

# ДУХОВНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ПРОБЛЕМЫ И СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ

## SPIRITUALITY IN CONTEMPORARY RUSSIAN SOCIETY: ISSUES AND STRATEGIC DIRECTIONS

*В. П. Лега*

### ХРИСТИАНСКАЯ ПРАВСТВЕННОСТЬ: ВЗГЛЯД С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Автор статьи на обширном историко-философском материале освещает дискуссионные проблемы соотношения веры и нравственности.

**Ключевые слова:** история философии, христианская вера, нравственность, свобода человека.

*V. P. Lega*

### CHRISTIAN MORALITY: A VIEW FROM THE PERSPECTIVE OF CLASSICAL PHILOSOPHY

Author of the article on the vast historical and philosophical material covers the discussion of the relationship between faith and morals.

**Keywords:** history of philosophy, the Christian faith, morality, human freedom.

Недавно Институт философии РАН объявил конкурс по теме «Возможна ли нравственность, независимая от религии?». Впервые об этом я узнал от своего хорошего приятеля, члена жюри этого конкурса, который и предложил мне принять в нем участие. При этом он, сам убежденный атеист, сказал мне как бы в шутку: «Но мы, атеисты, вам, богословам, нравственность не отдадим!» Что он имел в виду, думаю, понятно. Действительно, к сегодняшнему дню атеизм разработал целую систему антирелигиозной аргументации, которая сводится к отрицательным ответам на следующие вопросы:

- необходимо ли быть верующим, чтобы быть нравственным?
- является ли христианство нравственным учением?
- дает ли христианство свободу?
- необходимо ли существование Бога и сверхчувственного мира для объяснения самого существования морали?

Рассмотрим последовательно, насколько убедительна атеистическая аргументация в каждой из названных нами областей.

#### *Необходимо ли быть верующим, чтобы быть нравственным?*

Нравственность, согласно атеистам, не зависит от религии, и поэтому быть нравственным человеком вполне можно и не принадлежать ни к одной из мировых религий.

При этом они ссылаются на тот факт, что порядочные люди есть и среди атеистов, а подлецы – и среди христиан. Увы, к сожалению, некоторые христиане (точнее, люди, называющие себя христианами, но на деле ими не являющиеся) дают много поводов для атеистов быть уверенными в своей правоте. Образ жизни подобных «христиан» отличается от того идеала, который дал нам Иисус Христос, и любви в их делах гораздо меньше, чем фарисейства. Поэтому очевидно, что лучшим доказательством необходимости религии для нравственности была бы образцовая нравственная жизнь самих христиан. Нужно понимание того, что своим безнравственным поведением люди, называющие себя христианами, губят не только свою душу, но и наносят огромный вред Церкви и отвращают от Нее многих людей, готовых прийти к Богу, но смущенных таким явным противоречием веры и безнравственности.

Собственно говоря, взгляд на независимость морали от религии является достаточно новым. Еще в XVIII веке даже такой противник Церкви, как Вольтер, писал, что «если бы Бога не было, его следовало бы выдумать». Великий французский просветитель прекрасно понимал, что народ, оставленный без нравственного руководства свыше, обречен. Лишь в XIX веке распространяются мысли о возможности построения атеистического общества. И даже тот факт, что построение такого общества обошлось человечеству в десятки миллионов человеческих жизней, страшнейших войн и тотального террора, не убеждает атеистов в своей неправоте. Ну что тут скажешь?.. «Если факты противоречат моей теории, то тем хуже для фактов»?

#### ***Является ли христианство нравственным учением?***

Популярным аргументом против христианства является и мнение о том, что оно будто бы безнравственно на том основании, что ставит на первое место выгоду. Человек, так сказать, соглашается вести нравственную жизнь из ожидания награды на небесах и боязни вечных мучений. Атеист же нравственен безотносительно тому, получит ли он награду или нет, поскольку ни на какую награду он не рассчитывает. Однако утверждать так может лишь человек, совершенно не знакомый с христианским учением, не читавшим ни Евангелия, ни Отцов Церкви, ни хотя бы учебник по нравственному богословию. Ведь даже новичку в христианстве известно учение о трех типах служения Богу: раба, наемника и сына. Именно служение сына – свободное, сознательное служение в любви – есть истинное служение Богу.

#### ***Дает ли христианство свободу?***

Еще более сложным и поэтому популярным среди атеистов является вопрос о том, есть ли в христианстве свобода. Казалось бы, что нет. Ведь даже сами православные называют себя «рабами Божиими». Да и объяснить, как может быть свободен человек, если Бог всемогущ и от Него все зависит, в том числе и будущее человека, представляется невозможным. Пожалуй, наиболее ярко эту мысль выразил Ж.-П. Сартр, сказавший, что даже если бы Бог и существовал, это никак не повлияло бы на человека в плане его свободы и ответственности. Коротко говоря, если человек свободен, значит, Бога нет. Поэтому, пишет Сартр, «экзистенциализм – это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма» [1]. Таким образом, атеист утверждает, что православие подавляет свободу, утверждая, что человек – это раб Божий, и запрещая человеку делать многое из того, что вполне доступно атеисту. А там, где отсутствует свобода, отсутствует и этика.

Как это часто бывает, атеистические спекуляции на проблеме свободы вызваны недостаточным пониманием того, что же такое свобода. Как правило, рассуждения и филосо-

фов, и простых обывателей не идут далее поверхностного представления – что свободен тот человек, который имеет возможность выбора. Отсюда делается вывод, что поскольку, по их мнению, христианин не имеет свободы (вследствие либо всемогущества Божьего, либо ограничения со стороны догматов и канонов), то, следовательно, он не свободен.

В истории философии вопрос о сущности свободы, поставленный серьезно, всегда приводил к противоположным результатам. И даже те философы, которые относились к Церкви весьма критически, рассуждая о свободе, приходили к религиозным выводам.

Прежде всего выясним, как же отвечали философы на вопрос: что такое свобода? Казалось бы, ответ прост: свобода – это возможность выбора. Человек свободен, когда может делать то, что захочет, и наоборот, он несвободен, когда такого выбора лишен, как, например, в местах лишения свободы. Однако такой ответ был бы весьма поверхностным. Ведь понятно, что выбор – это свойство того существа, которое обладает свободой. Следовательно, свобода – это не сам выбор, а некое онтологическое свойство, обладая которым можно этот выбор осуществлять.

Одним из первых обратил внимание на это свойство свободы греческий философ Плотин. Его философия чаще всего ассоциируется с учением об эманации из Единого, протекающей не по его (Единого) воле, а по некоей необходимости, поскольку Единое настолько переполнено энергией, что *не может* не изливать ее. Очевидно, что представление о том, что в эманировании Единое не свободно, тоже имеет вполне обыденное представление о свободе: Единое было бы свободным, если бы оно могло не только изливать, но и *не изливать* энергию. Вполне человеческое представление.

Однако сам Плотин понимает свободу иначе и пишет для этой цели трактат «О воле и свободе Первоединого». Для Плотина свободно не то существо, которое может выбирать, а то, которое *ни от чего не зависит*. Существование Единого ничем не обусловлено, оно существует в силу своей собственной природы, и поэтому оно абсолютно свободно. Ведь Единое выше всего, над ним ничего нет, ничто не понуждает его к деятельности, оно действует в силу только своей собственной природы. А это и есть истинная свобода. «Что касается того сомнения, может ли быть свободным существо, если оно повинует своей природе, то мы в свою очередь спросим: разве можно считать существо зависимым тогда, когда оно ничем извне не принуждается следовать чему-либо другому? Разве существо, стремящееся к благу, находится под давлением необходимости, когда это его стремление вытекает из его собственного желания и из уверенности, что предмет его желания есть благо? Напротив, невольным бывает его удаление от блага, вынужденным бывает его стремление к тому, что не есть его благо, и быть в рабстве означает не что иное, как лишиться возможности следовать своему благу из-за подчинения какой-нибудь силе, отдаляющей от блага. ...Ведь о таком существе нельзя даже сказать, что оно действует сообразно с природой, потому что в нем деятельность не отлична от сущности, потому что для него существовать значит то же, что и действовать, и если оно действует не ради чего-либо другого и не в зависимости ни от чего другого, то как ему не быть свободным?» (VI. 8, 4). Приведем следующее сравнение, поясняющее мысль Плотина. Культурный человек никогда, например, не ударит ребенка. Он скажет, что он *не может* его ударить, не потому, что у него нет физической способности это сделать, и не потому, что кто-то ему запрещает, а потому, что он полностью свободен от низменных страстей и подчиняется лишь истине и благу, ставшими неотъемлемыми частями его природы.

Это открытие Плотина будет в дальнейшем очень часто использоваться для решения различных философских и богословских проблем. Применяя это определение свободы,

Отцы Церкви смогут преодолеть соблазны ересей (как, например, блаж. Августина такое понимание свободы поможет преодолеть ошибочные выводы ереси Пелагия, а преп. Максиму Исповеднику – неправоту монофелитства). В Новое время философы объясняют, как можно мыслить свободу в рамках природного детерминизма (Спиноза, например, покажет, что истинная свобода возможна лишь на пути познания Бога).

Рассмотрим эти аргументы.

Печальные следствия из понимания свободы воли как выбора между добром и злом показан **блаж. Августином** в полемике с известным ересиархом Пелагием. По Пелагию выходило, что если свобода есть выбор между добром и злом, то сам человек нейтрален по отношению к этим понятиям. Отсюда вытекают и главные выводы пелагианства: о неповрежденности природы человека в первородном грехе, о ненужности Церкви для спасения и т. п. Августин в ответ на это указывает, что свобода – это не сам по себе выбор, а некая более глубокая сила, способная осуществлять этот выбор. Так, в работе «О свободе воли» Августин пишет: «Ведь воля наша не была бы волей, не будь она в нашей власти. Ну а если она в нашей власти, то она у нас свободна» (III, 3, 8). Иначе говоря, Августин, как и Плотин, считает, что свобода – это независимость. Именно поэтому свободен Бог: все в Его власти, над Богом ничто не довлеет. Бог ни от чего и ни от кого не зависит, поскольку Он – субстанция, ибо, как Он сказал Моисею, «Я есть Сущий». Бог есть любовь, Он абсолютно свободен и именно поэтому не может согрешить. Человек также имеет от Бога эту способность (будучи образом Божиим), но, поскольку человек не всемогущ, то проявляется эта способность как выбор. Человек может обрести большую свободу лишь в Боге, в полном Ему послушании.

Для опровержения ереси монофелитства **преп. Максиму** вновь приходится вернуться к вопросу о соотношении свободы воли человека и Бога, поставленному и по-своему решенному Августином, а поэтому и вообще к вопросу о свободе. Свобода воли – это свойство природы человека, а не его ипостаси, ведь свободно желают *все* люди, а чего желает каждый конкретный индивид – это другой вопрос. Если бы свобода воли была свойством ипостаси, тогда один человек мог бы обладать свободой, а другой – не обладать. Но свобода человека – это его сущностное свойство, как бы глубоко грех ни проник в его природу. А уж как конкретный человек воспользуется своей свободой, зависит от него самого – его знаний, воспитания и т. п. Таким образом, Максим Исповедник разрабатывает учение о двух волях в человеке – природной и гномической. Природная воля – это сущностное свойство человека, образ Божий в нем, данный ему от сотворения человека, а гномическая воля – это проявление природной воли в конкретных обстоятельствах. Правда, гномическая и природная воля во Христе составляют одно целое, ведь Христос не воспринял человеческого греха. Поэтому и путь спасения состоит в следовании Христу – подчинить свою гномическую волю природной, т. е. божественной, и стать свободным, как свободен Бог.

Философию **Спинозы** обычно трактуют как полный детерминизм. Однако сам Спиноза считал иначе, полагая, что его философия – это путь к истинной свободе человека. Спиноза исходит из той же традиции, что Плотин и Августин, и указывает, что «свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» [2]. Иначе говоря, свободным является тот, кто сам определяет себя в своем собственном действии. Поэтому Спиноза делает вывод, что свободным в собственном смысле является только Бог, Который является причиной самого Себя; только Бог Сам определяет Себя к действию и действует в соответствии с необходимостью только Своей собственной природы.

Человек тоже может действовать свободно, но его свобода осуществляется не в своеволии, которое, как показывает Спиноза, есть не более чем зависимость от страстей, а на пути познания истины. Человек может свободно выбирать, свободно действовать лишь в том случае, если он уподобится Богу. Поскольку же одним из атрибутов Бога является мышление, то обретение человеком свободы становится возможным лишь на пути разума, точнее, разумного познания Бога. В силу того, что все явления восходят по причинно-следственным связям в конце концов к Богу, то «чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем Бога» [3]. Как только человек начинает понимать, что он часть природы и включен в необходимую связь явлений, когда он начинает познавать необходимую связь явлений – тогда он действительно становится свободным.

Спинозу часто обвиняют в пантеизме и даже в атеизме. Однако Спиноза считал свое учение истинно религиозным, соответствующим правильному пониманию Бога. «...Оно учит, что мы действуем лишь по воле Бога и причастны божественной природе, и тем более, чем совершеннее наши действия и чем более и более мы познаем Бога. Следовательно, это учение, кроме того, что оно дает совершенный покой духу, имеет еще то преимущество, что учит нас, в чем состоит наше величайшее счастье или блаженство, а именно – в одном только познании Бога, ведущем нас лишь к тем действиям, которые внушаются любовью и благочестием. Отсюда нам становится ясным, как далеки от истинной добродетели те, которые за свою добродетель и праведные действия ожидают себе от Бога величайших наград, как за величайшие услуги; как будто бы сама добродетель и служение Богу не были самым счастьем и величайшей свободой» [4].

Подход Спинозы может быть полезным для более глубокого понимания христианства – например, при ответе на вопрос: почему христианин должен считать себя рабом Божиим? Действительно, это может показаться противоречащим духу христианства, ведь Христос принес людям истинную свободу: «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5, 1), – пишет ап. Павел. В действительности же это противопоставление свободы и рабства проистекает из-за недостаточного понимания того, что такое свобода. Христианство утверждает, что свобода может быть обретена лишь в истине: «...познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). Греховное же своеволие всегда есть рабство: «всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8, 34). Таким образом, свобода в Боге противопоставляется рабству страстям. Страсть – это нечто страдательное, пассивно воспринимаемое. Человек не может избавиться от страстей, но может им либо подчиниться (и тогда он несвободен, становится рабом страстей), либо господствовать над ними (и тогда он становится свободным). Страсти действуют, как правило, из-за подчинения человека чувственным удовольствиям, телу. Тело же – это механизм, оно несвободно, и человек, подчиняя себя телу, также теряет свободу. Истинная свобода достигается тогда, когда человек действует не так, как хочется (как правило, как хочется телу), а так, как надо, т. е. подчиняет себя истине.

Свобода, как утверждает и христианство, и Спиноза, обретается не на путях своеволия, которое ведет лишь к рабству, а на пути познания истины и подчинения себя ей. *Свобода есть познанная необходимость* – так задолго до Маркса вполне мог бы высказаться Спиноза. Действительно, в наш научный и технологический век можно видеть, как увеличивается свобода человека в мире за счет познания законов природы и применения их в различных технических устройствах. Но в основе этих преобразований лежит убеждение человека в том, что законы природы от человека не зависят, что человек,

так сказать, «раб» этих законов. Правда, материализм слишком сузил понимание мира, христианское же понимание мира гораздо шире узко-атеистического. Кроме мира материального, в котором действуют законы природы, существует мир духовный, у которого тоже есть свои «законы» – прежде всего, нравственные принципы, понимаемые в христианстве как заповеди. Их тоже можно и нужно познавать. Зная нравственные заповеди и поступая согласно им, человек тоже становится более свободным – подобно тому, как более свободным становится ученый, познавший законы природы. В этом смысл евангельской фразы «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). Иначе говоря, *свобода – это познанная истина*. Тот, кто истины не знает или бунтует против нее, всегда будет рабом – в данном случае рабом греха, хотя будет полагать, что действует свободно. А тот, кто поступает в соответствии с законами природы и христианскими заповедями, будет действительно свободным, хотя со стороны его поступки могут казаться несвободными.

***Необходимо ли существование Бога и сверхчувственного мира для объяснения самого существования морали?***

В ответе на этот вопрос атеистическая философия также накопила кое-какой потенциал. Даются разные ответы, но в целом их можно свести к двум типам: нравственность есть элемент организации общества или результат эволюции человека.

Для опровержения этих атеистических теорий необходимо разобраться в самом феномене морали. Прежде всего скажем, что нравственность связана со свободой воли человека. Это факт отмечали уже античные философы. Так, Аристотель писал: «...добродетель, так же как и порочность, зависит от нас. И в чем мы властны совершать поступки, в том – и не совершать поступков» (Ник. эт. III, 7). Действительно, никто не вменяет неодушевленной вещи в вину то, что она совершила тот или иной поступок, никто не называет безнравственными, скажем, ураган или шторм, ведь они не свободны и не в их власти отменить свои действия. В их действиях, как мы говорим, проявляются законы природы. Несколько сложнее, но в принципе так же обстоит дело и с поведением животных; они тоже не свободны в своих действиях, иначе мы и, например, на собаку подавали бы в суд за то, что она нас покусала, а не на ее хозяина, который вывел ее на прогулку без поводка и намордника.

Основной вклад в обоснование этики со стороны определения человека как свободного существа внес И. Кант. Он следует в понимании свободы той же традиции, которая идет от Плотина, Августина и Спинозы, которые отмечали, что свобода – это не вседозволенность, не выбор между добром и злом, а независимость, самодостаточность. Анализируя феномен нравственности, Кант приходит к выводу, что свободой в этом смысле обладает разум, имеющий свое собственное законодательство. Практический разум не зависит от мира внешнего, от мира явлений (этика автономна, а не гетерономна) – значит, разум свободен. «Но эта независимость есть свобода в негативном смысле, а собственное законодательство чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в положительном смысле. Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как *автономию* чистого практического разума, т. е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим» [5]. Наличие в нас категорического императива показывает, что разум свободен, как бы ни казалось некоторым противоречием, что разум подчиняется долгу и одновременно свободен.

Свобода у человека возможна потому, что человек есть не только явление, но и вещь в себе, а она, как указывает Кант в «Критике чистого разума», не подчиняется времени и

пространству. Причинно-следственные связи, природный детерминизм всегда действуют во времени и пространстве. Свобода – это независимость от детерминизма природы, поэтому и человек как существо свободное действует не в пространстве и времени и потому не подчиняется детерминации природного мира.

Рассуждения Канта представляются особенно важными в наше время, когда доверие разуму велико как никогда. Своей строгой логикой Кант показывает, что рассудок, исследующий только причинно-следственные связи, оказывается бессильным в области нравственности. *Действительно, если весь мир подчинен причинно-следственным отношениям, то свободы нет и, соответственно, нет нравственности. А если нравственность все же есть, то есть и свобода, так что не все в мире подчинено принципу детерминизма. Материальный мир находится в пространстве и времени и, следовательно, подчинен детерминистическим законам. Значит, надо признать наличие души и духовного мира, в которых коренится нравственная причинность.*

Эти рассуждения всегда ставят в тупик ученых-атеистов: либо есть нравственность, значит есть душа и Бог, либо Бога и души нет, значит, нет и нравственности. А отсюда следует совсем уж абсурдный вывод: если мир только материален, то нельзя подходить к человеку с точки зрения морали, ведь он поступает не свободно, а в силу законов природы; его нельзя ни осуждать, ни награждать, ведь это все равно что осуждать человека за то, что он, свалившись в пропасть, падает вниз, а не летит вверх. Однако вся организация современного общества базируется на неявном признании неправоты материалистов, о чем писал еще Вольтер: «Вдобавок им (материалистам) необходимо утверждать, будто никакой свободы воли не существует, и на этом основании они вынуждены разрушать все общественные связи, а также верить, будто предопределение столь же трудно постичь, как свободу воли, хотя на практике они сами это опровергают. Пусть же беспристрастный читатель, взвесив по зрелом размышлении все “за” и “против” относительно существования бога-творца, посмотрит теперь, на чьей стороне вероятность истины» [6].

Современный атеизм чутко чувствует эту проблему, но отказываться от стремления свести свободу к материальной причинности не собирается. Например, известный современный ученый-биолог, эволюционист Конрад Лоренц, создатель этологии – науки о поведении живых существ, так рассуждает по этому поводу: «Второе препятствие (очень пагубное) к самопознанию – это эмоциональная антипатия к признанию того, что наше поведение подчиняется законам естественной причинности... Смутное, похожее на клаустрофобию чувство несвободы, которое наполняет многих людей при размышлении о всеобщей причинной предопределенности природных явлений, конечно же, связано с их оправданной потребностью в свободе воли и со столь же оправданным желанием, чтобы их действия определялись не случайными причинами, а высокими целями» [7]. Пытаясь преодолеть кантовскую логику, ученый пишет: «Мы и моральный закон рассматриваем не как нечто данное а priori, но как нечто возникшее естественным путем, – точно так же, как он (Кант. – В. Л.) рассматривал законы неба. Он ничего не знал о великом становлении органического мира. Быть может, он согласился бы с нами?» [8].

Ответ Лоренцу, можно сказать, дал сам Кант: «Но многие все еще думают, что они могут объяснить эту свободу по эмпирическим принципам, как и всякую другую природную способность, и рассматривают ее как *психологическое* свойство, объяснение которого возможно после более глубокого исследования *природы души* и мотивов воли, а не как *трансцендентальный* предикат причинности существа, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру (а ведь именно в этом все дело), и таким образом

сводят на нет превосходное открытие, которое делает для нас чистый практический разум посредством морального закона, а именно открытие умопостигаемого мира через осуществление вообще-то трансцендентного понятия свободы, а тем самым отрицают и сам моральный закон, который совершенно не допускает какого-либо эмпирического основания определения» [9].

Конечно, этология Лоренца имеет огромное значение: помимо чисто научной ценности, она позволяет определять те поступки, которые вызваны биологией человека, а не его свободным выбором, что особенно важно, например, в судопроизводстве, когда необходимо определить, совершено ли было преступление сознательно или же оно было неконтролируемым аффектом. Но именно поэтому очевидно, что этология Лоренца приобретает смысл лишь в совокупности с учением о свободе, ибо только различение гетерономной и автономной этики позволяет отличить собственно свободный поступок (и, соответственно, нравственно вменяемый) от вынужденного, несвободного и, следовательно, неосуждаемого поступка.

Учение Канта о долге как основе этики вызвало неоднозначную реакцию философов и особенно богословов. Очень популярным был и остается взгляд, что Кант в своем нравственном учении полностью отказывается от религии. Архимандрит Платон (Игумнов) по этому поводу пишет: «Полагая идею долга в жесткие рамки интеллектуального процесса и игнорируя при этом внутренний религиозный опыт, Кант, по словам Н. О. Лосского, обеднил мир и чудовищно обеднил понятие Бога» [10]. В. Ф. Асмус в предисловии к публикации «Критики практического разума» также пишет: «Кант перевернул признанное в его время не только богословами, но и многими философами отношение между моралью и религией. Он признал мораль *автономной, независимой* от религии. Больше того, он поставил самое веру в бога в зависимость от морали. Человек морален не потому, что бог предписал ему мораль» [11].

Действительно, Кант не пишет о необходимости веры в Бога для того, чтобы быть нравственным. Но нужно понять замысел и метод Канта. Причиной подобных обвинений является путаница в определении жанра кантовских работ по этике. Кант – не богослов и не метафизик. Он писал не богословскую работу, а скорее научный труд. Он – ученый и исследует только то, что можно с очевидностью признать всем и каждому. Таково нравственное чувство, существующее у каждого человека, независимо от его религиозных взглядов, и выведенный на основании его анализа нравственный закон, долг, категорический императив. Каков источник нравственного долга – ответ на этот вопрос выходит за рамки кантовского исследования, потому что на него невозможно дать строго рассудочный, научный ответ. Поэтому, на наш взгляд, упрекать Канта в отсутствии религиозного ответа об источнике нравственности столь же логично, сколь и упрекать автора работы по физике в том, что он не пишет о религиозных основаниях описываемых им законов природы. Однако Кант прекрасно понимает необходимость ответа на этот вопрос, как и то, что дать абсолютно исчерпывающий ответ на него невозможно. В уже цитированном патетическом отрывке, посвященном долгу, Кант ставит этот вопрос в отношении долга: «...Где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения?..» [12]. И дает ответ, который, по его мнению, возможно дать, не изменяя научному методу: «Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир... Это не что иное, как *личность*,



т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру» [13]. Кант дает *философский* ответ, ответ со стороны разума, а не веры: факт существования нравственности вынуждает нас признать существование Бога и бессмертной души. А это очень важный вывод, весьма значительный вклад в христианскую апологетику.

Необходимость именно такого решения вопроса о происхождении нравственного чувства в человеке подтверждает своими рассуждениями и известный русский философ XIX века В. Д. Кудрявцев-Платонов, который развивает мысль Канта в следующем направлении: человек как нравственное существо обладает свободой, но «если бы человек был безусловно автономен, сам по себе давал закон, то, очевидно, он дал бы себе такой закон, который вполне соответствовал бы *данному* состоянию его природы, был бы исполнимым для него законом, которому бы он подчинился вполне свободно и охотно. Но таков ли закон нравственный? В своей реальной форме он предлагает такие требования, которые, по сознанию каждого, никогда вполне не могут быть исполнены» [14].

Чаще всего вклад Канта в христианскую апологетику отмечают в плане его нравственного доказательства бытия Бога. Разумеется, тот факт, что Кант предложил новое доказательство, невозможно не оценить по достоинству. Но заметим еще, что из всех известных доказательств бытия Бога кантовское – самое богатое. Обычные доказательства говорят лишь либо о некой безличной могущественной силе (космологическое), либо о совершенном Существо (онтологическое), либо о том, что у всех религий есть некое истинное основание (историческое) и т. п. Кант доказывает, что существует Творец мира, Который является источником нравственных законов (Благо), Личностью, разумным Существом (Логосом), Судьей, ибо в Нем основание связи между нравственностью и счастьем. Кант об этом пишет: «...Моральное основоположение допускает его только как возможное при предположении, что имеется творец мира, обладающий высшим совершенством. Он должен быть *всеведущим*, дабы знать мое поведение вплоть до самых сокровенных моих мыслей во всех возможных случаях и во всяком будущем времени; *всемогущим*, дабы дать соответствующие этому поведению результаты; *вездесущим*, *вечным* и т. д.» [15].

Итак, наш краткий экскурс в историю философии показывает, что последовательно-логический философский анализ понятия нравственности оказывается весьма полезным как для более глубокого и правильного понимания христианского вероучения, так и для решения современных проблем христианской апологетики.

#### **Примечания**

1. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.-П. Сумерки богов. – М., 1989. – С. 344.
2. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Сочинения. – Т. 1. – С. 362.
3. Там же. – С. 606.
4. Там же. – С. 452.
5. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений: в 6 т. – М., 1965. – Т. 4 (1). – С. 351.
6. Вольтер Ф.-М. Философские сочинения. – М., 1988. – С. 243.
7. Лоренц К. Агрессия. – М., 1994. – С. 219–220.

8. Там же. – С. 233.
9. Кант И. Цит. соч. – С. 422.
10. Архимандрит Платон. Православное нравственное богословие. – Троице-Сергиева Лавра, 1994. – С. 84.
11. Асмус В. Ф. Этика Канта // Кант И. Цит. соч. – С. 6–7.
12. Кант И. Цит. соч. – С. 413.
13. Кант И. Цит. соч. – С. 413–414.
14. Кудрявцев-Платонов В. Д. Начальные основания философии. – Сергиев Посад, 1915. – С. 186–187.
15. Кант И. Цит. соч. – С. 475.