



VI Международная Богословская конференция  
Русской Православной Церкви

Жизнь во Христе: христианская нравственность,  
аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

**Проф. Константин Ниархос**  
(Иерусалимский Патриархат)

## ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

### *Введение*

В этом докладе я намереваюсь обозначить основные характеристики философской и христианской этики и исследовать важнейший вопрос об их взаимодействии в смысле соотношения философского логоса, разума, и христианской веры с точки зрения существования «добра» и «зла» в общественном поведении человека.

### *Задача этики*

В обычном, традиционном смысле этика – это изучение понятия «блага» с точки зрения индивидуального поведения человека и его отношений с другими. А мораль в традиционном смысле – это изучение использования определенной этической теории человеческими сообществами. В расхожем понимании этика старается соединить возвышенные и довольно абстрактные рассуждения с широко распространенным свободным морализмом, который имеет мало общего с повседневной жизнью и практикой индивидов и обществ.

Сама мораль стала главным образом обозначать сексуальную этику и в некоторых случаях пуританское отношение к потаканию своим желаниям. В профессиональной среде в наше время этика в основном занимается моральными суждениями на основе преференций, эмотивистскими теориями, сводящимися к исправлению неизбежных ошибок при использовании языка морали.

Несмотря на известную ценность вышеуказанных определений, остается вопрос: как индивидуальная этика может быть первичной, если моральная жизнь индивида связана с моральной структурой и совокупностью действия общества? В любом случае очевидно, что этика касается каждого, потому что нет человеческой жизни, совершенно независимой от какой-либо морали.

Конечно, прежде чем принять решение относительно какой-либо этической теории, лучше знать истину о себе самих, то есть обладать самопознанием. Но в чем эта истина и как мы можем определить ее границы? Разумеется, реальность всегда шире, чем наши узкие схемы, потому что жизнь и гораздо прекраснее, и гораздо ужаснее, чем обычно считается. Философ действует в сфере неоднородных понятий и среди обветшалых остатков традиционных систем. Он старается приемлемым образом их упорядочить. Это в большей степени обнаружение, чем изобретение, хотя для того, чтобы увидеть, как соединить разные вещи, требуется некоторое воображение.

Конечно, этическая теория – это теория, а не этика. Существуют теории об этике и теории в этике. Хотя этику следует рассматривать вне зависимости от

КОНСТАНТИН НИАРХОС: Диалектическое соотношение философской и христианской этики практики, как и всякую теорию, верно и то, что теория, не имеющая применения, не заслуживает внимания.

Чтобы сформулировать этическую теорию, не следует начинать с аксиом, чтобы потом вывести из них теоремы. Ничего подобного. Не следует также начинать с порядка и спектра и стараться, как это предлагает Аристотель в «Евдемовой этике», отталкиваясь от «истинных, но неясных суждений» (1, 6), двигаться к суждениям ясным. Широко признано, что эмпиризм – это передний край открытий, тогда как разум выносит окончательные суждения.

Возможно, Аристотель несет ответственность за то, что акцент был сделан на практическом применении, от чего в дальнейшем страдала этика. Это непродуманный акцент. Он считал, что этика – это практическое, тогда как метафизика – теоретическое. Это было бы совершенно верно лишь в том случае, если бы мораль представляла собой непосредственное практическое применение метафизики. Метафизика в любом случае находит свое применение – во всех теориях, любого типа, каждая из которых имеет свое практическое применение. Метафизика есть высокая теория и часто отражается на теориях более низких уровней. Этика есть теория более низкого уровня и имеет отношение к практике. Этика – это все еще теория, и она нужна как теория. В этом смысле мы должны определить, что такое благо, прежде чем помыслить об одном из его подразделений – человеческом благе. И затем мы должны исследовать человеческое благо, прежде чем обратиться к подробному исследованию моральных кодов. Верно, что у этики есть практическое ответвление, именуемое моралью, однако этика связана с практикой не больше, чем любая другая теория.

Моральная практика невозможна без какого-либо устойчивого основания в виде норм. Опыт требует работающих формулировок и ориентации на конкретные промежуточные идеалы. Таким образом, нормы в основном касаются практических действий, даже если их обнаружение является теоретическим, а их введение – стратегическим. Но этика одновременно эмпирична и нормативна. Она имеет дело как с реальными ситуациями, так и с предполагаемыми ими идеалами, так же как физика – с физическим миром и математическими формулами.

Очень важно подчеркнуть, что и причины индивидуальных действий, и общественные правила, говорящие о том, что позволено индивиду, – это эмпирические элементы; они фактически существуют и воздействуют в мире материи и энергии, во времени и пространстве. Но стоящие за ними ценности являются ценностями в том же смысле, как другие ценности, стоящие за физическими элементами. Что бы люди ни делали, это человеческое. Ни о каком виде поведения нельзя сказать, что он более человеческий, чем другой. И теперь возникает вопрос: что лучше всего делать людям, лучше для них самих, но также, возможно, и для мира?

Широко признано, что моральные ценности являются нормативными, а физические – главным образом эмпирическими, потому что моральные ценности различаются в разных обществах, тогда как физические нет. Однако человеческие сообщества и все, что они в себе содержат, включая моральные ценности, встроенные в свойственные им структуры, также являются эмпирическими. Нормативное – это локально эмпирическое. Следует подчеркнуть, что мораль сущностна, она сначала конститутивна и лишь затем регулятивна. В отличие от этого обычаи, традиции, культуры и законы общества имеют целью интегрировать это конкретное общество с его непосредственным окружением. Следует помнить, что нормативное «следует», имея в виду границы конкретного общества, всецело определяется этим «есть». Вполне обычное дело: в каком-то контексте принять определенное понятие о том, как следует жить. Эмпирические ценности – это не то,

что не имеет исключений и глобально превалирует, но то, что имеет отношение к материальным вещам во времени и пространстве и оказывает на них влияние.

До известной степени нельзя различать нормативное и эмпирическое посредством измерения. Мы называем эмпирическим то, что мы можем измерить, а нормативным – то, что не можем, но это главным образом потому, что мы связываем наши удачи и неудачи с мирскими условиями, что неверно. Ибо, как уже давно сказал Платон, существующее можно измерить, даже если, мог бы он добавить, в некоторых случаях у нас еще нет соответствующей измерительной техники.

Подведем итоги вышесказанному о понимании этической теории. Мы считаем, что мораль преимущественно относится к правилам поведения в данном обществе, и акцент следует делать на совести индивидов. Этика же занимается сравнительным исследованием актуальных видов морали и затем вопросом о том, каким должна быть идеальная мораль: что в разных видах морали общего и как прийти к представлению о совершенной морали для идеального общества, что является чаянием всех людей.

Следует отметить, что если этика есть практика блага, тогда благо является эмпирическим. Если же оно является эмпирическим, значит оно должно быть не только человеческим. Конечно, человеческое благо – это определенная часть блага, но не благо в целом; ибо другие вещи могут быть благими сами по себе. Мораль на человеческом уровне может быть возникающим качеством и непосредственно человеческим. Но нечто аналогичное должно существовать на других эмпирических уровнях.

Что касается смысла блага, то здесь существует основополагающее различие между внутренним и внешним благом. Внутреннее благо является качественным и потому не поддается дальнейшему различению и подразделению. Внешнее благо – полезно и потому имеем много подразделений. Укажем на следующие:

1. Инструментальное (благо как орудие)
2. Функциональное (благо как умение)
3. Утилитарное (или социальное благо)
4. Гедонистическое (доставляющее удовольствие)
5. Волюнтаристическое (доброе намерение)
6. Интеллектуальное (благо как благие аргументы)
7. Эволюционное (благо как улучшение видов)
8. Самореализующееся (совершенствование индивида)
9. Лингвистическое (предложения, содержащие выражения эмоций или предписания)

Без сомнения, в том, что касается этики, разум есть высшее благо, потому что он упорядочивает блага, которые в основном являются материальными благами: это интеграция органических потребностей индивидов, благосостояние общества, надлежащие отношения со всеми другими существующими видами. Наш главный вопрос – помогает ли философия человеку соответствовать этике и жить по правилам морали? Обычная неудовлетворенность философией чаще связана с этикой, а не с метафизикой. Этика – более известный термин, и этот главным образом потому, что мы обычно имеем дело с различными видами морали. У

каждого государства есть официальная этика, как правило, выраженная в конституции; каждый врач следует так называемой «медицинской этике»; каждая религия имеет формально утвержденную этику, хотя и не всегда дарованную свыше; в каждой социальной институции есть своя профессиональная этика и проч.

Напротив, наличие официальной философии подразумевает, что все философские вопросы уже решены. И действительно, если какая-то этика выбрана и работает, зачем еще размышлять об этике? Заслугой греческой философии V-IV веков до Р.Х. было то, что устоявшаяся философия не создавала препятствий для дальнейшего философского исследования; философия была абсолютно свободна. В Средние века философия стала служанкой теологии, и св. Фома Аквинский использовал философию для рациональной защиты богословия. В наши дни она скорее добровольно пошла в рабство науке. Другими словами, она пытается, с одной стороны, создать научную этику, а с другой, убежать от науки.

Философия всегда ставила важные вопросы, на которые нет окончательного ответа. Но просто ставить философские вопросы и искать возможные окончательные ответы – это может иметь важные практические следствия. Этика как раздел философии должна играть важнейшую роль в человеческой жизни.

Конечно, этическая мысль в смысле попыток сформулировать особые коды и принципы морального поведения всегда была неотъемлемой частью человеческих культур, однако моральная философия в более точном смысле началась с софистов в греческом мире V века до Р.Х. Софисты отстаивали идею моральных кодов, и наиболее радикальные из них, кК показывают диалоги Платона, считали, что традиционные моральные стандарты – это просто конвенции, результат соглашения. Таким образом возник фундаментальный вопрос: зачем быть моральным? Моральная философия Платона и Аристотеля может быть понята как систематическая попытка ответить на этот вопрос.

Платон разбирает вопросы, касающиеся традиционных добродетелей: умеренности, мужества, справедливости и благочестия. Благое качество этих добродетелей связано с тем, насколько они помогают людям вести благую жизнь. В сочинении «Государство» Платон доказывает, что благая жизнь состоит в гармонии души, когда разум, дух и желание исполняют соответствующие им функции. Традиционные добродетели могут быть тогда определены как аспекты этой фундаментальной психической гармонии. Поскольку речь в данном случае идет о счастье и процветании человека, морально благая жизнь, в соответствии с добродетелями, – это лучшая жизнь для человеческих существ. Таков ответ Платона на вопрос, зачем быть моральным.

Этическая теория Платона тесно связана с его верой в бессмертие души, которая выражена в диалогах «Государство», «Федр», «Федон» и Пир». Он сохраняет более ранний взгляд, согласно которому добродетель есть условия существования души, но теперь добродетелью разумной части становится мудрость, тогда как мужество – добродетелью духовной части, а справедливость истолковывается как «гармония» между тремя частями.

Хотя между моральной философией Платона и Аристотеля есть серьезные различия, последний сохраняет тот же подход. В своей «Никомаховой этике» Аристотель утверждает, что предельной целью всякого человеческого действия является счастье (eudaimonia). Аристотель объясняет, что счастье – это особая функция человека как деятельность в согласии с разумом. Отсюда гипотеза об общем основании моральных добродетелей. Они суть такие предрасположения, в которых наши чувства и эмоции направляются разумом, так что наше поведение оказывается соответствующим ситуации. Чтобы руководствоваться разумом, нужно избегать чрезмерности или недостаточности, а потому каждая добродетель, по

известному выражению Аристотеля, – это «среднее» между крайностями (τό μέσον ὡς χρῆσθαι καὶ ὠν).

Эпикур считал, что этика основана на гедонизме, отождествлении блага с удовольствием (ἡδονή). Но истинным гедонизмом, согласно эпикурейцам, является умственный покой, который достигается посредством отказа от суеверий, от страха перед богами и загробной жизнью.

Стоики считали, что этика основана на достижении благой жизни, которая является результатом жизни в согласии с природой, или естественным законом. Эта стоическая версия этики напоминает учение Платона и Аристотеля о «действии в согласии с разумом». Поскольку для стоиков это означало прежде всего невосприимчивость к движениям чувств, их идеал практически был подобен умственному покою эпикурейцев.

### *Христианская этика*

Этические требования вполне можно мыслить как приказы, исходящие от определенного авторитета. Вопрос: чей это авторитет?

Может ли быть так, что единственным основанием моральных суждений является тот факт, что они суть изволения или запреты Бога? Может ли одна только Его воля определять моральную праведность? Это предполагало бы, что мы можем признать существование моральных требований только при условии веры в Бога и знания Его заповедей. В этом случае говорить о морали значит, по существу, просто говорить о воле и заповедях Бога. Ясно, что религиозный человек скажет: то, чего требует Бог, является правильным и благим. Но если под «морально правильным и благим» мы подразумеваем только утверждение «то, чего требует Бог... есть то, чего требует Бог», тогда нет ничего другого, кроме очевидно верного утверждения. По существу, божественное требование – это требования существа, обладающего полной властью над своей вселенной.

В таком случае как мы можем говорить об оценке требования такого существа? Столь бы естественным ни был такой ответ, это было бы сведением морали к простой пассивности перед лицом божественной власти. Но поклонение Богу (в иудео-христианской традиции) очень сильно отличалось от поклонения чистой власти. Можно ли вести подлинно моральную жизнь и сохранять альтруистические взгляды, если считать, что нет ни Бога, ни жизни после смерти, ни окончательной победы добра и поражения зла?

Конечно, светские моралисты будут утверждать, что мораль не утрачивает своей силы и серьезности, если нет Бога и будущей жизни; но не менее разумен и противоположный взгляд: индивидуальные моральные деятели в большей степени ответственны друг за друга. Следует признать, что религии сыграли важную роль в сфере морального учения и, конечно, морального действия.

Широко признано, что популярные представления о морали тесно связаны с религией. Вера в то, что моральные идеи суть божественные заповеди, порой весьма сильна. Хотя Платон и Аристотель были теистами и в определенной степени верили в единого Бога – Высшее Благо и неподвижный Перводвигатель соответственно, – их этика не является религиозной этикой, и их Бог – это не божественный законодатель; в лучшем случае он является образцом Идеальной жизни.

Однако моральная философия средневекового христианства была попыткой соединить христианскую мораль с греческой философией, и наиболее влиятельным примером этого стала мысль св. Фомы Аквинского, чьи философские размышления указывают на влияние аристотелевской философии, с которой он познакомился благодаря арабским переводам сочинений Аристотеля. Так Аристотель, в частности, говорил о человеческой «функции», но не придерживался представления о том, что эту функцию можно рассматривать как необходимую цель, вложенную в человека божественным создателем. Конечно, рассматривая человеческую природу, мы можем выявить естественные для человека цели, так что следование этим целям будет означать следование «естественному закону». Ясно, что этот естественный закон отражает наше непосредственное участие в вечном законе, посредством которого проявляется вся вселенная, он обнаруживается в божественном законе, данном нам божественным творцом, и поэтому моральные правила естественного закона будут совпадать с моральными правилами, содержащимися в богооткровенном христианском учении.

Никак нельзя сказать, что такой синтез в любом случае будет устойчивым. Надо еще раз подчеркнуть, что любая попытка отождествить моральные принципы с божественными заповедями столкнется с дилеммой, впервые сформулированной Платоном в диалоге «Евтифрон»: является ли благо благом потому, что его заповедует Бог, или Бог заповедует его потому, что оно есть благо? Если верно первое, тогда мораль есть следствие произвольной воли и следование морали есть просто послушание божественному авторитету. Тогда знание божественной воли просто излишне. По сути, этический вопрос сводится к отношению между моралью и волей Бога, а также Его всемогуществом. Являются ли заповеди Бога источником морального правила? Подобное теории придерживались Томас Гоббс и Джон Локк, и они были отвергнуты профессором Гудвортом в его работе «Вечная и неизменная мораль». Воистину, действия являются благими или худыми по своей природе, а не просто в силу изволения.

Некоторые ученые, такие как Хатчесон, выражают мнение, что моральные принципы являются врожденными, но другие считают, что Творец мог придать этическим склонностям другой смысл. Согласно Платону, все содержание морали, а также религии, составляет сущность человеческого поведения. Мы упоминали о том, что для Сократа добродетель есть знание блага. В этом смысле мораль – это одновременно служение Богу и служение человеку. Никто не может служить Богу, пренебрегая человеком, и наоборот. Платон утверждал, что мораль в жизни человека ведет его к подражанию Богу (ὁμοίωσις Θεῷ). В этом отношении любое поведение, противное Богу, является моральным отклонением, и, соответственно, любая моральная ошибка является религиозной ошибкой.

Поэтому очевидно, что попытка Фомы Аквинского соединить волю Божию с ожиданиями человека терпит крах в двух случаях. Ясно, что если мы будем продолжать настаивать на том, что мораль следует связывать исключительно с заповедями Бога, открытыми в рамках конкретной организованной религии, то эти заповеди придется принимать на веру, и моральная философия в этом случае просто не нужна. С другой стороны, если моральную теорию формулирует философия, тогда религиозная вера не играет какой-либо существенной роли в этом процессе. Именно на второй позиции стоит моральная философия Нового времени: основная традиция является сущностно секулярной.

Диалектика философской этики и христианского морально-этического учения связана главным образом с переходом от древнегреческой философской этики к христианскому пониманию человека и его положения внутри христианских сообществ.

Основным элементом этики является добродетель, как это признавали Сократ, Платон, Аристотель и другие философы. Обычно добродетель была тесно связана со знанием, и эта тема живо обсуждалась греческими философами. Аристотель первым создал систему прикладной этики, когда интеллектуальная деятельность широко признавалась людьми в их повседневной жизни как основание для правил, определяющих жизнь граждан.

Мы уже говорили, что высшая цель аристотелевской этики – достижение счастья (*eudemonia*). Если Платон искал счастья в мире Идей, то Аристотеля видел его в человеческих обществах, в которых все добродетели составляют сущность счастья. Он утверждал, что совершенное счастье преодолевает простую человеческую природу, основывается на уме как высшей и божественной части души и ведет человека к божеству. Отсюда и подход Аристотеля к теологии. Однако ясно, что теология Аристотеля преимущественно интеллектуальная и потому неспособна достичь истинного счастья. И ключевой вопрос здесь – бессмертие души, ибо счастье мыслимо только в тесной связи с учением о бессмертии. Аристотель учил о бессмертии ума (*νοῦς*), а Платоновское учение о бессмертии не включает душу в ее целостности. Поэтому счастье человека в данном случае остается сомнительным.

Несмотря на величие размышлений Платона и Аристотеля об этике и счастье, в частности, они не дали ясного ответа на ключевой вопрос о бессмертии и смерти. Христианский ответ на запутанную доктрину Аристотеля основан на поиске человеческого счастья в рамках этики. Христианская любовь – вот единственный ответ на вечное вопрошание всего человечества на протяжении столетий. Воистину, лишь христианская любовь может победить не только закон тления, но даже саму смерть. И только как причастник бессмертия человек может любить даже врагов – это то, что совершенно отсутствует в философской этике. В этом смысле можно сказать, что христианская этика опирается на новую онтологию, имеющую источником божественную и человеческую природы Христа. Верующий христианин знает уже существующую в человеческой природе дихотомию. Апостол Павел в Послании к Римлянам (7: 15-24) ясно описывает противоречие между волей и законом греха, которое может быть разрешено только во Христе.

Очевидно, что христианское учение не доводит до завершенности теорию этики и морали. Новый элемент, принесенный христианством, относится только к антропологии и онтологии и не касается социального и психологического уровней. Другими словами, создает не новую этику и мораль, но исключительно нового человека, который призван жить новой жизнью во Христе. Этот новый человек имеет основанием новой жизни новое представление об истине, которая освобождает его от смерти. Здесь надо подчеркнуть, что эта истина не отождествляется со знанием, воплощается в саму жизнь – в жизнь, противоположную смерти. Знанием этой истины достигается не умом, просто потому, что человеческий интеллект неизбежно подвержен тлению и смерти, свойственным всем людям. Очевидно, что это знание не может дать счастья, потому что невозможно преодолеть разделение тела и души в смерти. Поэтому знание, которое можно отождествить со счастьем, – это такое знание, которое освобождает человека от смерти. Это знание потенциально, и во власти человека его принять, поскольку только через это знание приходит уверенность в достижении истинного счастья во Христе. Христианская этика и мораль опираются на новый этос (*ἦθος*), новую личность, которая живет в обществе согласно правилам христианской веры. Эта новая личность, которая представляет новую этику, опирается на новую христианскую онтологию, постигаемую как источник любви к врагам. Только любовь к врагам является путем преодоления смерти. Воистину, эта христианская этическая теория – любовь к врагам – есть свершение всех добродетелей, и она заново творит человека на протяжении истории.

*Βηβληοοοοοοοο*

- ANSCOMBE, G. E. M., Ethics, Religion and Politics, Oxford, Blackwell, 1981
- ADLER, F. - McCAIN S., Ethics: The study of Moral Values, Chicago, 1962.
- ADLER, F., The Religion of Duty, 1905
- ADLER, F., An Ethical Philosophy of Life, 1918
- BARROW, R., Injustice, Inequality and Ethics: A Philosophical Introduction to Moral Problems, Totowa, N.I. 1982
- BERGSON, H., Les deux Sources de la Morale et de la religion, Paris, P.U.F. 1967
- BERGSON, H., Οί δύο πηοοές τής ήθηκης και τής Θρηοοςκειας, μετ. Β. Τατάκη, Αθηναι.
- R. BRANDT, Facts, Values, and Morality, Cambridge U.P. 1966
- DUPRÉAL, E., Traité de Morale Vol. I, II, Bruxelles, McMxxxii.
- ΕΠΗΚΟΟΟΟΟΟΟ, Ηθηκη, Αθηναι, Έξάντας 1992
- GADAMER H. E., Die Ideen des Guten Zwischen Plato und Aristoteles, Heideberg, 1978
- FOOT Ph. Theories of Ethics, Oxford U.P., 1967
- IRWIN T., Plato's Ethics, Oxford U.P., 1995
- MESNARD, J., Les Pensées de Pascal, Paris 1976
- MALEBRANCH, N., Treatise on Nature and Grace, tr. P. Riten, Oxford Clarendon Press, 1992
- WHEAT, L., Paul Tillich's Dialectical Humanism: Unmasking the God above God, 1970
- COLLINS, J., God in Modern Philosophy, London, Paul Kegan 1959
- GIBLEMAN, J., Moral Strategy: An Intoduction to the Ethics of Confrontation, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, esp. pp. 3-45
  
- MACQUARRIE J. (ed.), A Dictionary of Christian Ethics, New York 1967
- ΜΑΝΤΖΑΡΗΔΗ Γ., Είοοαοοοοοοο οτην Ηθηκη. Η Ηθηκη οτην κρηοοη οοο παρόντος και τήν πρόσκληοοη οοο μέλλοντος, Θεοοοαλονίκη 1986
- Μαθήματα Χρηοοτηανηκης Ηθηκης, Θεοοοαλονίκη 1986
- HONDERICH, T. (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford U.P. 1995
- IRWIN, T.H., Stoic and Aristotelian Conceptions on Happiness, in M. Schofield and C. Striker (eds), The Norms of Nature, Cambridge, 1986
- FELDMAN, F., An Introduction to Ethics, Englewood Cliffs, N.I. 1978
- FOOT Ph., Virtues and Vices, Berkeley, Calif 1978
- POJMAN, L., Ethics: Discovering Right and Wrong, Belmont Calif 1990
- RAMSAY, I. T. (ed.), Christian Ethics and Contemporary Philosophy, New York 1966
- SLOTE, M., From Morality to Virtue, Oxford, 1992
- WILLIAMS, B.A.O., Morality: An Introduction to Ethics, NY. 1972
- HICK J., The Existence of God, London, Mac Millan 1962