добрые поступки и намерения, а достойную награду может пообещать лишь Бог. Таким образом, И. Кант говорит не о важности существования Бога, но о важности веры. Кроме этого, важно, что появилось осознание того, что «мы

---

103 Кантовский сборник: Научный журнал. – М., 2010. – С. 16.

не можем осведомляться о свойствах Бога для того, чтобы знать, что мы должны делать в мире, но только в нас самих вправе вопрошать к голосу разума, прямо наставляющего нас, что нам следует делать»<sup>104</sup>. Другими словами, Писание открыто для свободного толкования, понять написанное можно как угодно, но то, что говорит нам разум, не может быть интерпретировано неверно. Разум не может действовать против себя самого, как было уже сказано выше, а потому, вопрошать о том или ином поступке следует именно у разума. Да, Писание может служить опорой при нравственном ориентировании, но первоисточником, для И. Канта, является только разум.

Следует немного сказать о категориях добра и добродетели. Почему же воля выбирает то, что разум находит добрым? И что есть это доброе? Добрые, нравственные поступки И. Кант определяет как те, что «показывают волю, которая их совершает, как предмет непосредственного уважения»<sup>105</sup>. Другими словами, поступки, продиктованные доброй волей, которая, в свою очередь, сообразована с разумом, могут называться добрыми. «Добродетель, есть самое высшее, чего может достичь конечный практический разум»<sup>106</sup>, а разум не может избрать зло потому, что в таком случае будет действовать против себя самого.

Любопытны рассуждения философа о счастье. Для него обеспечение человека счастьем есть его косвенный, но не менее важный долг, в силу того, что при наличии забот и тягот сложно исполнять свой нравственный долг. Но проблема в том, что сам человек не знает в чем его счастье. Именно этот аспект регулирует гипотетический императив, который звучит следующим образом: «если я знаю, что только таким действием можно достигнуть ожидаемого результата, то, полностью желая результата, я желаю и действия, кото-

---

104 *Кант И.* Материалы к "Критике чистого разума" // Кант И. Из рукописного наследия (материалы к "Критике чистого разума", *Opus postumum*). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 289.

105 *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана.] Т.4. Ч.1. – М., «Мысль», 1965. – С. 277.

106 Там же. С. 350.

рое для этого требуется»<sup>107</sup>. Этот императив звучит опасно в том смысле, что он будто бы опирается на собственный произвол человека. Но сам И. Кант пишет в работе «основы метафизики нравственности», что человек не знает чего он хочет и говорить о счастье нечто определенное, соответственно, не может: «в отношении счастья невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле слова предписывал бы совершать то, что делает счастливым, так как счастье есть идеал не разума, а воображения»<sup>108</sup>. Следовательно, гипотетический императив вписывается во всю систему этических воззрений И. Канта и не противоречит ее общей логике.

Нравственная система И. Канта предстает перед нами как логически стройная концепция, которая впервые выводит основание нравственности не из Бога или других трансцендентных начал, а непосредственно из человеческой свободы. Человек имеет свободу выбрать то, что разум находит необходимым, то есть добрую волю. Данное понимание сделало этику не просто предписанием, но тем, что заложено в человеческой природе. Отсюда выходит и отличающийся от средневекового взгляд на место религии в нравственном определении.

### **3.2. Проблема онтологических оснований нравственности в контексте кантовской этики**

В ходе наших рассуждений вопрос об онтологическом основании нравственности в философии И. Канта не был снят в прямом смысле этого слова. Проблема, связанная с поиском прямого указания философа на онтологическое основание нравственности, уже была обозначена мною выше, но не была решена и не были объяснены её причины. Можно рассуждать на тему бы-

---

107 *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] Т.4. Ч.1. – М., «Мысль», 1965. – С.256.

108 Там же. С. 257.

тийственных оснований нравственности в мысли И. Канта, но сложность заключается в том, что в явном виде об этом философ нигде не пишет. Поэтому исследователям остается только подводить к решению данной проблемы путем выстраивания логики рассуждения самого И. Канта и делать выводы на их основе.

До этого, в период античности или христианской культуры, данной проблемы не возникало. В чем же причина такого умалчивания со стороны И. Канта? Дело в отличии от этих времен определения категории онтологии. И. Кант понимает онтологию как учение о мире явлений, в котором разум не обнаруживается, о чем было сказано в предыдущей части главы. Это, казалось бы, могло поставить точку в данном вопросе, поскольку на первый взгляд онтология (как учение о бытии) и разум (как основание нравственности) не связаны. Но теоретический разум управляет миром явлений через рассудок и дает ему принципы упорядочивания, подтверждение чему можно без труда найти в текстах самого И. Канта: «без понятий рассудка, которым должна быть дана объективная реальность, разум никак не может судить объективно (синтетически) и, как теоретический разум, сам по себе содержит вовсе не конститутивные принципы, а только регулятивные»<sup>109</sup>. Отсюда можно вывести понимание теоретического разума как надстроечную онтологическую структуру, которая стоит над рассудком и через него управляет миром явлений. То есть на данном этапе рассмотрения проблемы поиска онтологического основания нравственности в философии И. Канта, можно увидеть связь теоретического разума и предметного мира. Теоретический разум влияет на мир через рассудок, ведь «только ему подобает составлять объективное суждение на основе явления»<sup>110</sup>.

Но как быть с практическим разумом, который и отвечает за сферу нравственности? Ведь он, как выяснилось, никак не связан с формированием

---

109 *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана.] Т.5. – М., «Мысль», 1966. – С. 429.

110 *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана.] Т.4 ч.1. – М., «Мысль», 1965. – С.108.

предметов возможного опыта. То есть перед нами встает проблема: как практический разум может влиять на мир явлений, если на прямую с ним не связан?

Ответ на данный вопрос можно найти у самого мыслителя: «должен ли спекулятивный разум, который ничего не знает о том, что предлагает ему признать практический, принять эти положения и попытаться соединить их, хотя они для него за пределами <...> он должен эти положения ... признать — правда, как чуждое ему предложение, созревшее не на его почве, но тем не менее достаточно подтвержденное — и попытаться сопоставить и соединить их со всем тем, что во власти его как спекулятивного разума, но только помнить при этом, что хотя это не его воззрения, но они расширяют его применение в каком-то другом, а именно в практическом, отношении, что отнюдь не противоречит его интересу, который состоит в ограничении спекулятивного безрассудства»<sup>111</sup>. Из приведенной цитаты становится очевидно, что теоретический разум признает положения практического разума, которые лишь дополняют его. А значит, практический разум связан с миром явлений, хотя и не прямо, но достаточно, чтобы можно было назвать его онтологическим основанием нравственности. Следовательно, практический разум может быть понят онтологически, хотя не попадает под кантовское понимание категории онтологии, в строгом смысле слова. А поскольку практический разум, как мы поняли, не задает предметную структуру, то можно сказать, что перед нами онтология непредметного бытия.

Что подразумевает под собой такая онтология? До И.Канта мы встречали онтологию предметного бытия, где целью было: описать то, что уже существует. Сначала мы строим онтологию и описываем мир явлений, а потом будет видео: как это познавать. Такая онтология приводила к чистым догматам. Но, как известно, И.Кант предложил иной путь решения данной проблемы и совершил переворот, при котором к опыту прибавляется априорный принцип.

---

111 Там же. С. 453-454.

Философ предложил сначала построить теорию познания, а потом выяснить: что существует.

Делая вывод, можно сказать об онтологических основаниях нравственности И. Канта то, что с первого взгляда сложно назвать их онтологическими в прямом смысле слова, но, разобравшись в этой системе, можно обнаружить свежий взгляд на истоки морали для классической философии. Важнейшей идеей, которую необходимо выделить для себя из этой главы, является идея о том, что онтологическим основанием нравственности является разум. В отличие от средневековых мыслителей, И. Кант отсылает нас к доказательности и это вводит в новую эпоху господства разума не только в сфере нравственности, но и всей философии в целом.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Онтологические основания нравственности в период классической европейской философии закономерно сменяли друг друга по мере необходимости. В философии античности, мы увидели, что первым основанием был космос, в основе которого лежала гармония, порядок. Закончилось же античное время на том, что онтологическим основанием нравственности стал разум, будь то разумная природа Сенеки или благоразумие Эпикура.

Момент открытия Сократом мира идей стал поворотным в вопросе оснований нравственности. Смена воззрений на бытие меняет и источник законов морали. Кроме этого, философы за всё время сделали большой шаг вперед тем, что начали искать истоки нравственности в человеческой душе, не во внешнем мире, а во внутреннем. Если вспомнить, что ранние онтологические основания добра и зла исходили из внешних, по отношению к человеку, богов, космоса, то стоики уже искали моральные законы в духовной сфере.

Христианство, как мы увидели, открывает и активно обсуждает проблему личности, индивидуальности, что является новым взглядом относительно античного времени. Соответственно, вопрос о личности приводит нас к теме значимости внутренних переживаний, которые имеют решающее значение в вопросе спасения души.

Тем не менее, когда мы касаемся вопроса спасения, то приходим к выводу, что если убрать из христианства догмат о Рае, о возможности жить лучшей жизнью, о награде за боль и страдания телесного мира, то выходит, что Новозаветная формула «Бог есть любовь» не может быть истинной. Когда мы коснулись вопроса обоснованности некоторой жестокости Бога, то пришли к мысли о том, что человек, в силу совершенного грехопадения и отдаления от благодати Бога не может понять некоторых Его поступков, решений, Его волю.



Кроме прочего, было сказано о человеческой свободе, которая гарантирует сам дискурс о добре и зле. Но этот дискурс был представлен далеко не только средневековыми мыслителями. Имело место сравнение светского и теологического оснований добра. Сравнив взгляды средневековых теологов с этикой Канта, мы обнаружили разные онтологические основания добра, но общую нравственную ориентацию, направленную на личный выбор. Отсюда видно влияние христианской культуры на дальнейшее развитие философской мысли.

Таким образом, мы закономерно сосредоточились в последней главе работы на мысли И. Канта. Не только для того, чтобы уточнить отличие его взглядов от христианской картины мира, но разобрать этическую концепцию И. Канта как самобытную, вводящую в новую онтологию, в новое основание для морали.

Революционно в философии И. Канта то, что нравственная концепция не нуждается в существовании Бога. Да, вера всё еще нужна для того, чтобы людям было ради чего соблюдать долг, для создания обещания некоего вознаграждения. Но это скорее психологический аспект, который касается реализации долга.

И. Кант видит основание нравственности в разуме, который через рассудок управляет миром явлений. Этот взгляд открыл новое понимание не только в сфере истоков морали, но и в вопросе определения категории онтологии. Вновь наблюдается картина, где прежняя онтология уже не способна отвечать на возникающие вопросы и закономерно сменяется на иную, в результате чего устанавливается господство разума.

Исследование онтологических оснований нравственности необходимо потому, что люди не осознают: откуда берутся требования, которые не установлены законом той или иной страны? Почему они должны следовать этим «внутренним» законам? И т. д. Понимание этих внутренних ограничений берется от бытийственных оснований. То, что лежит в основе бытия того или

иного времени и диктует нравственные нормы. Проблема эпохи постмодерна, в которой мы живем, заключается в том, что нет жесткого и всеобщего онтологического основания, а значит и основания нравственности.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

### Опубликованные источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: РБО, 2008. – 2047 с.
2. *Августин А.* Исповедь. Пер. с лат. М.К. Сергеенко. – М.: Издательство «Ренессанс», СП ИВО – Сид, 1991. – 488 с.
3. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 1 // Под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. – СПб.: «Никея» РХГА, 2009. – 672 с.
4. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2-х т. Т. 2 // Под науч. ред. С.С. Неретиной; сост. С.С. Неретиной, Л.В. Бурлака. – СПб.: РХГИ, 2002. – 752 с.
5. *Аристотель.* Метафизика. Т. 1. // Аристотель. Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1975. – С. 63-367.
6. *Аристотель.* Никомахова этика. Т. 4. // Аристотель. Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1975. – С. 53-294.
7. *Гомер.* Илиада. // Перевод с древнегреческого. – М., «Художественная литература», 1967. – С. 21-416.
8. *Григорий Богослов,* св. Сл. 7. О душе // Творения. Ч. 4. – М., 1889. – С. 199-200.
9. *Дионисий Ареопагит.* Божественные имена, 4.32 // Мистическое богословие. – Киев: «Путь к Истине», 1991. – С. 13-96.
10. *Иоанн Златоуст,* св. Беседа на Псалмы VI. 2. // Творения. Т.V. Кн. 1. – СПб. 1899. – 694 с.
11. *Ксенофонт.* Греческая история // Ксенофонт. Анабасис. Греческая история. – М.: АСТ, 2003. – С. 249-489.

12. *Платон*. Государство. Полное собрание сочинений в одном томе. – М.: Альфа-книга, 2015. – 860 с.
13. *Плотин*. Сочинения. Плотин в русских переводах. – СПб.: «АЛЕТЕЙЯ» при участии Греко-латинского кабинета Ю.А. Шичалина Москва. 1995. – 39 с.
14. *Плотин*. Эннеады. Как существует множественность идей, а так же и о благе. – Киев: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995. – 393 с.
15. *Плотин*. Эннеады. О природе и источнике зла. – Киев: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995. – 393 с.
16. *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию, CXVIII, 12. – М.: Наука, 1977. – 383 с.
17. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях: учеб. пособие. – Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. – 249 с.
18. *Феодор Студит*, св. Подвижнические монахам наставления // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 4. – М., 1901. – 634 с.
19. *Эпикур*. Письмо к Менекею // Лукреций. О природе вещей. – М.: Изд-во АН СССР, 1947. – С. 588-600.

#### Монографические исследования

20. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: «Coda», 1997. – 343 с.
21. *Богомолов А.С.* Античная философия: учебник. – М.: Высшая школа., 2006. – 390 с.
22. *Гайденко П. П.* История греческой философии в ее связи с наукой: учеб. пособие для вузов. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 456 с.
23. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. – СПб.: Наука,

1999. – 582 с.

24. *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: в 2 т. – М.: Мысль, 1973. – 630с.

25. *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. VIII: Философия истории. – М., 1935. – 477 с.

26. *Гусейнов А.* Античная этика. – М.: Гардарики, 2003. – 264 с.

27. *Жаров С.Н.* Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки: монография. – Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2006. – 352 с.

28. *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994. – 630 с.

29. *Кант И.* Критика практического разума. В 6 т. – М.: Мысль, 1965. – 544 с.

30. *Кант И.* Материалы к "Критике чистого разума" // Кант И. Из рукописного наследия (материалы к "Критике чистого разума", *Opus postumum*). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 752 с.

31. *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана.]. Т. 3. – М., «Мысль», 1964. – 799 с.

32. *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана.] Т.4.Ч.2. – М., «Мысль», 1965. – 478 с.

33. *Кант И.* Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана.]. Т. 5. – М., «Мысль», 1966. – 564 с.

34. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к Логосу: Становление греческой философии. 2-е изд., испр., доп. – СПб.: Алетейя, 2003. – 360 с.

35. *Левек П.* Эллинистический мир. – М.: Наука, 1989. – 252 с.

36. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: Искусство. – 878 с.

37. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. 3-е изд., испр. и доп. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 392 с.
38. *Маковельский А.О.* Софисты. – Баку: Азербайджанский гос. ун-т им. С.М. Кирова, 1941. – 100 с.
39. *Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И.* О диалектическом и историческом материализме. – М.: Политиздат, 1984. – 636 с.
40. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии. – М., Политиздат, 1974. – 63 с.
41. *Рассел Д.Б.* Князь тьмы: Добро и зло в истории человечества. – СПб.: Евразия, 2002. – 448 с.
42. *Рут Бенедикт.* «Хризантема и меч. Модели японской культуры»/ Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 256 с.
43. *Сергеев В.С.* История Древней Греции. – М.: Полигон, 2002. – 704 с.
44. *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. – М.: АО «Ками Груго», 1995. – 448 с.
45. *Фейербах Л.* Сочинения: В 2 т. Пер. с нем. Ин-т философии. – М.: Наука, 1995. – 425 с.
46. *Фихте И.Г.* Назначение человека // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993.– С. 65-224.
47. *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1992. – 296 с.
48. *Фрейд З.* Тотем и табу. – М.: Олимп, 1997. – 446 с.
49. *Шахнович М.М.* Парадоксы теологии Эпикура. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000. – 152 с.
50. *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов. – Киев: Гос. Библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.

### Сборники и статьи

51. *Адо П.* Плотин, или простота взгляда. Перевод с французского Е. Штофф. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – С.142.
52. *Адо П.* Что такое античная философия? // Перевод с французского В.П. Гайдамака. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
53. *Соловьев В.С.* Энциклопедические статьи о Плотине. // Энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона. – СПб. 1898. – С. 916-918.
54. *Гадамер Г.Г.* Язык и понимание // Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 43-49.
55. Кантовский сборник: научный журнал. – М., 2010. – 126 с.
56. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 61-612.
57. *Лосев А.Ф.* Двенадцать тезисов об античной культуре // Лосев А.Ф. Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988. – С. 153-170.
58. *Лосев А.Ф.* Статьи для IV—V тт. Философской энциклопедии на правах рукописи. – М., Советская энциклопедия, 1965. – С. 64-69.
59. *Рист Дж М.* Сенека и стоическая ортодоксия. // Сенека Л.А. Философские трактаты. 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 388-385.
60. *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999. – С. 32-43.
61. Сумма теологии. Из произведений Фомы Аквинского // Боргош Ю. Фома Аквинский. 2-е изд. – М.: Мысль, 1975. – С. 603-625.
62. *Юнг К.Г.* Подход к бессознательному // Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 25-94.

## Электронные ресурсы

63. *Аристофан*. Облака. Перевод А.Пиотровского. Библиотека Всемирной литературы. Античная драма. М., Художественная литература, 1970. – URL: [http://lib.ru/POEEAST/ARISTOFAN/aristofan1\\_1.txt](http://lib.ru/POEEAST/ARISTOFAN/aristofan1_1.txt) (дата обращения: 31.05.2013).

64. Перевод Е.В. Афонасина главы из книги: Paul Oskar Kristeller. Greek Philosophers of the Hellenistic Age. Authorized English translation by Gregory Woods. New York: Columbia University Press, 1993, С. 1-21. – URL: <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Epicurus.pdf> (дата обращения: 14.10.2019).

65. *Соловьев В.С.* Смысл любви: Избранные произведения. Жизненная драма Платона – М., "Современник", 1991. – URL: [http://az.lib.ru/s/solowxew\\_wladimir\\_sergeewich/text\\_1898\\_zhiznennaya\\_drama.shtml](http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1898_zhiznennaya_drama.shtml) (дата обращения 23.08.2007).

66. *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений в 90 томах, академическое юбилейное издание, том 28, Государственное Издательство Художественной Литературы, Москва — 1955. [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://az.lib.ru/t/tolstoj\\_lew\\_nikolaewich/text\\_1260.shtml](http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1260.shtml) (дата обращения 19.03.2015).

## Литература на иностранном языке

67. *Kristeller P.O.* Greek Philosophers of the Hellenistic Age. Authorized English translation by Gregory Woods. – New York: Columbia University Press, 1993. – 191 с.